

**THE BOOK WAS
DRENCHED**

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_196156

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. M 294.4
T 53 G

Accession No. M 2749

Author

टिळक

Title

गीतेचे कर्मयोग फ़ निरूपण १९२८

This book should be returned on or before the date
last marked below.

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

—:०:—

गीतेचे बहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना

हा ग्रंथ

बाळ गंगाधर टिळक.

यांनीं रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

रा. रा. रामचंद्र व श्रीधर बळवंत टिळक ५६८ नारायणपेठ
गायकवाड वाडा, पुणे शहर.

(प्रकाशकांनी सर्व हक्क राखून ठेविले आहेत.)

मुद्रकः—रा. रा. के. पी. राव, “ धी न्यू आर्ट प्रेस ” ८७-८९,
कावसजी पटेल स्ट्रीट, कोट, मुंबई.

॥ अथ समर्पणम् ॥

श्रीगीतार्थः क गंभीरः व्याख्यातः कविभिः पुरा ।
आचार्यैर्यश्च बहुधा क मेऽल्पविषया मतिः ॥
तथापि चापलादस्मि वक्तुं तं पुनरुद्यतः ।
शास्त्रार्थान् संमुखीकृत्य प्रत्नान् नव्यैः सहोचितैः ॥
तमार्याः श्रोतुमर्हन्ति कार्याकार्य-दिदृक्षवः ।
एवं विज्ञाप्य सुजनान् कालिदासाक्षरैः प्रियैः ॥
बालो गांगाधरिश्चाऽहं तिलकान्वयजो द्विजः ।
महाराष्ट्रे पुण्यपुरे वसन् शांडिल्यगोत्रभृत् ॥
शाके मुन्यग्नि वसुभू-संमिते शालिवाहने ।
अनुसृत्य सतां मार्गं स्मरंश्चापि वचो † हरेः ॥
समर्पये ग्रंथमिमं श्रीशाय जनतात्मने ।
अनेन प्रीयतां देवो भगवान् पुरुषः परः ॥

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

प्रस्तावना.

संतांचीं उच्छिष्टें बोलतां उत्तरे ।

काय म्यां पामरें जाणावें हें ॥

तुकाराम.

श्रीमद्भगवद्गीतेवर अनेक संस्कृत भाष्यें, टीका किंवा प्राकृत भाषांतरें अगर विस्तृतसर्वमान्य निरूपणें असतां, हा ग्रंथ प्रसिद्ध करण्याचें कारण काय हें जरी ग्रंथारंभीच सांगितलें आहे, तरी ग्रंथांमधील प्रातिपाद्य विषयाच्या विवेचनांत सांगतां न येणाऱ्या कांहीं गोष्टींचा खुलासा करण्यास प्रस्तावनेखेरीज दुसरा मार्ग नाही. पैकीं पहिली गोष्ट स्वतः ग्रंथकारासंबंधी होय. भगवद्गीतेचा व आमचा प्रथम परिचय होऊन आज सुमारे त्रैचाळीस वर्षे झालीं. इसवी सन १८७२ सालीं वडील शेवटच्या दुखण्यानें आजारी असतां भगवद्गीतेवरील भाषा-विवृति नांवाची प्राकृत टीका त्यांस वाचून दाखविण्याचें काम आमचेकडे आलें होतें. तेव्हां म्हणजे आमच्या वयाच्या सोळाव्या वर्षी गीतेचा भावार्थ पूर्णपणें लक्षांत येणें शक्य नव्हतें. तथापि लहान वयांत मनावर घडणारे संस्कार टिकाळ असल्यामुळे भगवद्गीतेबद्दल तेव्हां उत्पन्न झालेली आवड कायम राहून संस्कृताचा व इंग्रजीचा पुढें अधिक अभ्यास झाल्यावर गीतेवरील संस्कृत भाष्यें व दुसऱ्या टीका आणि इंग्रजीत व मराठीत अनेक पंडितांनीं केलेलीं विवेचनेंहि वेळोवेळीं वाचण्यांत आलीं. परंतु स्वकीयांवरोबर युद्ध करणें हें मोठें कुकर्म म्हणून खिन्न झालेल्या अर्जुनास त्याच युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं सांगितलेल्या गीतेंत ब्रह्मज्ञानानें किंवा भक्तीनें मोक्ष कसा मिळवावा याचें, म्हणजे नुस्त्या मोक्षमार्गाचें, विवेचन कशाला, ही शंका मनांत येऊन तीच उत्तरोत्तर बळावत चालली. कारण, गीतेवरील कोणत्याहि टीकेत त्याचें योग्य उत्तर आढळून येईना. आमच्याप्रमाणें दुसऱ्यांना हीच शंका आली असेल, नाहीं असें नाहीं. पण टीकांतच गुंतून राहिलें म्हणजे, टीकाकारांनीं दिलेलें उत्तर समाधानकारक न वाटलें तरी त्याखेरीज दुसरें उत्तर सुचत नाहींसें होतें. म्हणून सर्व टीका व भाष्ये बाजूला ठेवून नुस्त्या गीतेचीच स्वतंत्र विचारपूर्वक आम्हीं अनेक पारायणें केलीं. तेव्हां टीकाकारांच्या छापेंतून सुटका होऊन मूळ गीता निवृत्तिपर नसून कर्मयोगपर आहे, किंबहुना गीतेंत 'योग' हा एकेरी शब्दच 'कर्मयोग' या अर्थीं योजिलेला आहे; असा बोध झाला; व महाभारत, वेदान्तसूत्रें, उपनिषदे आणि वेदान्तशास्त्रावरील इतर संस्कृत व इंग्रजी ग्रंथांच्या अध्ययनानेहि तेंच मत दृढ होत जाऊन, तें लोकांत प्रसिद्ध

केल्याने या विषयाचा अधिक ऊहापोह होईल व खरे काय याचा निर्णय करण्याला सोयीचें पडेल, अशा युद्धीने या विषयावर चारपांच ठिकाणीं निरनिराळ्या वेळीं जाहीर व्याख्याने दिली. यांपैकी एक व्याख्यान नागपुरास सन १९०२ सालच्या जानेवारीत व दुसरे जगद्गुरु श्रीशंकराचार्य मठ करवीर व संकेश्वर यांच्यासमोर त्यांच्याच आज्ञेवरून संकेश्वरमठांत सन १९०४ सालच्या आगस्ट महिन्यांत झालेले असून, नागपूर येथे दिलेल्या व्याख्यानाचा गोषवाराहि तेव्हां वर्तमानपत्रांतून प्रसिद्ध झालेला आहे. याशिवाय याच हेतूनें सवडीप्रमाणे कांही विद्वान मित्रांबरोबर खासगी रीतीनें वेळोवेळीं वादविवादहि केला. या मित्रांपैकींच कै० श्रीपतिबुवा भिंगारकर हे एक होते. यांच्या सहवासाने भागवत संप्रदायांतील कांही प्राकृत ग्रंथ पहाण्यांत येऊन, गीतारहस्यांत वर्णिलेल्या कांही थोड्या गोष्टी बुवांच्या व आमच्या वादविवादांतच प्रथम निश्चित झालेल्या आहेत. बुवा हा ग्रंथ पहाण्यास राहिले नाहीत ही मोठ्या दुःखाची गोष्ट आहे. असो; अशा तऱ्हेनें गीतेतील प्रतिपाद्य विषय प्रवृत्तिपर आहे हें मत कायम होऊन, व तें लिहून काढण्याचें ठरूनहि, बरीच वर्षे झाली. पण हल्लीं उपलब्ध होणारी भाष्ये, टीका किंवा भाषान्तरे यांत न स्वीकारिलेले हें गीतातात्पर्य, नुस्तें म्हणजे पूर्वीच्या टीकाकारांनीं ठरविलेले तात्पर्य आम्हांस कां प्राप्य नाही याची कारणे न दाखवितां, पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध केल्यास पुष्कळ गैरसमज होण्याचा संभव होता; आणि सर्व टीकाकारांच्या मतांचा संग्रह करून त्यांतील अपुरेपणा सकारण दाखविण्याचें, आणि गीताधर्माची इतर धर्मांशीं किंवा तत्त्वज्ञानांशीं तुलना करण्याचें, काम बऱ्याच प्रयासाचें असल्यामुळे, तेहि थोडक्या कालांत नीट उरकण्यासारखें नव्हतें. म्हणून आम्ही गीतेवर एक नवीन ग्रंथलवकरच प्रसिद्ध करणार आहों, असें आमचे मित्र रा. रा. दाजीसाहेब खरे व दादासाहेब खापर्डे यांनीं थोड्या घाईनें आगाऊच जरी जाहीर केले होते, तरी आपली सामग्री अद्याप पुरी नाही असें वाटून ग्रंथ लिहिण्याचें काम दिरंगाईवर पडत चाललें; आणि पुढे सन १९०८ सालीं शिक्षा होऊन ब्रह्मदेशांत मन्दले शहरीं जेव्हां आमची रवानगी करण्यांत आली, तेव्हां तर हा ग्रंथ लिहिण्याचा संभव बहुतेक खुंटल्यासारखाच झाला होता. परंतु ग्रंथ लिहिण्यास अवश्य लागणारी पुस्तकादि साधनें पुण्याहून तेथे नेण्याची परवानगी कांही कालानें सरकारच्या मेहरबानीनें मिळाल्यानंतर सन १९१०—११ च्या हिवाळ्यांत (शके १८३२, कार्तिक शुद्ध १ ते फाल्गुन वद्य ३० च्या दरम्यान) या ग्रंथाचा खर्चा मन्दलेच्या तुरुंगांत प्रथम लिहून काढिला; आणि पुढे वेळोवेळीं सुचत गेल्याप्रमाणे त्यांत सुधारणा केली, व तेव्हां सर्व पुस्तकें जवळ नसल्यामुळे कित्येक स्थळीं जो अपुरेपणा राहिला होता तो तेथून सुटका झाल्यावर पुरा करून घेतला. तथापि अद्यापहि हा ग्रंथ सर्वांशीं

पूर्ण झाला असे म्हणतां नाही. कारण मोक्ष व नीतिधर्म याचीं तत्वे गहन असून त्यांसंबंधाने अनेक प्राचीन व अर्वाचीन पंडितांनी इतकें विस्तृत विवेचन केलें आहे की, फाजील संचार जाऊं न देतां त्यांतील कोणत्या गोष्टी या लहानशा ग्रंथांत घ्याव्या याचा योग्य निर्णय करणे पुष्कळदां कठिण पडतें. पण महाराष्ट्र-कविवर्य मोरोपंत यांनीं वर्णिल्याप्रमाणें—

कृतान्तकटकाऽमल ध्वज-जरा दिसों लागली ।

पुरःसर-गदांसर्वे झगडतां तनू भागली ॥

अशी आमचीहि सध्यां स्थिति झाली असून संसारांतील सहचारीहि पुढें निघून गेले. यासाठी आपल्याला उपलब्ध झालेली माहिती, व सुचत आलेले विचार आपण लोकांस कळवावे, कोणी तरी 'समानधर्मा' सध्यां अगर पुढें निघून ते पुरे करील, अशा समजुतीने हा ग्रंथ आतां प्रसिद्ध केला आहे.

सांसारिक कर्मे गौण किंवा त्याज्य ठरवून ब्रह्मज्ञान, भक्ति, वगैरे नुस्त्या निवृत्तिपर मोक्षमार्गाचेंच गीतेंत निरूपण केलेलें आहे, हें मत जरी आम्हांस मान्य नाहीं, तरी मोक्षप्राप्तीच्या मार्गाचें भगवद्गीतेंत मुदलीच विवेचन नाहीं, असेंहि आमचें म्हणणें नाहीं, हें आरंभीच सांगणें जरूर आहे. किंबहुना प्रत्येक मनुष्याने शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान संपादन करून तद्द्वारा आपली बुद्धि होईल तितकी निर्मल व पवित्र करणे, हें गीताशास्त्राप्रमाणें त्याचें जगांतील पहिलें कर्तव्य होय असें आम्हींहि या ग्रंथांत स्पष्ट दाखविलें आहे. परंतु हा गीतेंतील मुख्य मुद्दा नव्हे. युद्ध करणे हा क्षत्रियाचा धर्म असला तरी उलटपक्षीं कुलक्षयादि घोर पातकें घडून जें युद्ध मोक्षप्राप्तिरूप आत्मकल्याणाचा नाश करणार तें करावें का करूं नये, अशा कर्तव्य-मोहांत युद्धारंभी अर्जुन पडला होता. म्हणून तो मोह घालविण्यासाठी शुद्ध वेदान्त-शास्त्राधारें कर्माकर्माचें व त्याबरोबरच मोक्षोपायाचेंहि पूर्ण विवेचन करून, आणि कर्म कधीच सुटत नाहींत व सोडूंहि नयेत असें ठरवून, ज्या युक्तीनें कर्म केलीं म्हणजे कोणतेंच पाप न लागतां अखेर त्यानेंच मोक्षहि मिळतो, त्या युक्तीचें म्हणजे ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान कर्मयोगाचेंच गीतेंत प्रतिपादन आहे, असा आमचा अभिप्राय आहे. कर्माकर्माच्या किंवा धर्माधर्माच्या या विवेचनासच आधुनिक केवळ आधिभौतिक पंडित नीतिशास्त्र असें म्हणतात. हें विवेचन गीतेंत कोणत्या प्रकारें केलें आहे हें सामान्य पद्धतीप्रमाणें गीतेवर श्लोकानुक्रमानें टीका करून दाखवितां आले नसतें असें नाहीं. पण वेदान्त, मीमांसा, सांख्य, कर्मविपाक किंवा भक्ति, वगैरे शास्त्रांतील ज्या अनेक वादांच्या व प्रमेयांच्या आधारें कर्मयोगाचें गीतेंत प्रतिपादन केलेलें आहे, व ज्याचा उल्लेख कधीं कधीं फारच संक्षिप्तरीत्या केलेला असतो, त्या शास्त्रीय सिद्धान्तांची अगाऊ माहिती असल्याखेरीज

गीतेतील विवेचनाचें पूर्ण मर्म सहसा लक्षांत भरत नाही. यासाठी गीतेंत जे जे विषय किंवा सिद्धान्त आले आहेत त्यांचे शास्त्रीयरीत्या प्रकरणशः विभाग पाडून, त्यांतील प्रमुख प्रमुख युक्तिवादांसह गीतारहस्यांत त्याचें प्रथम थोडक्यांत निरूपण केलें आहे; व त्यांतच प्रस्तुत कालच्या चौकस पद्धतीप्रमाणें गीतेच्या प्रमुख सिद्धान्तांची इतर धर्मांतील व तत्त्वज्ञानांतील सिद्धान्तांशी प्रसंगानुसार संक्षेपानें तुलना करून दाखविली आहे. या पुस्तकांत प्रथम दिलेला गीतारहस्य हा निबंध अशा रीतीनें कर्मयोगावर एक लहानसा पण स्वतंत्र ग्रंथच आहे असें म्हणतां येईल. पण कांहीं म्हटलें तरी अशा प्रकारच्या सामान्य निरूपणांत गीतेतील सर्व श्लोकांचा व्यक्तिशः पूर्ण विचार करणें शक्य नव्हतें. म्हणून अखेर गीतेचें सर्व श्लोकशः भाषान्तर देऊन पूर्वापर संदर्भ लक्षांत येण्यास, किंवा पूर्वीच्या टीकाकारांनीं आपल्या संप्रदाय-सिद्ध्यर्थ गीतेतील कांहीं श्लोकांची कशी ओढाताण केली आहे (गी.३.१७-१९; ६.३; व १८.२ पहा) हें स्पष्ट दाखविण्यास, अगर गीतारहस्यात सांगितलेल्या सिद्धान्तांपैकीं गीतेतील संवादात्मक पद्धतीप्रमाणें कोणकोणते सिद्धान्त गीतेंत कोठे-कोठे व कसे आले आहेत हें दाखविण्यास, टीकेच्या रूपानें भाषान्तरास जोडूनच जागोजाग मुबलक टीका दिल्या आहेत. या पद्धतीनें कांहीं मजकुराची द्विरुक्ति-झाली आहे खरी; पण गीताग्रंथाच्या तात्पर्याबद्दल सामान्य वाचकांचा सध्यां-जो गैरसमज झालेला आहे तो अन्य रीतीनें पूर्ण दूर होणें शक्य नाही, असें वाटल्यावरून गीतारहस्यविवेचन गीतेच्या भाषान्तरापासून निराळें काढिलें आहे; आणि त्यामुळें वेदान्त, मीमांसा, भक्ति वगैरे बाबतीत गीतेचे जे सिद्धान्त आहेत, ते भारत, सांख्यशास्त्र, वेदान्तसूत्रे, उपनिषदे, मीमांसा वगैरे मूल ग्रंथांतून कसे व कोठकोठे आले आहेत, हें पूर्वोक्तिहामासह साधार दाखविण्यास, किंवा संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांत भेद काय हें स्पष्ट करून सांगण्यास, अगर गीतेची इतर धर्ममतांशीं व तत्त्वज्ञानांशीं तुलना करून व्यावहारिक कर्मदृष्ट्या गीतेचें महत्त्व काय याचें योग्य निरूपण करण्यास, चांगली सोय झाली आहे. गीतेवर अनेक प्रकारच्या टीका होऊन गीतार्थ अनेकांनी अनेक प्रकारें जर प्रतिपादिला नसता तर आमच्या ग्रंथांतील सिद्धान्तास आधारभूत असलेलीं मूळ संस्कृत वचनें ठिकठिकाणीं देण्याचें कांहीं कारण नव्हतें पण हल्लींचा काल तसा नसून आम्हीं सांगितलेला गीतार्थ किंवा सिद्धान्त बरोबर आहे की नाही, याबद्दल कित्येकांस शंका येण्याचा संभव आहे म्हणून आमच्या म्हणण्यास आधार काय याचा स्थल-निर्देश सर्वत्र केला असून, मुख्य मुख्य ठिकाणीं तर मूळ संस्कृत वचनेंच भाषान्तरासह दाखल केली आहेत. पैकीं बरींच वचनें वेदान्तग्रंथांतून सामान्यतः प्रमाणार्थ घेण्यांत येत असल्यामुळें वाचकांस त्यांची सहजगत्या माहिती होऊन

त्यांतील सिद्धान्त ध्यानांत ठेवण्यासहि त्यामुळे सोपे पडेल असा ही संस्कृत वचने देण्याचा दुसराहि पोटहेतु आहे. तथापि सर्वच वाचक संस्कृत जाणणारे असण्याचा संभव नसल्यामुळे, एकंदर ग्रंथाची रचना अशी ठेविली आहे की, संस्कृत न जाणणारा वाचक संस्कृत श्लोक सोडून देऊन ग्रंथ वाचू लागल्यास त्याच्या वाचनांत अर्थाचा कोठेहि खंड पडू नये. यामुळे संस्कृत श्लोकांचे शब्दशः भाषांतर न देतां कित्येकदा त्यांतील सारांश देऊनच निर्वाह करून घ्यावा लागला आहे. परंतु मूळ श्लोक नेहमीच वर दिलेला असल्यामुळे या पद्धतीने कोणताहि गैरसमज होण्याची भीति रहात नाही.

कोहिनूर हिऱ्याची अशी गोष्ट सांगतात की, तो हिंदुस्थानांतून विलायतेंत नेल्यावर तेथे त्याचे पुनः नवे पैलू पाडण्यांत आले; व त्यामुळे तो आधिक तेजस्वी दिसू लागला. हिऱ्यास लागूं पडणारा हा न्याय सत्यरूपा रत्नासहि लागू पडतो. गीतेतील धर्म सत्य व अभय खरा; पण तो ज्या काली ज्या स्वरूपाने सागण्यात आला त्या देशकालादि परिस्थितीत पुष्कळ फरक पडल्यामुळे, कित्येकांच्या डोळ्यात त्याचे तेज आतां पूर्वीप्रमाणे भरत नाहीसे झाले आहे. कोणते कर्म चांगले व कोणते वाईट हे ठरविण्यापूर्वी, कर्म करावे किंवा नाही हा सामान्य प्रश्नच ज्या काळी महत्त्वाचा समजत असत, तेव्हा गीता सांगितलेली असल्यामुळे, त्यांतील बराच भाग आतां कित्येकांस अनवश्यक वाटतो; आणि त्यावरच आणखी निवृत्ति-मार्गीय टीकाकारांचे सारवण पडल्यामुळे गीतेतील कर्मयोगाचे विवेचन सध्याचे काळी पुष्कळांस दुर्बोध झाले आहे. शिवाय आधिभौतिक ज्ञानाची अर्वाचीन काली पाश्चिमात्य देशांत जी वाढ झाली आहे त्यामुळे अध्यात्मशास्त्राला धरून केलेली प्राचीन कर्मयोगाची विवेचने हल्लींच्या कालास पूर्णपणे लागू पडणे शक्य नाही, अशीहि कित्येक नव्या विद्वानांची समजूत झालेली असत्ये. हे समज खरे नव्हेत, असे दाखविण्यासाठी गीतारहस्यातील विवेचनांतच गीतेच्या सिद्धान्तांच्या जोडीचे पाश्चात्य पंडितांचे सिद्धान्त आम्ही जागोजाग संक्षेपाने दिले आहेत. वास्तविक पाहिले तर गीतेतील धर्माधर्मविवेचनास या तुलनेने अधिक बळकटी येत्ये असे नाही. तथापि अर्वाचीन काली झालेल्या आधिभौतिक शास्त्राच्या अश्रुतपूर्व वाढीने ज्यांची दृष्टि दिपून गेली आहे, किंवा सध्यांच्या एकदेशीय शिक्षणपद्धतीमुळे नीतिशास्त्राचा आधिभौतिक म्हणजे बाह्य दृष्टीने विचार करण्यास जे शिकले आहेत, त्यांस या तुलनेवरून एवढे स्पष्ट कळून येईल की, मोक्षधर्म व नीति हे दोन्ही विषय आधिभौतिक ज्ञानाच्या पलीकडचे असल्यामुळे प्राचीन काळी आमच्या शास्त्रकारांनी या बाबतींत जे सिद्धान्त केले आहेत त्यांच्या पुढे मानवी ज्ञानाची गति अद्याप गेलेली नाही, इतकेच नव्हे तर पाश्चिमात्य

देशांतहि अध्यात्मदृष्ट्या या प्रश्नांचा ऊहापोह अद्याप चालू असून सदर आध्यात्मिक ग्रंथकारांचे विचार गीताशास्त्रांतील सिद्धान्तांहून फारसे भिन्न नाहीत. गीतारहस्याच्या निरनिराळ्या प्रकरणांतील तुलनात्मक विवेचनावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. परंतु हा विषय अत्यंत व्यापक असल्यामुळे पाश्चात्य पंडितांच्या मतांचा जो सारांश ठिकठिकाणी आम्हीं दिला आहे, त्याबद्दल येथे एवढे सांगणे जरूर आहे की, गीतार्थ प्रतिपादन करणे हेच आमचे मुख्य काम असल्यामुळे गीतेतील सिद्धान्त प्रमाण धरून मग त्यांशी पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांचे किंवा पंडितांचे सिद्धान्त कितपत जुळतात हे दाखविण्यापुरताच आम्ही पाश्चिमात्य मतांचा अनुवाद केलेला आहे, व तोहि अशा वेताने केलेला आहे की, सामान्य मराठी वाचकांस त्यांतील मतलब लक्षांत येण्यास कठिण पडू नये. अर्थात् दोहोंमधील बारीक भेद, —आणि हे पुष्कळच आहेत,—किंवा या सिद्धान्तांचे पूर्ण उपपादन व विस्तार ज्यास पहाणे असेल त्याने मूळ पाश्चात्य ग्रंथच पाहिले पाहिजेत, हे निर्विवाद आहे. कर्माकर्मविवेक किंवा नीतिशास्त्र यावर पहिला पद्धतशीर ग्रंथ आरिस्टाटल नांवाच्या ग्रीक तत्त्वज्ञाने लिहिला, असे पाश्चिमात्य विद्वानांचे म्हणणे आहे. पण आमच्या मते आरिस्टाटलच्याहि पूर्वी त्याच्यापेक्षा अधिक व्यापक व तार्किकदृष्ट्या या प्रश्नांचा विचार महाभारतांत व गीतेत केलेला असून, अध्यात्मदृष्ट्या गीतेत प्रतिपादन केलेल्या नीतितत्त्वांपेक्षा दुसरे निराळे नीतितत्त्व अद्याप निघालेले नाही. संन्याश्याप्रमाणे राहून तत्त्वज्ञानाच्या विचारांत शान्तपणाने आयुष्य घालविणे वरें, किंवा अनेक प्रकारच्या राजकीय उलाढाली करणे वरें, याचा आरिस्टाटलने केलेला खुलासा गीतेत असून, मनुष्य जे कांही पाप करितो ते अज्ञानानेच करितो असे जे साक्रेटीसाचे मत त्याचाहि एक प्रकारे गीतेत समावेश झालेला आहे. कारण, ब्रह्मज्ञानाने बुद्धि सम झाल्यावर त्याचे हातून कोणतेच पाप घडणे शक्य नाही असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पूर्णावस्थेस पोचलेल्या परम ज्ञानी पुरुषाचे जे वर्तन तेच नीतिदृष्ट्या सर्वास कित्याप्रमाणे प्रमाण होय, हे एपिक्युरिअन व स्टोइक पंथांतील ग्रीक पंडितांचे मतहि गीतेस ग्राह्य असून, या पंथांतील लोकांनी केलेले परम ज्ञानी पुरुषाचे वर्णन व गीतेतील स्थितप्रज्ञाचे वर्णन ही दोन्ही एकसारखीच आहेत. तसेच प्रत्येकाने सर्व मानवज्ञातीच्या हितार्थ झटणे हीच काय ती नीतीची पराकाष्ठा किंवा कसोटी असे जे मिल्ह, स्पेन्सर, कौंट इत्यादि आधिभौतिकवाद्यांचे म्हणणे, त्याचाहि गीतेत वर्णिलेल्या स्थितप्रज्ञाच्या “सर्वभूतहिते रतः” या बाह्य लक्षणांत संग्रह झालेला असून कान्तु व ग्रीन यांची नीतिशास्त्राची उपपत्ति व इच्छास्वातंत्र्याबद्दलचे सिद्धान्तहि गीतेत उपनिषदांतील ज्ञानाच्या आधारें दिलेले आहेत. गीतेत यापेक्षा कांही जास्त नसते तरीहि

गीता सर्वमान्य झाली असती. परंतु एवढ्यावरच न थांबतां मोक्ष, भक्ति आणि नीतिधर्म यांमध्ये आधिभौतिक ग्रंथकारांस भासणारा विरोध, किंवा ज्ञान आणि कर्म यांमध्ये संन्यासमार्गीयांचे मते असणारा विरोधहि खरा नसून ब्रह्मविद्येचे व भक्तीचे जे मूलतत्त्व तेच नीतीचा व सत्कर्माचाहि पाया आहे असे दाखवून, ज्ञान, संन्यास, कर्म व भक्ति यांच्या योग्य मिलाफाने इहलोकी आयुष्यक्रमणाचा कोणता मार्ग मनुष्याने पत्करावा याचाहि गीतेत निर्णय केला आहे. गीताग्रंथ या-प्रमाणे प्राधान्येकरून कर्मयोगाचा आहे म्हणूनच “ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कर्म-) योग-शास्त्र” या नांवाने सर्व वैदिक ग्रंथांत त्याला अग्रस्थान प्राप्त झाले आहे. “गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः”—एकल्या गीतेचे पुरे अध्ययन केले म्हणजे बस आहे; बाकीच्या शास्त्रांचा फोलकट पसारा काय करावयाचा?—असे म्हणतात ते कांही खोटे नाही; आणि म्हणूनच हिदुधर्म व नीतिशास्त्र यांच्या मूलतत्त्वांची ज्यांस ओळख करून घ्यावयाची असेल त्यांनी या अपूर्व ग्रंथाचे प्रथम अध्ययन करावे असे आमचे त्यांस सविनय पण आग्रहपूर्वक सांगणे आहे. कारण सांख्य, न्याय, मीमांसा, उपनिषदे, वेदान्त वगैरे धराक्षरसृष्टीचा व क्षेत्र-क्षेत्रज्ञज्ञानाचा विचार करणारी प्राचीन शास्त्रे तत्काली शक्य तेवढ्या पूर्णावस्थेस आल्यावर वैदिक धर्मास ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान व कर्मयोगपर असे जे अखेर स्वरूप आले, व हल्ली प्रचलित असलेल्या वैदिक धर्माचे जे मूल आहे, तेच गीतेत प्रतिपादिलेले असल्यामुळे, संक्षेपाने पण निःसंदिग्धरीतीने सांप्रतच्या हिदुधर्माची तत्वे समजावून देणारा गीतेसारखा दुसरा ग्रंथच संस्कृत वाङ्मयांत नाही म्हटले तरी चालेल.

गीतारहस्यांतील विवेचनाचा सामान्य रोख यावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. गीतेवर पहिल्या टीका कर्मयोगपर असाव्या असे गीतेवरील शांकर-भाष्याच्या तिसरे अध्यायाचे आरंभी या टीकाकारांच्या अभिप्रायांचा जो उल्लेख आहे त्यावरून दिसून येत. या टीका आतां उपलब्ध नाहीत; म्हणून गीतेचे कर्म-योगपर व तुलनात्मक हे पहिलेच विवेचन आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. यांत कांही श्लोकांचे अर्थ हल्लींच्या टीकांतून दिलेल्या अर्थाहून भिन्न असून, मराठीत पूर्वी कोठेच सविस्तर वर्णिले नाहीत असे दुसरे पुष्कळ विषयहि सागावे लागले आहेत. हे विषय व त्यांची उपपत्ति संक्षेपानेच पण होईल तितक्या स्पष्ट व सुबोधरीतीने सांगण्याचा आम्ही प्रयत्न केला आहे; आणि द्विरुक्ति झाली तरीहि त्याची पर्वा न ठेवितां ज्या शब्दांचे अर्थ मराठीत अद्याप रुढ झालेले नाहीत त्यांचे पर्याय-शब्द त्यांना जोडूनच पुष्कळ ठिकाणीं मुद्दाम दिलेले असून, शिवाय या विषयांतील प्रमुख प्रमुख सिद्धान्त जागोजाग सारांशरूपाने उपपादनापासून निराळे काढून दाख-

विले आहेत. तथापि शास्त्रीय व गहन विषयांची चर्चा थोडक्या शब्दांनीं करणे नेहमींच कठिण असून, या विषयांची मराठी परिभाषाहि अद्याप कायम झालेली नाही; म्हणून भ्रमाने, नजरचुकीने, किंवा अन्य कारणांनीं, आमच्या या नवीन तऱ्हेच्या विवेचनांत काटिन्व, दुर्बोधता, अपुरेपणा किंवा दुसरे दोषहि रहाण्याचा संभव आहे हे आम्ही जाणून आहो. परंतु भगवद्गीता वाचकांस अपरिचित आहे असे नाही. गीता पुष्कळांच्या नित्यपाठांतली असून तिचे शास्त्रीयदृष्ट्या अध्ययन केलेले व करणारेहि पुष्कळ लोक आहेत. यासाठी अशा अधिकारी पुरुषांस आमची अशी विनंति आहे कीं, त्यांच्या हातांत हा ग्रंथ पडून त्यांत वरीलप्रकारचे कांहीं दोष त्यांचे नजरेस आल्यास त्यांनीं ते मेहेरबानीने आम्हांस कळवावे, म्हणजे त्यांचा विचार करून या ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति काढण्याचा प्रसंग आल्यास त्यांत योग्य ती दुरुस्ती करण्यांत येईल. आमचा कांहीं विशिष्ट संप्रदाय असून तत्सिद्धयर्थ आम्ही गीतेचा एक प्रकारचा विशिष्ट अर्थ करितो अशी कित्येकांची समजूत होण्याचा संभव आहे. यासाठी येथे एवढे सांगितले पाहिजे कीं, गीतारहस्य हा ग्रंथ कोणत्याहि विशिष्ट व्यक्तीस किंवा संप्रदायास उद्देशून लिहिलेला नाही. आमच्या बुद्धीप्रमाणे गीतेच्या संस्कृत श्लोकाचा जो सरळ अर्थ होतो तो आम्ही दिला आहे. असा सरळ अर्थ केल्याने,—आणि हल्लीं संस्कृताचा बराच प्रसार झाला असल्यामुळे अर्थ सरळ आहे कीं नाही हे पुष्कळांस सहज कळण्यासारखे आहे,—त्यांत जर कांहीं सांप्रदायिकपणा येईल तर तो गीतेचा आहे, आमचा नव्हे. “मला दोनचार मार्ग सांगून घोटाल्यांत न पाडितां, त्यांपैकी जो श्रेयस्कर असेल तो एकच निश्चयेंकरून सांगा” (गी. ३. २; ५. १) असा अर्जुनाचा भगवंतांस स्पष्ट प्रश्न असल्यामुळे, गीतेत कांहीं तरी एकच विशिष्ट मत प्रतिपाद्य असले पाहिजे हे उघड आहे (गी. २. ३१); व ते कोणते हे मूळ गीतेचाच अर्थ करून निराग्रहबुद्धीने आम्हांस पहावयाचे आहे; प्रथम कांहीं तरी मत कायम करून, त्याला गीता जुळत नाही म्हणून गीतार्थाची ओढाताण करावयाची नाही. सारांश, गीतेचे खरोखरच जे रहस्य आहे,—मग ते कोणत्याहि संप्रदायाचे अगर पंथाचे असो,—त्याचा गीताभक्तांत प्रसार करून भगवंतांनींच अखेर म्हटल्याप्रमाणे हा ज्ञानयज्ञ करण्यास आम्ही प्रवृत्त झालो आहो; व आम्हांस अशी उमेद आहे कीं, त्याच्या अव्यंगता-सिद्धयर्थ वर मागितलेली ज्ञानभिक्षा आमचे देशबंधु व धर्मबंधु आम्हांस मोठ्या आनंदाने घालतील.

प्राचीन टीकाकारांनीं प्रतिपादिलेलें गीतेचें तात्पर्य आणि आमच्या मता-प्रमाणें गीतेचें रहस्य यांत भेद कां पडतो याची कारणे गीतारहस्यांत सविस्तर सांगितली आहेत. परंतु गीता-तात्पर्यासंबंधानें जरी याप्रमाणें मतभेद असला तरी

गीतेवर जीं अनेक भाष्यें व टीका आहेत, किंवा पूर्वी अगर अलीकडे गीतेचीं प्राकृ-
तांत जी भाषांतरे झालीं आहेत त्यांचें प्रस्तुत ग्रंथ लिहितांना इतर बाबतीत नेहमींच
प्रसंगानुसार थोडेबहुत सहाय्य झालेलें असल्यामुळें त्या सर्वांचे आम्ही अत्यंत ऋणी
आहोंत, हें येथें सांगणें अवश्य आहे. आणि तसेंच ज्या पाश्चिमात्य पंडितांच्या
ग्रंथांतील सिद्धान्तांचा जागोजाग उल्लेख केलेला आहे त्यांचेहि आभार मानिले
पाहिजेत. किंबहुना या सर्व ग्रंथांच्या मदतीखेरीज प्रस्तुतचा ग्रंथ लिहितां आला
असता कीं नाहीं याची वानवाच असल्यानें या प्रस्तावनेच्या आरंभी “संतांची
उच्छिष्टें बोलतो उत्तरे” हें तुकारामबुवांचें वाक्य आम्हीं घातलें आहे. सर्व कालीं
एकसारखेंच लागूं पडणारें म्हणजे त्रिकालाबाधित ज्ञान सांगणाऱ्या गीतेसारख्या
ग्रंथांनं कालभेदानुरूप नवें नवें स्फुरण मनुष्याला प्राप्त व्हावें यांत कांही नवल
नाहीं; कारण अशा व्यापक ग्रंथाचा हा धर्मच असतो. परंतु तेवढ्यानें प्राचीन पंडितांनीं
असल्या ग्रंथांवर जे परिश्रम केलेले असतात ते व्यर्थ होत नाहींत. गीतेची इंग्रजी,
जर्मन वगैरे भाषांतून पाश्चात्य पंडितांनीं जी भाषान्तरे केली आहेत त्यासहि हाच
न्याय लागूं पडतो. हीं भाषांतरे प्रायः गीतेच्या प्राचीन टीकाकारांस अनुसरून
केलेलीं असतात. तथापि कांहीं पाश्चिमात्य पंडितांनीं गीतेचा स्वतंत्ररीत्या अर्थ
लावण्याचीहि खटपट सुरू केली आहे. पण खऱ्या (कर्म—) योगाचें तत्त्व अथवा
वैदिक धार्मिक संप्रदायाचा इतिहास नीट लक्षांत न आल्यामुळें, अथवा बहिरंग-
परीक्षणाकडेच त्यांचा विशेष कल असल्यामुळें, किंवा दुसऱ्या अशाच कारणांनीं,
पाश्चात्य पंडितांचीं ही विवेचनें पुष्कळ अपुरीं व कांहीं कांही स्थळीं तर निःसंशय
भ्रामक व चुकीचीं आहेत. गीतेवरील पाश्चात्य पंडितांच्या या ग्रंथांचा येथें सवि-
स्तर विचार किंवा परीक्षा करण्याचें कारण नाही. त्यांनीं उपस्थित केलेल्या प्रमुख
प्रश्नांसंबंधीं आमचें काय म्हणणें आहे तें या ग्रंथाच्या परिशिष्टप्रकरणांत दिलें
आहे. तथापि अलीकडे आमच्या पहाण्यांत आलेल्या गीतेवरील कांही इंग्रजी
लेखांचा उल्लेख येथें केला पाहिजे. पहिला लेख मि. ब्रुक्स यांचा होय. मि. ब्रुक्स
हे थिआसफिस्ट पंथाचे असून भगवद्गीता कर्मयोगपर आहे असें त्यांनीं आपल्या
गीतेवरील ग्रंथांत निरूपण केलें आहे व आपल्या व्याख्यानांतूनहि हेंच मत ते
प्रतिपादन करित असतात. दुसरा लेख मद्रासचे मि. एस्. राधाकृष्णम् यांचा
असून तो छोटयाशा निबंधरूपानें अमेरिकेंतल्या ‘सर्वराष्ट्रीय नीतिशास्त्रावरील
त्रैमासिकांत’ प्रसिद्ध झाला आहे (जुलै १९११). यांत आत्मस्वातंत्र्य व नीति-
धर्म या दोन विषयांसंबंधानें गीता व कान्ट यांचें साम्य दाखविलें आहे. आम-
च्या मते हें साम्य याहुनहि अधिक व्यापक असून, ग्रीन याची नैतिक उपपत्ति
कान्टपेक्षांहि गीतेशीं अधिक जुळती आहे. पण या दोन्ही प्रश्नांचा खुलासा या

ग्रंथांत केलेला असल्यामुळे त्यांची येथे पुनरुक्ति करीत नाहीं. तसेंच पंडित सीतानाथ तत्त्वभूषण यांचा 'कृष्ण आणि गीता' या नांवाचा एक इंग्रजी ग्रंथहि अलीकडे प्रसिद्ध झाला असून त्यांत सदर पंडितांनीं गीतेवर दिलेली बारा व्याख्याने छापिली आहेत. पण या अगर मि. ब्रुक्स यांच्या व आमच्या प्रतिपादनांत पुष्कळ अंतर आहे हें सदर ग्रंथ वाचिले असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. तथापि वरील लेखांवरून गीतसंबंधानें आमचे विचार अपूर्व नसून गीतेतील कर्मयोगाकडे लोकांचें अधिकाधिक लक्ष लागत चालल्याचें हें सुचिन्ह असल्यामुळे आम्ही या सर्व आधुनिक लेखकांचें येथें अभिनंदन करितों.

हा ग्रंथ मन्दलेस लिहून झाला खरा; पण तो शिसपेन्सिलीनें लिहिलेला असून त्यांत बऱ्याच ठिकाणीं खोडाखोड केलेली व शोध घातलेले होते. म्हणून पुढें तो सरकारांत जाऊन परत आल्यावर त्याची छापण्यासाठीं शुद्ध नकल करणें जरूर होतें; आणि हें काम आमच्यावर पडलें असतें तर ग्रंथ प्रसिद्ध होण्यास आणखी किती महिने लागले असतें कोणास ठाऊक! पण रा. रा. वामन गोपाळ जोशी, नारायण कृष्ण गोगटे, रामकृष्ण दत्तात्रेय पराडकर, रामकृष्ण सदाशिव पिंपुटकर, अप्पाजी विष्णु कुळकर्णी वगैरे गृहस्थांनीं या कामीं हौसेनें मदत करून तें जलदीनें पुरें केलें याबद्दल त्यांचे आभार मानिले पाहिजेत. तसेंच रा. रा. कृष्णाजी प्रभाकर खाडिलकर यांनीं, आणि विशेषेंकरून वेदशास्त्रसंपन्न दीक्षित काशीनाथशास्त्री लेले यांनीं, हे मुद्दाम मुंबईहून येथें येऊन, ग्रंथाची लेखी प्रत वाचण्याची तसदी घेतली आणि बऱ्याच उपयुक्त व मार्मिक सूचना केल्या याबद्दल आम्ही त्यांचे ऋणी आहं. तथापि ग्रंथांतील मतांबद्दलची जबाबदारी सर्वेस्वीं आमची आहे हें विसरता कामा नये. ग्रंथ याप्रमाणें छापण्यास तयार झाला. पण लढाईमुळे कागदाची उणीव पडणार होती. ती मुंबईतील स्वदेशी कागदाच्या गिरणीचे मालक मेसर्स डी. पदमजी आणि सन यांनीं वेळेवर आमच्या मताप्रमाणें चांगला कागद पुरविल्यामुळे दूर झाली, व गीतेचा ग्रंथ चांगल्या स्वदेशी कागदावर छपावयास मिळाला. तथापि ग्रंथ छापतांना तो अजमासाबाहेर वाढल्यामुळे पुनः कागदाची उणीव पडली; व ती पुण्यांतील रे पेपर मिलच्या मालकांनीं भरून काढिली नसती तर आणखी कांहीं महिने ग्रंथ प्रसिद्ध होण्याची वाचकांस वाट पहावी लागली असती. म्हणून वरील दोन्ही गिरण्यांचे मालक यांचे आम्हींच नव्हे तर वाचकांनींहि आभार मानिले पाहिजेत. शेवटीं प्रुफे तपासण्याचें काम राहिलें. हें रा. रा. रामकृष्ण दत्तात्रेय पराडकर, रा. रा. रामकृष्ण सदाशिव पिंपुटकर आणि रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत यांनीं पत्करिलें. त्यांतहि जागोजाग आटेऱे इतर ग्रंथांचे उल्लेख बरोबर आहेत कीं नाहींत हें तपासण्याचें व कोठें कं

व्यंग राहिले असल्यास ते दाखविण्याचें काम रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत यांनीं एकव्यांनींच केलेले आहे. अर्थात् याच्या मदतीखेरीज हा ग्रंथ इतक्या लवकर केवळ आमच्या हातूनच प्रसिद्ध होणें शक्य नव्हतें. म्हणून या सर्वांचे मनःपूर्वक येथें आभार मानिले पाहिजेत. सरतेशेवटीं चित्रशाळा छापखान्याचे मालक यांनीं हें काम काळजीनें व शक्य तेवढें लवकर छापून देण्याचें पत्करून त्याप्रमाणें तडीस नेल्याबद्दल त्यांचेहि आभार मानणें जरूर आहे. शेतांत पीक आलें तरी त्याचें अन्न तयार होऊन खाणाराच्या मुखांत पडेपर्यंत अनेक लोकांच्या साहाय्याची जशी अपेक्षा लागत्ये तद्वतच कांहीं अंशीं ग्रंथकाराची—निदानपक्षां आमची तरी—स्थिति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. म्हणून वरील प्रकारें आम्हांस साहाय्य करणाऱ्या सर्व लोकांचे—त्यांचीं नांवें वर आलेलीं असोत वा नसोत—आम्ही पुनः एकवार आभार मानून ही प्रस्तावना संपवितों.

प्रस्तावना संपली. आतां ज्या विषयाच्या विचारांत आज पुष्कळ वर्षे घाल-
विलीं व ज्याच्या नित्य सहवासानें व चिंतनानें मनाचें समाधान होऊन आनंद
होत गेला, तो विषय ग्रंथरूपानें हातानिराळा होणार म्हणून वाईट वाटत असलें
तरी हे विचार—साधल्यास सव्याज, नाहीपेक्षां निदान जसेच्या तसे—पुढील पिढी-
तील लोकांस देण्यासाठींच आम्हांस प्राप्त झाले असल्यामुळें, वैदिक धर्मातील राज-
गुह्याचा हा परीस “उत्तिष्ठत ! जाग्रत ! प्राप्य वरान्निबोधत !”—उठा ! जागे
व्हा ! आणि (भगवंतांनीं दिलेले) हे वर समजून घ्या !—या कठोपनिषदांतील मंत्रानें
(कठ. ३.१४) प्रेमोदकपूर्वक आम्ही होतकरू वाचकांच्या हवालीं करितों. यांतच
कर्माकर्माचें सर्व बीज आहे; आणि या धर्माचें स्वल्पाचरणहि मोठ्या
संकटातून सोडवितें, असें खुद्द भगवंतांचेंच निश्चयपूर्वक आश्वासन आहे.
यापेक्षां आणखी जास्त काय पाहिजे ? “केल्याविण कांहीं हात नाहीं”
हा सृष्टीचा नियम लक्षांत आणून तुम्ही मात्र निष्कामबुद्धीनें कतें व्हा म्हणजे
झालें. निव्वळ स्वार्थपरायण बुद्धीनें संसार करून थकल्याभागल्या लोकांच्या
कालक्रमणार्थ, किंवा संसार सोडून देण्याची तयारी म्हणूनहि, गीता सांगितलेली
नसून संसारच मोक्षदृष्ट्या कसा केला पाहिजे व मनुष्यमात्राचें संसारांतलें खरें
कर्तव्य काय याचा तात्त्विकदृष्ट्या उपदेश करण्यासाठीं गीताशास्त्राची प्रवृत्ति
झालेली आहे. म्हणून पूर्वे वयांतच गृहस्थाश्रमाचें किंवा संसाराचें हें प्राचीन शास्त्र
जितक्या लवकर समजून घेणें शक्य असेल तितक्या लवकर प्रत्येकानें समजून
घेतल्याखेरीज राहूं नये, एवढीच आमची शेवटीं विनंति आहे.

गीतारहस्य (पूर्वार्ध)

प्रथम मुद्रणाची प्रस्तावना.

गीतारहस्याचें हें दोन भागांत प्रथम मुद्रण आहे. या भागास टाईप जरा बारीक वापरला असून कागद चांगला पण पातळ आणि लहान आकाराचा वापरला आहे. त्यामुळें पुस्तक आटपशीर व वजनानेंहि हलकें झालें आहे. तथापि पूर्वी छापलेल्या चार मुद्रित आवृत्तींशीं सर्व प्रकारें साम्य ठेवण्यासाठीं हें पुस्तकहि पूर्वीप्रमाणेंच ओळीला ओळ पृष्ठांला पृष्ठ कायम राखून छापलें आहे. यांत अखेरच्या मुद्रणांत केलेल्या सर्व दुरुस्त्यां आलेल्या आहेत. दोन वर्षांमागे गीता-रहस्यांतील गीतेचें भाषांतर रहस्य-संजीवन या नांवाखालीं निराळें छापल्यानंतर रहस्य-विवेचनाचा निबंध स्वतंत्र पुस्तक रुपानें छापणें क्रमप्राप्तच होतें, हें वाचकांस सांगावयास नको.

गीतारहस्य पृ. ५०८ मधील उल्लेखाप्रमाणें ७४५ श्लोकांची व चोवीस अध्यायांची एक भगवद्गीता १९१७ सालीं मद्रासेस प्रसिद्ध झाली आहे पण ही मूळ गीता नसून ७०० श्लोकी व अठरा अध्यायी मूळ गीतेसच कोणी तरी हें सांप्रदायिक स्वरूप दिलें असावें व गीतेंत ७४५ श्लोक असल्याबद्दलचें महाभारतांतील वचनहि याच संप्रदायातर्फें महाभारतांत घुसडवून देण्यांत आलें असावें असें ग्रंथकाराचें मत आहे.

तृतीय मुद्रणाचा आटपसर आकार कांहीं लोकांस पसंत पडल्यामुळें त्यांचें सोईसाठीं तशा आकाराचें पुस्तक उपलब्ध असावें म्हणून हें मुद्रण ह्या आकारांत काढलें आहे.

पुणें ता. १ जानेवरी १९२६.

प्रकाशक.



लोकमान्य टिळक यांच्या हात्या हाताच्या हस्तरेषा.
श्री न्यू माई प्रेस, कोट, मुंबई.

Copyright.]_



लोकमान्य टिळक यांच्या उजव्या हाताच्या हस्तरेषा.

[Copyright.]

गीतारहस्याची सामान्य अनुक्रमणिका.

विषय	पृष्ठें.
मुखपृष्ठ व अर्पणपत्रिका...	१—३
प्रस्तावना ...	५—१६
गीतारहस्याची सामान्य अनुक्रमणिका ...	१७
गीतारहस्यांतील विषयांची प्रकरणशः अनुक्रमणिका ...	१९—२८
संक्षिप्त चिन्हांचा खुलासा वर्गरे ...	२९—३१
गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र...	१—५०४
गीतेचें बहिरंगपरीक्षण ...	५०५—५८८

गीतारहस्यांतील विषयांची प्रकरणशः अनुक्रमणिका.



प्रकरण पहिलें-विषयप्रवेश.

श्रीमद्भगवद्गीतेची योग्यता—गीतेतील अध्यायपरिसमाप्तिसूचक संकल्प—गीताशब्दार्थ—दुसऱ्या अनेक गीतांचें वर्णन, आणि त्यांचें व योगवासिष्ठादिकांचें गौणत्व—ग्रंथपरीक्षणाचे प्रकार—भगवद्गीतेचे अर्वाचीन बहिरंगपरीक्षक—महामारतकारांनीं सांगितलेले गीतातात्पर्य—प्रस्थानत्रयी व तिजवरील सांप्रदायिक भाष्ये—तदनुरूप गीतातात्पर्ये—श्रीशंकाराचार्य—मधुसूदन—तत्त्वमासि—पैशाचभाष्य—रामानुजाचार्य—मध्वाचार्य—वल्लभाचार्य—निबार्क—श्रीधरस्वामी—ज्ञानेश्वर—सर्वांच्या दृष्टि सांप्रदायिक—सांप्रदायिक दृष्टि सोडून ग्रंथतात्पर्य काढण्याची रीति—सांप्रदायिक दृष्टीनें तिची उपेक्षा—गीतेचा उपक्रमोपसंहार—परस्परविरुद्ध नीतिधर्मांची कचाटी व त्यांत होणारा कर्तव्यधर्ममोह—तन्निवारणार्थ गीतोपदेश...पृ. १—२८.

प्रकरण दुसरें-कर्मजिज्ञासा.

कर्तव्यमूढतेचीं दोन इंग्रजी उदाहरणे—महाभारताचें या दृष्टीनें महत्त्व—अहिंसाधर्म व त्याचे अपवाद—क्षमा व क्षमेचे अपवाद—आमच्या शास्त्रांतील सत्यानृतविवेक—इंग्रजी नीतिशास्त्रांतील विवेकाशी त्याची तुलना—आमच्या शास्त्रकारांच्या दृष्टीचें श्रेष्ठत्व व महत्त्व—प्रतिज्ञापालन व तन्मर्यादा—अस्तेय व तदपवाद—‘मरण्यापेक्षां जगणें श्रेयस्कर’ याचे अपवाद—आत्मसंरक्षण—माता, पिता, गुरु वगैरे पूज्य पुरुषांसंबंधी कर्तव्ये व त्यांचे अपवाद—क्राम, क्रोध व लोभ, यांच्या निग्रहाचें तारतम्य—धैर्यादि गुणांचे प्रसंग व देशकालादि मर्यादा—आचाराचें तारतम्य—धर्माधर्मांचें सूक्ष्मत्व व गीतेची अपूर्वता... ...पृ. २९—५१.

प्रकरण तिसरें-कर्मयोगशास्त्र.

कर्मजिज्ञासेचें महत्त्व, गीतेचा प्रथमाध्याय आणि कर्मयोगशास्त्राची अवश्यकता—कर्म शब्दाचा अर्थनिर्णय—मीमांसकांचा कर्मविभाग—योग शब्दाचा अर्थनिर्णय—गीतेत योग=कर्मयोग, आणि तोच प्रतिपाद्य—कर्माकर्मांचे पर्याय शब्द—शास्त्रीय प्रतिपादनाचे आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक असे तीन

पंथ—हे पंथ होण्याचें कारण—कौंटचें मत—गीतेप्रमाणें अध्यात्मदृष्टि श्रेष्ठ—धर्म शब्दाचे दोन अर्थ, पारलौकिक व व्यावहारिक—चातुर्वर्ण्यादि धर्म-जगाचें धारण करितो म्हणून धर्म—चोदनालक्षण धर्म—धर्माधर्मनिर्णयार्थ सामान्य नियम—‘महाजनो येन गतः स पंथाः’ व त्यांतील दोष—‘अति सर्वत्र वर्जयेत्’ व त्याचा अपुरेपणा—अविरोधानें धर्मनिर्णय—कर्मयोगशास्त्राचें काम ... पृ ५२-७४.

प्रकरण चवथें—आधिभौतिक सुखवाद.

स्वरूपप्रस्ताव—धर्माधर्मनिर्णायक तत्त्वे—चार्वाकाचा निव्वळ स्वार्थ—हॉन्सचा दूरदर्शी स्वार्थ—स्वार्थबुद्धीप्रमाणेंच परोपकारबुद्धिहि नैसर्गिक—याज्ञवल्क्याचा आत्मार्थ—स्वार्थपरार्थोभयवाद ऊर्फ शहाणा स्वार्थ—त्यावरील आक्षेप-परार्थप्रधानपक्ष-पुष्कळांचें पुष्कळ सुख-त्यावरील आक्षेप-पुष्कळांचें पुष्कळ हित कोण व कसे ठरविणार—कर्मापेक्षां कर्त्याच्या बुद्धीचें महत्त्व—परोपकार कां करावा मनुष्यजातीची पूर्णावस्था—श्रेय व प्रेय—सुखदुःखाचें अनित्यत्व व नीति-धर्माचें नित्यत्व.... ... पृ. ७५-९४.

प्रकरण पांचवें—सुखदुःखविवेक.

सुखार्थ प्रत्येकाची प्रवृत्ति—सुखदुःखाचें लक्षण व भेद—सुख स्वतंत्र का दुःखाभावरूप—संन्यासमार्गाचें मत—त्याचें खंडन—गीतेचा सिद्धान्त—सुख व दुःख हे दोन स्वतंत्र भाव—इहलोकी प्राप्त होणारे सुखदुःखविपर्यय—संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक—पाश्चिमात्य सुखाधिक्यवाद—मनुष्य आत्महत्या करित नाही एवढ्यावरून संसाराचें सुखमयत्व सिद्ध होत नाही—सुखेच्छेची अनावर वाढ—सुखेच्छा सुखोपभोगांनै तृप्त होण्याची अशक्यता—म्हणून संसारांत दुःखाधिक्य—तदनुकूल आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त—शोपेनहौएरचें मत—असंतोषाचा उपयोग—त्याचे दुष्परिणाम टाळण्याचा उपाय—सुखदुःखानुभवाची आत्मवशता, व फलाशेचें लक्षण—फलाशात्यागानेंच दुःखनिवारण होतें म्हणून कर्मत्यागनिषेध—इंद्रियनिग्रहाची मर्यादा—कर्मयोगाची चतुःसूत्री—शारीरिक म्हणजे आधिभौतिक सुखाचें पशुधर्मत्व—आत्मप्रसादज म्हणजे आध्यात्मिक सुखाचें श्रेष्ठत्व व नित्यत्व—या दोन्ही सुखांची जोड हेंच कर्मयोगदृष्ट्या परमसाध्य—विषयोपभोगसुख अनित्य व परमसाध्य होण्यास अयोग्य—आधिभौतिक सुखवादाची अपूर्तता... ... पृ. ९५-१२१.

प्रकरण सहावें—आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार.

पाश्चिमात्य सदसद्विवेकदेवतापक्ष—तत्सदृश मनोदेवतेसंबंधानें आमच्या ग्रंथांतील वचनें—आधिदैवतपक्षावर आधिभौतिकपक्षाचे आक्षेप—संयय व अभ्यास यामुळे कार्याकार्यनिर्णय लवकर होतो—सदसद्विवेक ही निराळी शक्ति नाही—अध्यात्मपक्षाचे आक्षेप—मनुष्यदेहाचा बडा कारखाना—कर्मेन्द्रिये व ज्ञानेन्द्रिये यांचें व्यापार—मन व बुद्धि यांचीं पृथक् पृथक् कामे—व्यवसायात्मक व वासनात्मक बुद्धि यांजमधील भेद व संबंध—व्यवसायात्मक बुद्धि एकच पण सात्त्विकादि भेदानें तीन प्रकारची—सदसद्विवेक बुद्धि त्यांतच येत्ये, निराळी नाही—क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व क्षराक्षरविचार यांचें स्वरूप व कर्मयोगाशी संबंध—क्षेत्रज्ञशब्दार्थ—क्षेत्रज्ञाचें म्हणजे आत्म्याचें अस्तित्व—क्षराक्षरविचाराची प्रस्तावना. पृ. १२२-१४६.

प्रकरण सातवें—कापिलसांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार.

क्षराक्षरविचार करणारीं शास्त्रे—काणादांचा परमाणुवाद—कापिलसांख्य—सांख्यशब्दार्थ—कापिलसांख्यावरील ग्रंथ—सत्कार्यवाद—जगाचें मूल द्रव्य किंवा प्रकृति एकच—सत्त्व, रज व तम हे तिचे तीन गुण—त्रिगुणाची साम्यावस्था व अन्योन्य लटपटीनें नाना पदार्थांची उत्पत्ति—प्रकृति अव्यक्त, अखंड, एकजिनसी व अचेतन—अव्यक्तापासून व्यक्त—प्रकृतीपासूनच मन व बुद्धि—हेकेलचें जडाद्वैत व आत्म्याची प्रकृतीपासून उत्पत्ति सांख्यशास्त्रास मान्य नाही—प्रकृति व पुरुष ही दोन स्वतंत्र तत्त्वे—पैकी पुरुष अकर्ता, निर्गुण व उदासीन असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें—दोहोंच्या संयोगानें सृष्टीचा पसारा—प्रकृति व पुरुष यांमधील भेद ओळखिल्यानें कैवल्याची म्हणजे मोक्षाची प्राप्ति—मोक्ष कोणाचा, प्रकृतीचा का पुरुषाचा—सांख्यांचे असंख्य, व वेदान्त्यांचा एक पुरुष—त्रिगुणातांतावस्था—सांख्यांच्या व तत्सदृश गीतेच्या सिद्धान्तांतील भेद.पृ. १४७-१६५.

प्रकरण आठवें—अवस्थांची उभारणी व संहारणी.

प्रकृतीचा पसारा—ज्ञानविज्ञानलक्षण—निरनिराळे सृष्ट्युत्पत्तिक्रम व त्यांचा अखेरची एकवाक्यता—अर्वाचीन उत्क्रांतिवादाचें स्वरूप आणि सांख्यांच्या गुणोत्कर्षतत्त्वाशीं त्याचें सादृश्य—गुणोत्कर्षाचें किंवा गुणपरिणामवादाचें निरूपण—प्रकृतीपासून प्रथम व्यवसायात्मक बुद्धीची व पुढें अहंकाराची उत्पत्ति—त्यांचे त्रिघात अनंत भेद—अहंकारापासून पुढें सेंद्रिय सृष्टीतील मनासह अकरा व निर्दि-

द्रिय सृष्टीतील तन्मात्ररूपी पांच तत्त्वे यांची उत्पत्ति—तन्मात्रे पांचव कां व सूक्ष्मे द्रिये अंकराच कां याचें कारण—सूक्ष्म सृष्टीपासून स्थूल विशेष—पंचवीस तत्त्वांचा ब्रह्मांडवृक्ष—अनुगतिंतील ब्रह्मवृक्ष व गीतंतील अश्वत्थवृक्ष—पंचवीस तत्त्वांचें वर्गीकरण करण्याच्या सांख्य व वेदान्ती यांच्या भिन्न तन्हा—त्यांचें कोष्टक—स्थूल पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीबद्दलचा वेदान्तप्रंथांतून वर्णिलेला क्रम—आणि पुढें पंचीकरणाने सर्वे स्थूल पदार्थ—उपनिषदांतील त्रिवृत्करणाशी त्याची तुलना—सजीव सृष्टि व लिंगशरीर—वेदान्तांतील लिंगशरीर व सांख्यांचें लिंगशरीर यांतील भेद—बुद्धीचे भाव व वेदान्तांतील कर्म—प्रलय—उत्पत्तिप्रलयकाल—कल्पयुगमान—ब्रह्मदेवाची दिवसरात्र व त्याचें एकंदर आयुष्य—इतर सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाशीं विरोध व एकवाक्यता.... .. पृ. १६६-१९२.

प्रकरण नववें—अध्यात्म.

प्रकृति व पुरुष या द्वैतावर आक्षेप—दोहोंपलीकडच्याचा विचार करण्याची पद्धत—दोहोंच्याहि पलीकडला एकच परमात्मा किंवा पर पुरुष—प्रकृति (जगत्), पुरुष (जीव) व परमेश्वर ही त्रयी—गीतेंत वर्णिलेले परमेश्वरस्वरूप—व्यक्त किंवा सगुण रूप व त्याचें गौणत्व—अव्यक्त पण मायेनें व्यक्त होणारा—अव्यक्ताचेच सगुण, निर्गुण व सगुणनिर्गुण असे तीन भेद—तत्सदृश उपनिषदांतील वर्णनें—उपनिषदांत उपासनेसाठीं सांगितलेल्या विद्या व प्रतीके—त्रिविध अव्यक्त रूपांत निर्गुणच श्रेष्ठ (पृ. २०८)—वरील सिद्धान्तांची शास्त्रीय उपपत्ति—निर्गुण व सगुण यांचे गहन अर्थ—अमृतत्वाची स्वभावसिद्ध कल्पना—सृष्टिज्ञान कसें व कशाचें होतें—ज्ञानक्रियेचें वर्णन व नामरूपांची व्याख्या—नामरूपांचा देखावा व वस्तुतत्त्व—सत्याची व्याख्या—नामरूपे विनाशी म्हणून असत्य, व वस्तुतत्त्व नित्य म्हणून सत्य—वस्तुतत्त्व तेंच अक्षरब्रह्म व नामरूपे ही माया—सत्य व मिथ्या या शब्दांचे वेदान्तांतील अर्थ—आधिभौतिक शास्त्राची नामरूपात्मकता (पृ. २१८)—विज्ञानवाद वेदान्तास ग्राह्य नाही—मायावादाचें प्राचीनत्व—नामरूपाने आच्छादिलेल्या नित्य ब्रह्माचें व शरीर आत्म्याचें स्वरूप एकच—दोहोंसहि चिद्रूपी कां म्हणतात—ब्रह्मात्मैक्य म्हणजेच 'पिडीं तें ब्रह्मांडीं'—ब्रह्मानंद—मीपणाचें मरण—तुरीयावस्था किंवा निर्विकल्प समाधि—अमृतत्वसीमा व मरणाचें मरण (पृ. २३१)—द्वैतवादाचा उद्भव—गीता व उपनिषदे दोन्ही अद्वैत वेदान्तच प्रतिपादन करितात—सगुण मायेचा निर्गुणांत कसा उद्भव होतो—विवर्तवाद व गुणपरिणामवाद—जगत्, जीव व परमेश्वर यांच्याबद्दलचे अध्यात्मशास्त्राचे संक्षिप्त सिद्धान्त (पृ.

२४१) — ब्रह्माचै सत्यानृतत्वं — अतस्सत् व इतर ब्रह्मनिर्देश — जीव परमेश्वराचा 'अंश' कसा — परमेश्वर दिक्कालानें अमर्यादित (पृ. २४५) अध्यात्मशास्त्राचा शेवटचा सिद्धान्त — देहेन्द्रियांत मुरलेली साम्यबुद्धि — मोक्षस्वरूप व सिद्धावस्थेचें वर्णन (पृ. २४८) — ऋग्वेदांतील नासदीय सूक्ताचें सार्थ विवरण — पूर्वापरप्रकरण-संगति.... ... पृ. १९३ — २९६

प्रकरण दहावें — कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य.

मायासृष्टि व ब्रह्मसृष्टि — देहाचे कोश व कर्माश्रयीभूत लिङ्गशरीर — कर्म, नामरूपे व माया यांचा परस्पर संबंध — कर्माची व मायेची व्याख्या — मायेचें मूळ अगम्य म्हणून माया परतंत्र असली तरी अनादि — मायात्मक प्रकृतीचा पसारा किंवा सृष्टि हेच कर्म — म्हणून कर्महि अनादि — कर्माचा अखंड खटाटोप — परमेश्वर त्यांत हात न घालतां कर्माप्रमाणेंच फल देतो (पृ. २६४) — कर्मबंधाची चि. काटी व प्रवृत्तिस्वातंत्र्यवादाची प्रस्तावना — कर्मविभाग; संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण — 'प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः' — मीमांसकांचा नैष्कर्म्यसिद्धिवाद वेदान्ताला अप्राप्य — कर्मबंधांतून ज्ञानाखेरीज सुटका नाही — ज्ञान शब्दाचा अर्थ — ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास शारीर आत्मा स्वतंत्र आहे (पृ. २७९) — पण कर्म करण्याचीं साधनें त्याजवळ स्वतःचीं नसल्यामुळे तितक्यापुरता परावलंबी — मोक्षप्राप्त्यर्थ आचरिलेले स्वल्प कर्महि फुकट जात नाही — म्हणून केव्हांना केव्हां तरी दीर्घोद्योगानें खास सिद्धि — कर्मक्षयाचें स्वरूप — कर्म सुटत नाहीत, फलाशा सोडा — कर्माचें बंधकत्व मनांत आहे, कर्मात नाही — म्हणून ज्ञान केव्हांहि होवो, त्यापासून मोक्ष हेच फल — तथापि त्यांतले त्यांतहि अंतकाळचें महत्त्व (पृ. २८६) — कर्मकांड व ज्ञानकांड — श्रौतयज्ञ व स्मार्तयज्ञ — कर्मज्ञान गार्हस्थ्यवृत्ति — ज्ञानयुक्त आणि ज्ञानविरहित असे तिचेच दोन प्रकार — त्याप्रमाणें निरनिराळ्या गति — देवयान व पितृयान — कालवाचक का देवतावाचक — तिसरी नरकाची गति — जीवन्मुक्तावस्थेचें वर्णन. ... पृ. २५७ — २९७.

प्रकरण अकरावें — संन्यास व कर्मयोग.

संन्यास व कर्मयोग यांपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता असा अर्जुनाचा प्रश्न — या पंथासारखेच पाश्चिमात्य पंथ — संन्यास व कर्मयोग यांचे पर्याय शब्द — पैकीं संन्यास शब्दाचा अर्थ — कर्मयोग संन्यासमार्गाचें अंग नसून दोन्ही स्वतंत्र — टीकाकारांनीं यासंबंधानें केलेली घालमेल — या दोन मार्गांपैकीं कर्मयोगच श्रेष्ठ असा

गीतेचा स्पष्ट सिद्धान्त—संन्यासमार्गीय टीकाकारांनी केलेला विपर्यास—त्यावर उत्तर—अर्जुनास अज्ञानी मानितां येत नाही (पृ. ३०९)—कर्मयोगच श्रेष्ठ कां याबद्दल गीतेंत सांगितलेलीं कारणे—आचार अनादि कालापासून द्विविध, म्हणून श्रेष्ठत्वाचा निर्णय करण्यास अनुपयोगी—जनकाच्या तीन व गीतेंतील दोन निष्ठा—कर्म बंधक म्हटल्याने सोडावींच असे सिद्ध होत नाही, फलाशा सोडिल्याने निर्वाह होतो—कर्म सोडणें अशक्य—कर्म सोडिलें तर खावयाला देखील मिळणार नाही—ज्ञानोत्तर स्वतःचें कर्तव्य न राहिलें, किंवा वासनाक्षय झाला, तरी कर्म सुटत नाही—म्हणून निःस्वार्थबुद्धीने ज्ञानोत्तरहि कर्म करणे अवश्य—भगवंतांचें व जनकाचें उदाहरण—फलाशात्याग, वैराग्य व कर्मोत्साह (पृ. ३२६)—लोकसंग्रह व त्याचें लक्षण—हेच ब्रह्मज्ञानाचें खरें पर्यवसान—तथापि तो लोकसंग्रहहि चातुर्वर्ण्य-व्यवस्थेप्रमाणे व निष्काम (पृ. ३३४)—स्मृतिग्रंथांत वर्णिलेला चार आश्रमांचा आयुष्यक्रमणाचा मार्ग—गृहस्थाश्रमाचें महत्त्व—भागवतधर्म—भागवन व स्मार्त यांचें मूळचे अर्थ—गीतेंत कर्मयोग म्हणजे भागवतधर्मच प्रतिपाद्य—गीतेंतील कर्मयोग व मीमांसकांचा कर्ममार्ग यांमधील भेद—स्मार्त संन्यास व संन्यास यांतील भेद—दोहोंची एकवाक्यता—मनुस्मृतींतील वैदिक कर्मयोग व भागवत धर्म यांचें प्राचीनत्व—गीतेंतील अध्यायसमाप्ति सूचक संकल्पाचा अर्थ—गीतेची अपूर्वता व प्रस्थानत्रयीच्या तीन भागांची सार्थकता (पृ. ३५०)—संन्यास (सांख्य) व कर्मयोग (योग) या दोन मार्गांतील भेदाभेदाचें कौष्टक्यरूपानें संक्षिप्त निरूपण—आयुष्य-क्रमणाचे निरनिराळे मार्ग—सर्वात कर्मयोगच श्रेष्ठ असा गीतेचा सिद्धान्त—नतप्रति-पादक ईशावास्योपनिषदांतील मंत्र—त्यावरील शांकरभाष्याचा विचार—मनु व इतर स्मृतींतील ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक वचनें. ... पृ. २९८-३६१.

प्रकरण बारावें—सिद्धावस्था व व्यवहार.

समाजाची पूर्णावस्था—पूर्णावस्थेंत सर्वच स्थितप्रज्ञ—नीतीची परमावधि—पाश्चिमात्य स्थितप्रज्ञ—स्थितप्रज्ञाची विधिनियमांपलीकडची स्थिति—कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाचें वर्तन हीच परम नीति—पूर्णावस्थेंतील परमावधीची नीति व लोभी समाजांतील नीति यांमधील भेद—दासबोधांतील उत्तम पुरुषाचें वर्णन—परंतु या भेदानें नीतिधर्माचें नित्यत्व कमी होत नाही (पृ. ३७६)—स्थितप्रज्ञ हे भेद कोणत्या धोरणावर करितां—समाजाचें श्रेय, कल्याण किंवा सर्वभूतहित—तथापि या बाह्य धोरणापेक्षां साम्यबुद्धीच श्रेष्ठ—पुष्कळांचें पुष्कळ हित व साम्यबुद्धि या तत्वांची तुलना—साम्यबुद्धीनें जगांतील वागणूक—परोपकार आणि स्वतःचा

योगक्षेम—आत्मौपम्यबुद्धि—तिचे व्यापकत्व, महत्त्व व उपपत्ति—‘वसुधैव कुटुंब-
कम्’ (पृ. ३८९)—बुद्धि सम झाली तरी पात्रापात्रविचार मुटत नाही—निर्वैर
म्हणजे निष्क्रिय किंवा निष्प्रतिकार नव्हे—जशाम तसें—दुष्टनिग्रह—देशाभिमान
कुलाभिमान इत्यादिकांची उपपत्ति—देशकालमर्यादापरिपालन व आत्मसंरक्षण-
ज्ञानी पुरुषाचें कर्तव्य—लोकसंग्रह व कर्मयोग—त्रिपयसमारोप—स्वार्थ, परार्थ व
परमार्थ. पृ. ३६४-४०३.

प्रकरण तेरावें—भक्तिमार्ग.

निर्गुण ब्रह्मस्वरूपाची सामान्य अल्प बुद्धीच्या मनुष्यास दुर्बोधता—ज्ञान-
प्राप्तीची साधनें, श्रद्धा व बुद्धि—देहांची परस्परापेक्षा—श्रद्धेनें व्यवहारसिद्धि—
श्रद्धेनें परमेश्वराचें ज्ञान झाले तरी निर्वाह लागत नाही—तें मनांत उतरण्यास निर-
तिशय व निहंतुक प्रेमानें परमेश्वराचें चितन करावें लागतें—याचेंच नांव भक्ति—स-
गुण अव्यक्ताचें चितन कष्टमय व दुर्घट—म्हणून उपासनेम प्रत्यक्ष वस्तु पाहिजे—
ज्ञानमार्ग व भक्तिमार्ग परिणामी एकच—तथापि ज्ञानाप्रमाणें भक्ति ही निष्ठा होऊं
शकत नाही—परमेश्वराचें भक्तीसाठीं घेतलेलें प्रेममग्न्य व प्रत्यक्ष रूप—प्रतीक-
शब्दार्थ—राजविद्या व राजगुह्य या शब्दांचे अर्थ—गीतेतील प्रेमळपणा (पृ.
४९६)—परमेश्वराच्या अनेक विभूतींपैकी कोणतेंहि प्रतीक होईल—अनेकांचीं
अनेक प्रतीके व त्यापासून होणारा अनर्थ—तो टाळण्याचा मार्ग—प्रतीक व प्रतीका-
संबंधी भावना यांमधील भेद—प्रतीक कोणतेंहि असो, भावनेप्रमाणें फल—निर-
निराळ्या देवतांची उपासना—त्यांतहि फलदाता एकच परमेश्वर, देवता नव्हे—
कोणत्याहि देवतेस भजा, तें परमेश्वराचेंच अविधिपूर्वक भजन होतें—या दृष्टीनें
गीतेतील भक्तिमार्गाचें श्रेष्ठत्व—श्रद्धा व प्रेम यांची शुद्धाशुद्धता—क्रमशः उद्योगानें
सुधारणा व अनेक जन्मांअंती सिद्धि—ज्याला ना श्रद्धा ना बुद्धि तो बुडाला—बुद्धीनें
व भक्तीनें अखेर एकच अद्वैतब्रह्मज्ञान प्राप्त होतें (पृ. ४२७)—कर्मविपाकप्रक्रियेतील व
अध्यात्मांतील सर्व सिद्धान्त भक्तिमार्गातहि कायम रहातात—उदाहरणार्थ
गीतेतील जीव व परमेश्वर यांचें स्वरूप—तथापि या सिद्धान्तांत कधीं कधीं शब्द-
भेद होतो—उदाहरणार्थ कर्म म्हणजे आतां परमेश्वरच झाला—ब्रह्मार्पण व कृष्णा-
र्पण—तथापि अर्थाचा अनर्थ होत असेल तर शब्दभेदहि करीत नाहीत—गीता-
धर्मांत घातलेली श्रद्धा व ज्ञान यांची जोड—भक्तिमार्गांत संन्यासधर्माची अपेक्षा
नाहीं—भक्तीचा व कर्माचा विरोध नाही—भगवद्भक्त व लोकसंग्रह—स्वकर्मानेंच
भगवंतांचें यजनपूजन—ज्ञानमार्ग त्रैवर्णिक तर भक्तिमार्ग श्रीशुद्धादि सर्वास मो-

कळा—अंतर्कालीहि परमेश्वरास अनन्य भावानें शरण गेल्यानें मुक्ति—गीतेतील धर्माचें इतर सर्व धर्मापेक्षां श्रेष्ठत्व.पृ. ४०४-४३९.

प्रकरण चवदावें—गीताध्यायसंगति

विषयप्रतिपादनाच्या दोन पद्धति—शास्त्रीय व संवादात्मक—संवादात्मक पद्धतीतील दोष व गुण—गीतेचा प्रारंभ—प्रथमाध्याय—द्वितीयाध्यायांत 'सांख्य' आणि 'योग' या दोन मार्गापासूनच सुरुवात—तीन, चार व पांच या अध्यायांतील कर्मयोगाचें विवेचन—कर्मापेक्षां साम्यबुद्धि श्रेष्ठ—कर्म सुटणें अशक्य—सांख्य-निष्ठेपेक्षां कर्मयोग श्रेयस्कर—साम्यबुद्धिप्राप्त्यर्थें इंद्रियनिग्रहाची अवश्यकता—सहाव्या अध्यायांतील इंद्रियनिग्रहाचें साधन—कर्म, भक्ति व ज्ञान असे गीतेचे तीन स्वतंत्र विभाग करणें योग्य नाहीं—ज्ञान व भक्ति हीं कर्मयोगांतील साम्यबुद्धीचीं साधनें होत—म्हणून त्वं तत् असि अशाहि षडध्यायी होत नाहींत—सातव्या अध्यायापासून बाराव्यापर्यंत ज्ञानविज्ञानाचें विवेचन कर्मयोगसिद्ध्यर्थच आहे, स्वतंत्र नव्हे—सातपासून बारा अध्यायांचें तात्पर्य—या अध्यायांतून हि भक्ति व ज्ञान ही गीतेंत पृथक् वर्णिलेली नसून एकमेकांत गुंफलेली आहेत, व त्यांस ज्ञान-विज्ञान हें एकच नांव दिलेलें आहे—तेरापासून सतराव्या अध्यायापर्यंतचा सारांश—अठराव्यांतील उपसंहार कर्मयोगपरच आहे—म्हणून उपक्रमोपसंहारादि मीमांसाकांच्या दृष्टीनें गीतेंत कर्मयोगच प्रतिपाद्य ठरतो—चतुर्विध पुरुषार्थ—अर्थ व काम धर्मानुसारी पाहिजेत—पण मोक्षाचा व धर्माचा विरोध नाहीं—गीतेचा संन्यासपर अर्थ कसा केला—सांख्य+निष्काम कर्म—कर्मयोग—गीतेंत नाहीं काय?—तथापि शेवटीं कर्मयोगच प्रतिपाद्य—संन्यासमार्गीयांस विनंति. ...पृ. ४४०-४६७.

प्रकरण पंधरावें—उपसंहार.

कर्मयोगशास्त्र व आचारसंग्रह यांतील भेद—वेदान्तानें नीतिशास्त्राची उपपत्ति लागत नाहीं अशी चुकीची समजूत—गीता तीच उपपत्ति सांगत आहे—गीताधर्माचें केवळ नीतिदृष्ट्या विवेचन—कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ—नकुलोपाख्यान—तत्सदृश ख्रिस्ती व बौद्ध सिद्धान्त—'पुष्कळांचें पुष्कळ हित, व 'मनोदैवत' या दोन पाश्चिमात्य पक्षांशीं गीतेतील साम्यबुद्धीची तुलना—पाश्चिमात्य आध्यात्मिक पक्षाशीं गीतेतील उपपत्तीचें साम्य—कान्ट व ग्रीन यांचे सिद्धान्त—वेदान्त व नीति (पृ. ४८२)—नीतिशास्त्रांत निरनिराळे पंथ होण्याचें कारण, पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल मतभेद—गीतेच्या आध्यात्मिक उपपादनांतील महत्त्वाचा विशेष—मोक्ष,

नीतिधर्म व व्यवहार यांची एकवाक्यता—ख्रिस्ती संन्यासमार्ग—सुखहेतुक पाश्चिमात्य कर्ममार्ग—त्याची गीतेच्या कर्ममार्गाशी तुलना—चातुर्वर्ण्यव्यवस्था व नीतिधर्म यांतील भेद—दुःखनिवारक पाश्चिमात्य कर्ममार्ग व निष्काम गीताधर्म (पृ. ४९४)—कर्मयोगाचा कलियुगांतील संक्षिप्त इतिहास—जैन व बौद्ध यांचे—शंकराचार्याचे संन्यासी—मुसलमानी राज्य—भगवद्भक्त, संतमंडळ व रामदास—गीताधर्माचा जिवंतपणा—गीताधर्माची अभयता, नित्यता व समता,—देवास प्रार्थना.... पृ. ४६८-५०४.

परिशिष्टप्रकरण—गीतेचें बाह्यरंगपरीक्षण.

गीता महाभारतांत योग्य करण्यासाठी योग्य स्थळी आली आहे; प्रक्षिप्त नव्हे.—भाग १ गीता व महाभारत यांचें कर्तृत्व—गीतेचें प्रस्तुतचें स्वरूप—महाभारताचें प्रस्तुतचें स्वरूप—महाभारतांत आलेले गीतेबद्दलचे सात उल्लेख—दोहोंमधील एकसारखे श्लोक व भाषासादृश्य—तसेंच अर्थसादृश्य—यावरून गीता व महाभारत हीं दोन्ही एकाच ग्रंथकाराची आहेत असे सिद्ध होतें—भाग २. गीता व उपनिषदे यांची तुलना—शब्दसादृश्य व अर्थसादृश्य—गीतेतील अध्यात्मज्ञान उपनिषदांतलेंच आहे—उपनिषदांतील व गीतेतील माया-वाद—उपनिषदांपेक्षां गीतेतील विशेष—सांख्यज्ञान व वेदान्त यांची एकवाक्यता—व्यक्तोपासना किंवा भक्तिमार्ग—परंतु कर्मयोगमार्गाचें प्रतिपादन हा सर्वांत महत्त्वाचा विशेष—गीतेतील इंद्रियनिग्रहायें सांगितलेला योग, पातंजलयोग व उपनिषदे.—भाग ३. गीता व ब्रह्मसूत्र यांची पूर्वापरता—गीतेंत ब्रह्म-पुत्रांचा स्पष्ट उल्लेख—ब्रह्मसूत्रांत 'स्मृति' या शब्दानें गीतेचा अनेकवार उल्लेख—दोन्ही ग्रंथांचा पौर्वापर्यविचार—ब्रह्मसूत्रें हल्लींच्या गीतेच्या समकालीन किंवा पूर्वीची आहेत, मागाहूनचीं नाहींत,—गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख येण्याचें एक सबळ कारण.—भाग. ४. भागवतधर्माचा हृदय व गीता—गीतेतील भक्तिमार्ग वेदान्त, सांख्य व योग यांस धरून आहे—वेदान्ताचीं मते गीतेंत मागाहून घातलेलीं नाहींत—वैदिक धर्माचें अत्यंत प्राचीन स्वरूप कर्मप्रधान—तदनंतर ज्ञानाचा म्हणजे वेदान्त, सांख्य व वैराग्य यांचा प्रादुर्भाव—दोहोंची एकवाक्यता प्राचीन कालीच झालेली—पुढें भक्तीचा उद्भव—म्हणून भक्तीची पूर्वाक्त मार्गाशी पाहिल्या-पासूनच एकवाक्यता करण्याची आवश्यकता—हेंच भागवतधर्माचें अतएव गीतेचें हि धोरण—गीतेतील ज्ञानकर्मसमुच्चय उपनिषदांतला, पण भक्तीची जोड अधिक—भागवतधर्मावरील प्राचीन ग्रंथ, गीता व नारायणयोगोपाख्यान—श्रीकृष्णाचा व

सात्वत किंवा भागवत धर्माच्या उदयाचा काल एकच—बुद्धापूर्वी सुमारे सात आठशे म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी पंधराशे वर्षे—असे मानण्याचे कारण—न मानिल्यास होणारी अनवस्था—भागवतधर्माचे मूळ स्वरूप नैष्कर्म्यपर, नंतर भक्तिपर आणि शेवटी विशिष्टाद्वैतपर—मूळ गीता ख्रिस्तापूर्वी सुमारे नऊशे वर्षांची.—भाग ५. **हल्लींच्या गीतेचा काल**—हल्लींचे महाभारत व हल्लींची गीता यांचा काल एकच—पैकी हल्लींचे महाभारत भासाच्या, अश्वघोषाच्या, आश्वलायनाच्या, अलेक्झांडरच्या, व मेघादिगणनेच्या पूर्वीचे पण बुद्धानंतरचे—म्हणून शकापूर्वी सुमारे पांचशे वर्षांचे—हल्लींची गीता कालिदास, बाणभट्ट, भासकवि, पुराणे व बौधायन यांच्या आणि बौद्ध धर्मातील महायान पंथाच्याहि पूर्वीची अर्थात शकापूर्वी पांचशे वर्षांची.—भाग ६. **गीता व बौद्ध ग्रंथ**—गीतेतील स्थितप्रज्ञाच्या व बौद्ध अर्हताच्या वर्णनांमधले साम्य—बौद्धधर्माचे स्वरूप व तत्पूर्वीच्या ब्राह्मणधर्मापासून त्याची उत्पत्ति—उपनिषदांतील आत्मवाद सोडून देऊन केवळ निवृत्तिपर आचाराचाच बुद्धाने स्वीकार केला आहे—या आचाराची बुद्धमतांप्रमाणे दृश्य कारणे, किंवा चार आर्थ सत्ये—बौद्ध गार्हस्थ्यधर्म व वैदिक स्मार्तधर्म यांतील साम्य—हे सर्व विचार मूळ वैदिक धर्मातलेच—तथापि महाभारत व गीता यांबद्दल पृथक् विचार करण्याचे कारण—मूळ अनात्मवादी निवृत्तिपर धर्मापासूनच पुढील भक्तिपर बौद्धधर्म निघण्याचा असंभव—महायान पंथाची उत्पत्ति—त्यांतील प्रवृत्तिपर भक्तिधर्म गीतेपासूनच घेतलेला आहे असे मानण्यास प्रमाणे—व त्यांवरून होणारा गीतेचा कालनिर्णय.—भाग ७. **गीता व ख्रिस्ती बायबल**—ख्रिस्ती धर्मातून गीतेत कोणतेहि तत्त्व घेण्याचा असंभव—यहुदी धर्मातून ख्रिस्ती धर्म स्वतंत्ररीत्या हळू हळू निघालेला नाही—तो कशामुळे उद्भवला याबद्दल जुन्या ख्रिस्ती पंडितांचीं मते—एसीन पंथ व ग्रीक तत्त्वज्ञान—बौद्ध धर्माचे ख्रिस्ती धर्माशी असलेले विलक्षण साम्य—पैकी बौद्ध धर्माचे प्राचीनत्व निःसंशय—बौद्ध यतींचा यहुदी लोकांच्या देशांत प्राचीन काली प्रवेश झाला होता याचा पुरावा—म्हणून ख्रिस्ती धर्मातील तत्त्वे बौद्ध धर्मापासूनच म्हणजे पर्यायाने वैदिक धर्मापासून किंवा गीतेपासूनच घेतलेली असण्याचा पूर्ण संभव—त्यावरून सिद्ध होणारी गीतेची निःसंशय प्राचीनता. पृ. ५०५-५८६.

गीतारहस्यांतील संक्षिप्त चिन्हांचा खुलासा, व संक्षिप्त चिन्हांनीं दाखविलेल्या ग्रंथांबद्दल माहिती.

- अथर्व.** अथर्वदेव. कांड, सूक्त आणि ऋचा या क्रमानें यापुढले आंकडे आहेत.
- अष्टा.** अष्टावक्रगीता. अध्याय व श्लोक. अष्टेकर आणि मंडळीची गीतासंग्रहाची प्रत.
- ईश.** ईशावास्योपनिषत्. आनंदाश्रम प्रत.
- ऋ.** ऋग्वेद. मंडल, सूक्त व ऋचा.
- ऐ.** किंवा ऐ. उ. ऐतरेयोपनिषत्. अध्याय, खंड व श्लोक. आनं. प्रत.
- ऐ.** ब्रा. ऐतरेय ब्राह्मण. पंचिका व खंड. डा. हौडा यांची प्रत.
- क.** किंवा कठ. कठोपनिषत्. वल्ली व मंत्र. आनं. प्रत.
- केन.** केनोपनिषत् (=तलवकारोपनिषत्). खंड व मंत्र. आनं. प्रत.
- कै.** कैवल्योपनिषत्. खंड व मंत्र. २८ उपनिषदें, निर्णयसागर प्रत.
- कौषी.** कौषीतक्युपनिषत् किंवा कौषीतकिब्राह्मणोपनिषत्. अध्याय व खंड. कचित् या उपनिषदाच्या पहिल्या अध्यायासच ब्राह्मणानुक्रमानें तृतीयाध्याय असे म्हणतात. आनं. प्रत.
- गा.** गाथा तुकारामाची. दामोदर सांवळाराम प्रत. सन. १९००.
- गी.** भगवद्गीता. अध्याय व श्लोक. गी. शांभा. गीता शांकरभाष्य. गीता राभा. गीता रामानुजभाष्य. गीता आणि शांकरभाष्य यांच्या आनंदाश्रमप्रतीच्या अखेर शब्दांची सूचि असून तिचा आम्हांस पुष्कळ उपयोग झाला असल्यामुळे तिच्या कत्यांचि आम्ही आभारी आहों. रामानुजभाष्य वैकटेश्वर समाचार छापखान्यांत छापिल्लें; माध्वभाष्य कुंभकोणचे कृष्णाचार्य यांनी छापिल्लें; आनंदगिरीची टीका आणि परमार्थप्रपा जगद्धितेच्छु छापखान्यांत छापिल्ली; मधुसूदनी टीका नेटिव्ह ओपिनियन छापखान्यात छापिल्ली; श्रीधरी व वामनी (मराठी) निर्णयसागरांत छापिल्ली; पैशाचभाष्य आनंदाश्रमांत छापिल्लें; वल्लभसंप्रदायी तत्त्वदीपिका गुजराती प्रिंटिंग प्रेस मधली; नीलकंठी मुंबईच्या महाभारतांतली; आणि ब्रह्मानंदी मद्रासेस छापिल्ली; या टीकांचा आम्ही उपयोग केला आहे. पण यापैकी पैशाचभाष्य व ब्रह्मानंदी खेरीजरून बाकीच्या आणि निबार्क संप्रदायाची व दुसऱ्या काहीं टीका मिळून एकंदर पंधरा संस्कृत टीका गुजराती प्रिंटिंग प्रेसने

नुक्त्याच छापून प्रसिद्ध केल्या असल्यामुळे या एकाच ग्रंथाने आतां सर्व निर्वाह होतो.

गी. र. किंवा गीतार. गीतारहस्य. आमच्या पुस्तकाचा पहिला निबंध.

छां. छांदोग्यपनिषत्. अध्याय, खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

जै. सू. जैमिनीचीं मीमांसासूत्रे. अध्याय, पाद व सूत्रे. कलकत्ताप्रत.

ज्ञा. ज्ञानेश्वरी. सार्थ इंदिरा प्रेस प्रत.

तुका. गा. तुकारामाची गाथा. वर गा. पहा.

तै. किंवा तै. उ. तैत्तिरीय उपनिषत्. वल्ली, अनुवाक व मंत्र. आनं. प्रत.

तै. ब्रा. तैत्तिरीय ब्राह्मण. कांड, प्रपाठक, अनुवाक व मंत्र. आनं. प्रत.

तै. सं. तैत्तिरीयसंहिता. कांड, प्रपाठक, अनुवाक व मंत्र.

दा. किंवा दास. श्रीसमर्थकृत दासबोध. धुळे सत्कर्मोत्तेजक सभेची प्रत.

ना. पं. नारदपंचरात्र. कलकत्ता प्रत.

ना. सू. नारदसूत्रे. मुंबई प्रत.

नृसिंह. उ. नृसिंहोत्तरतापनीयोपनिषत्.

पातंजलसू. पातंजलयोगसूत्रे. तुकारामतात्या प्रत.

पंच. पंचदशी सटीक निर्णयसागर प्रत.

प्रश्न. प्रश्नोपनिषत्. प्रश्न व मंत्र. आनं. प्रत.

बृ. किंवा बृह. बृहदारण्यकोपनिषत्. अध्याय, ब्राह्मण व मंत्र. आनं. प्रत. सामान्य पाठ काण्व, एके ठिकाणी मात्र माध्यादिनशाखेच्या पाठाचा उल्लेख आहे.

ब्र. सू. पुढे ते. सू. पहा.

भाग. श्रीमद्भागवतपुराण. निर्णयसागर प्रत

भा. उषो. भारतीय ज्योतिःशास्त्र. कै. शंकर बालकृष्ण दीक्षितकृत.

मत्स्य. मत्स्यपुराण. आनं. प्रत.

मनु. मनुस्मृति, अध्याय व श्लोक. डा. जॉली यांची प्रत. परंतु मंडलिकांच्या किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि प्रतीत हेच श्लोक प्रायः याच ठिकाणी सांपडतील. मनूवरील टीका मंडलीक प्रतीतल्या आहेत.

मभा. श्रीमन्महाभारत. पुढील अक्षरे निरनिराळ्या पर्वाचीं दर्शक असून आंकडे अध्यायाचे व श्लोकाचे आहेत. बाबू प्रतापचंद्र राय यांनी कलकत्त्यास छापिलेल्या संस्कृत प्रतीचाच आम्ही सर्वत्र उपयोग केला आहे. मुंबई प्रतीत हेच श्लोक पहाणे असल्यास जरा मागे पुढे पाहिले असतां सांपडतील.

मि. प्र. मिलिंदप्रश्न. पाली ग्रंथ. इंग्रजी भाषांतर S.B.E.

मुं. किंवा मुंड. मुंडकोपनिषत्. मुंडक, खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

- मैत्र्यु.** मैत्र्युपनिषत् किंवा मैत्रायण्युपनिषत्. प्रपाठक व मंत्र. आनं. प्रत.
- वाज.** याज्ञवल्क्यस्मृति. अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत यावरील अपराकंटीकेचाहि (आनं. प्रत) एकदोन ठिकाणी उल्लेख आहे.
- बो.** किंवा योग. योगवासिष्ठ. प्रकरण, सर्ग व श्लोक. सहाव्या प्रकरणाचे पूर्वार्ध (पू.) व उत्तरार्ध (उ.) असे दोन भाग आहेत. सटीक निणयसागर प्रत.
- रामपू.** रामपूर्वतापिन्युपनिषत्. आनं. प्रत.
- वाजसं.** वाजसनेयिसंहिता. अध्याय व मंत्र. बेबर प्रत.
- वाल्मीकिरा.** किंवा वा. रा. वाल्मीकिरामायण. कांड, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.
- विष्णु.** विष्णुपुराण. अंश, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.
- वे. सू.** वेदान्तसूत्रे किंवा ब्रह्मसूत्रे. अध्याय, पाद व सूत्र. **वे. सू. शांभा.** वेदान्त सूत्रे-शांकरभाष्य. आनंदाश्रम प्रतीचाच सर्वत्र उपयोग केलेला आहे.
- शां. सू.** शांडिल्यसूत्रे. मुंबईप्रत.
- शिव.** शिवगीता. अध्याय व श्लोक. अष्टेकर आणि मंडळीची गीतासंग्रहाची प्रत.
- श्वे.** श्वेताश्वतरोपनिषत्. अध्याय व मंत्र. आनं. प्रत.
- S. B. E. Sacred Books of the East Series.**
- सां. का.** सांख्यकारिका. तुकारामतात्या प्रत.
- सूर्यगी.** सूर्यगीता. अध्याय व श्लोक. मद्रास प्रत.
- हरि.** हरिवंश. पर्व, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.
- टीप—**यांखेरीज दुसऱ्या पुष्कळ संस्कृत, इंग्रजी, मराठी व पाली ग्रंथांचा ठिकठिकाणी उल्लेख आलेला आहे. पण त्यांची नावे प्रायः संबंध जेथल्या तेथेच दिलेली किंवा समजण्यासारखी असल्यामुळे तीं वरील यादीत दिली नाहीत.

लोकमान्य टिळकांच्या

मंडाले-तुरुंगांमधील हस्त-लिखित नोट-बुकांतील

एका महत्त्वाच्या टांचणाचे छायाचित्र.

Books projected on page 10

1. History of Hindu Religion - Vedic, Shrautic, Upanishadic, Epic, Puranic, Darshanic, Bhakti, Protestant - Other religions - Conclusion -
2. Hindu Nationalism, The Story of.
3. Political History of India
4. The Shaukarn Darshan - Indian
5. Provincial Administration
6. Hindu Law -
7. Principles of Administration
8. Rajaratna - Rashtra - Ethics
9. Life of Shri. Y.
10. Ch. 10 & India

[Copyright.

वरील इंग्रजी यादी प्रमाणे मंडालेच्या तुरुंगांत योजिलेल्या दहा ग्रंथांपैकी गीतारहस्यासच प्राधान्य मिळून तेवढा एकच ग्रंथ लो. टिळकांना प्रथम लिहून पुरा केला व तदितर अखेर नाममात्रावशिष्ट स्थितीत राहिले यावरून स्वतः ग्रंथकर्त्यास गीतारहस्याचे महत्त्व केवढे वाढत होते हे सिद्ध होते.

श्रीगणेशाय नमः ।

ॐ तत्सत्,

श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

अथवा

कर्मयोगशास्त्र.



प्रकरण १ लें.

विषयप्रवेश.

नारायणं नमस्कृत्य नरं चैवं नरोत्तमम् ।

देवीं सरस्वतीं व्यासं ततो जयमुदीरयेत् ॥*

महाभारत, आदिम श्लोक.

श्रीमद्भगवद्गीता हा आमच्या धर्मग्रंथांपैकी एक अत्यंत तेजस्वी व निर्मल हिरा आहे. पिंडब्रह्मांडज्ञानपूर्वक आत्मविद्येची गूढ व पवित्र तत्त्वे थोडक्यांत पण असंदिग्ध रीतीने सांगून त्यांच्या आधारें मनुष्यमात्रास आपल्या आध्यात्मिक पूर्णावस्थेची म्हणजे परम पुरुषार्थाची ओळख करून देणारा, आणि त्याबरोबरच भक्तीची ज्ञानार्शा व अखेर या दोहोंचीहि शास्त्रतः प्राप्त होणाऱ्या व्यवहारांशी सोपपत्तिक व सुंदर जोड घालून संसारांत भांबावून गेलेल्या मनास शांत आणि विशेषतः निष्काम कर्तव्याचरणास प्रवृत्त करणारा, यासारखा दुसरा बालबोध ग्रंथ संस्कृतांतच काय पण जगांतील इतर वाङ्मयांतहि सांपडणें दुर्मिळ होय. केवळ काव्य या दृष्टीनें जरी याचे परीक्षण केलें, तरी आत्मज्ञानाचे अनेक गहन सिद्धान्त प्रासादिक भाषेने आबालवृद्धांस सुगम करणारा आणि ज्ञानयुक्त भक्तिरसानें भरलेला हा ग्रंथ उत्तम काव्यांत गणिला जाईल. मग सकल वैदिक धर्माचें सार श्रीभगवंताचे वाणीनें ज्यांत सांठविलें गेलें त्याची योग्यता काय वर्णावी ? भारतीय युद्ध समाप्त होऊन श्रीकृष्ण व अर्जुन प्रेमानें गोष्टी बोलत बसले असतां भगवंतांचे मुखानें गीता पुनः ऐकण्याच्या इच्छेनें अर्जुनानें एक

* “नारायणाला, नरांमध्ये उत्कृष्ट जो नर त्याला, सरस्वती देवीला आणि व्यासाला नमस्कार करून मग जय म्हणजे महाभारत म्हणण्यास सुरुवात करावी,” असा या श्लोकाचा अर्थ आहे. नर व नारायण हे दोन ऋषि म्हणजे द्विधा झालेला साक्षात् परमात्माच अखण

दिवस श्रीकृष्णांस अशी विनंति केली की, “युद्धारंभी तुम्हा केलेला उपदेश मी विसरलों; मला तो कृपा करून फिरून सांगा.” तेव्हा, “सदर उपदेश त्या प्रसंगी अत्यंत योगयुक्त चिन्ताने केला असल्यामुळे तो पुनः तसाच सांगणें मलाहि अशक्य आहे.” असें भगवंतांनी त्यास उत्तर दिलें, म्हणून अनुगीतेच्या आरंभी म्हटलें आहे (मभा. अथर्वमेध. अ. १६ श्लो. १०—१३). वास्तविक पाहिलें तर, भगवंतांस अशक्य असें कांहींच नाहीं; पण त्यांनीं मुद्दां गीता पुनः सांगणें अशक्य म्हणावें, यावरून गीतेची थोरवी केवढी मोठी आहे हें मात्र चांगलें व्यक्त होतें. वैदिकधर्मातील भिन्नभिन्न संप्रदायांस वेदांप्रमाणें हा ग्रंथ आज मुमारे अडीच हजार वर्षे, —सर्वास एतसारखाच—मान्य व प्रमाणभूत होऊन बसला आहे, यांतील बीजहि हेंच असून, याच कारणास्तव—

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनंदनः ।

पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥

“सर्वे उपनिषदे याच कोणी गावी, भगवान् श्रीकृष्ण हे स्वतः दूध काढणारे (गवळी), बुद्धिमान् अर्जुन हा (त्या गार्थांस पान्हा आणणारा) भोक्ता वत्स, आणि (अशी अपूर्व सामग्री जुळून आल्यावर) जें दूध काढिलें तेंच हें मोठें गीतामृत.”—असें या स्मृतिकालीन ग्रंथाचे गीताध्यानांत अलंकारयुक्त पण यथार्थ वर्णन केले आहे. हिंदुस्थानांतील सर्व प्राकृत भाषांत याची अनेक भाषांतरे, टीका अथवा निरूपणें झालीं आहेत यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं; पण पाश्चिमात्यांस संस्कृताची ओळख झाल्यानंतर ग्रीक, लॅटिन, जर्मन, फ्रेंच, इंग्रजी वगैरे त्यांच्या भाषांतूनहि गीतेची अनेक भाषांतरे होऊन या अप्रतिम ग्रंथाची प्रसिद्धि आज सर्व जगभर झालेली आहे.

सर्वे उपनिषदांचें सार या ग्रंथांत आलें आहे इतकेंच नव्हे, तर या ग्रंथाचें पुरें नांवहि ‘श्रीमद्भगवद्गीता-उपनिषत्’ असें आहे. गीतेच्या प्रत्येक अध्यायाच्या शेवटी अध्यायसमाप्तिदर्शक जो संकल्प असतो त्यांत “इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपानिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे” इत्यादि शब्द असतात. हा संकल्प मूळ भारतांत जरी दिलेला नाहीं, तरी गीता ग्रंथाच्या सर्व प्रतींत तो आढळून येत अस-

त्याचेच पुढे अर्जुन व श्रीकृष्ण हे दोन अवतार झाले, असें महाभारतांत वर्णन आहे (मभा. उ. ४८. ७—९ व २०—२२; आणि वन. १२. ४४—४६). यांनींच निष्कामकर्मपर नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रथम प्रवृत्त केला असल्यामुळे सर्व भागवतधर्मीय ग्रंथांत आरंभी यांसच नमन केलेलें असते. या श्लोकात व्यासाचें नांव कांहीं ठिकाणीं गाळून त्याबद्दल ‘चैव’ असा पाठ येत असतो; पण आम्हांस तसे करणे बरे वाटत नाहीं. कारण, नरनारायण ऋषींनीं भागवतधर्म जरी प्रवृत्त केला आहे, तरी भारत व गीता असे जे या धर्माचे दोन मुख्य ग्रंथ ते ज्यांनीं लिहिले त्या व्यासांसहि आरंभी नमन करणे आमच्या मतें योग्य आहे. ‘जय’ हें महाभारताचें प्राचीन नांव आहे (मभा. आ. ६२. २०).

ल्यामुळे, नेहमींच्या पाठासाठी महाभारतांतून गीता प्रथम जेव्हां निराळी काढण्यांत आली तेव्हांपासून, ह्यणजे गीतेवर कोणतीहि टीका होण्यापूर्वीच, तो प्रचारांत आलेला असावा असे अनुमान होतें; व या दृष्टीनें गीतातात्पर्याचा निर्णय करण्याचें कामी त्याचें महत्त्व काय हें पुढें सांगण्यांत येईल. तूर्त संकल्पांतील ' भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ' या दोन पदांचाच विचार कर्तव्य आहे. ' उपनिषत् ' हा शब्द मराठीत नपुंसकलिंगी असला तरी संस्कृतात तो स्त्रीलिंगी असल्यामुळे "श्रीभगवंतांनीं गाडलेलें ह्यणजे सांगितलेलें उपनिषत् " या अर्थी संस्कृतांत " श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत् " असे विशेषणविशेष्यरूप स्त्रीलिंगी दोन शब्द येतात; आणि ग्रंथ जरी एकच असे तरी सन्मानार्थी अनेकवचनानें त्याचा निर्देश करण्याची पद्धत असल्यामुळे "श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु" असा सप्तम्यन्त बहुवचनी प्रयोग झालेला आहे. आचार्यांच्या भाष्यांतूनहि याचप्रमाणें "इति गीतासु" असे या ग्रंथास अनुलक्षन बहुवचनी प्रयोग आलेले आहेत. पण संक्षेप करण्याचे वेळी आदरार्थक प्रत्यय किंवा पदें आणि शेवटचा ' उपनिषत् ' हा जातिवाचक सामान्य शब्दहि गाळून केन, कठ, छांदोग्य, या संक्षिप्त नांवांप्रमाणें " श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत् " या दोन प्रथमान्त एकवचनी शब्दांचें प्रथम ' भगवद्गीता ' व पुढें नुस्तें ' गीता ' असे स्त्रीलिंगी अतिसंक्षेपरूप झालेलें आहे. ' उपनिषत् ' हा शब्द जर मूळच्या नांवांत नसता, तर ' भागवतम्, ' भारतम्, ' गोपीगीतम् ' या शब्दांप्रमाणें या ग्रंथाचें नांव ' भगवद्गीतम् ' किंवा नुस्तें ' गीताम् ' असे नपुंसकलिंगी बनलें असतें. तसें न होतां ' भगवद्गीता ' किंवा ' गीता ' असा स्त्रीलिंगी शब्दच ज्या अर्थी कायम राहिला आहे त्या अर्थी त्यापुढें ' उपनिषत् ' हा शब्द नेहमींच अध्याहत समजला पाहिजे. अनुगीतेवरील अर्जुनमिश्राच्या टीकेत ' अनुगीता ' या शब्दाचा अर्थहि याचप्रमाणें केलेला आहे.

परंतु ' गीता ' हा शब्द सातशें श्लोकी भगवद्गीतेसच लागत नसून रूढार्थी तो दुसऱ्यांहि अनेक ज्ञानपर ग्रंथांस लाविलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, महाभारतांतील शान्तिपर्वान्तर्गत मोक्षपर्वीच्या कांहीं फुटकळ प्रकरणांमि गीता, शंपाकगीता, मेकिगीता, बोध्यगीता, विचख्युगीता, हारीतगीता, वृत्रगीता, पराशरगीता, व हंसगीता अशीं नांवें दिलेलीं असून अश्वमेधपर्वातील अनुगीतेच्या एका भागास ' ब्राह्मणगीता, अशी निराळी विशिष्ट संज्ञा आहे. याशिवाय अवयूतगीता, अष्टावक्रगीता, ईश्वरगीता, उत्तरगीता, कपिलगीता, गणेशगीता, देवीगीता, पांडवगीता, ब्रह्मगीता, मिथुगीता, यमगीता, रामगीता, व्यासगीता, शिवगीता, सूतगीता, सूर्यगीता वगैरे दुसऱ्याही अनेक गीता प्रसिद्ध आहेत. यांपैकीं कांही स्वतंत्ररीत्या निरूपिलेल्या असून बाकीच्या निरनिराळ्या पुराणांतून आलेल्या आहेत. उदाहरणार्थ, गणेशगीता ही गणेशपुराणाच्या अखेर क्रीडाखंडांत १३८ ते १४८ अध्यायांत आलेली असून ती

निर्माण झाल्या आहेत, असें म्हटलें तरी चालेल. भगवद्गीतेंत ज्याप्रमाणें भगवंतांनीं अर्जुनास विश्वरूप दाखवून ज्ञान सांगितलें तसेंच शिवगीता, देवगीता, गणेशगीता यांत वर्णन आहे; आणि शिवगीता, ईश्वरगीता वगैरेमधून भगवद्गीतेचें बरेचसे श्लोक अक्षरशः आलेले आहेत. ज्ञानदृष्ट्या पाहिलें तर भगवद्गीतेपेक्षा या गीतांतून कांहीं विशेष नसून अध्यात्मज्ञान व कर्म यांची जोड घालण्याची भगवद्गीतेची जी अपूर्व शैली ती तर यांपैकी कोणत्याहि गीतेंत आढळून येत नाही. भगवद्गीतेंत पातंजलयोग किंवा हठयोग आणि कर्मत्यागरूप संन्यास यांचें यावें तसें वर्णन आलें नाहीं, असें कोणास तरी वाटून त्यानें कृष्णार्जुनांच्या संवादरूपानें भगवद्गीतेची पुरवणी म्हणून उत्तरगीता मागाहून रचिलेली आहे; आणि अवधूत, अष्टावक्र वगैरे कांहीं गीता निव्वळ एकदेशीय म्हणजे संन्यासमार्गाचेंच प्रतिपादन करणाऱ्या असून यमगीता, पांडवगीता वगैरे दुसऱ्या कांहीं गीता स्तोत्रासारख्या अगदीं संक्षिप्त व भक्तिपर आहेत. शिवगीता, गणेशगीता व सूर्यगीता यांचा प्रकार तसा नसून त्यांतून ज्ञानकर्म-समुच्चयाचें सयुक्तिक समर्थन केलें आहे हें खरें; तथापि त्यांतील प्रतिपादन बहुतेक भगवद्गीतेवरूनच घेतलें असल्यामुळे त्यांत कांहीं नवेपणा वाटत नाही. म्हणून अखेर भगवद्गीतेच्या प्रगल्भ व व्यापक तेजापुढें मागाहून झालेल्या या पौराणिक शिळ्या गीतांचा टिकाव न लागतां, उलट भगवद्गीतेचीच महती या नकली गीतांनीं अधिक व्यक्त व स्थापित झाली; आणि 'गीता' या शब्दाचाच 'भगवद्गीता' असा अर्थ प्राधान्येकरून रूढ झाला. अध्यात्मरामायण व योगवासिष्ठ हे ग्रंथ विस्तृत असले तरी ते मागाहूनचे होत हें त्यांच्या रचनेवरूनच उघड होतें. मद्रासे-कडील 'गुरुज्ञानवासिष्ठ-तत्त्वसारायण' हा ग्रंथ कित्येकांच्या मते फार प्राचीन आहे; पण आम्हांस तसें वाटत नाहीं. कारण, त्यांत एकशेंआठ उपनिषदांचा उल्लेख असून तीं सर्व प्राचीन आहेत असें मानितां येत नाहीं; आणि सूर्यगीता पाहिली तर तिच्यांत विशिष्टाद्वैती मताचा उल्लेख सांपडतो (३. ३०), व कांहीं ठिकाणचा कोटि-कमहि भगवद्गीतेवरूनच घेतल्यासारखा दिसतो (१. ६८). म्हणून हा ग्रंथहि पुष्कळ मागाहून—किंबहुना श्रीशंकराचार्यांच्याहि मागाहून—झाला असावा असें म्हणणें प्राप्त होतें.

गीता पुष्कळ असल्या तरी भगवद्गीतेचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणें निर्विवाद असल्यामुळें इतर गीतांकडे फारसे लक्ष न देतां भगवद्गीतेचें परीक्षण करून त्यांतील तात्पर्य आपल्या धर्मबंधूंस सांगणें यांतच उत्तरकालीन वैदिकधर्मीय पंडित आपला कृतकृत्यता मानूं लागले. ग्रंथाचें परीक्षण दोन प्रकारचें असतें; एक अंतरंगपरीक्षण व दुसरें बहिरंगपरीक्षण. समग्र ग्रंथ अवलोकन करून त्यांतील मर्म, रहस्य, मथितार्थ किंवा प्रमेय काढणें यास 'अंतरंगपरीक्षण' हें नांव असून, ग्रंथ कोठें व कोणीं केला, त्याचा भाषा

कदां आहे, काव्यदृष्ट्या त्यात माधुर्य किंवा प्रसाद हा गुण कितपत बटला आहे, ग्रंथातील शब्दरचना व्याकरणशुद्ध आहे किंवा त्यांत काहीं जुने आर्ष प्रयोग आहेत, अगर कोणकोणत्या मतांचा, स्थलांचा किंवा व्यक्तींचा त्यांत उल्लेख केलेला आहे, व त्यावरून ग्रंथाचा कालनिर्णय करण्यास अथवा तत्कालीन समाजस्थितीत समजण्यास कांही साधन मिळतं कीं नाहीं, ग्रंथांतील विचार स्वतंत्र आहेत कीं दुसऱ्यापासून घेतलेले आहेत, व दुसऱ्यापासून घेतलेले असल्यास कोठून व कोणते, इत्यादि केवळ बाह्यांगांचे विवेचन करणें यास 'बहिरंगपरीक्षण' असें म्हणतात. गीतेवर ज्या प्राचीन पंडितांनीं भाष्ये व टीका केलेल्या आहेत त्यांनीं या बाह्य गोष्टांकडे विशेष लक्ष पुरविलें नाही. कारण, भगवद्गीतेसारख्या अलौकिक ग्रंथाचे परीक्षण करितांना असल्या गोष्टांकडे लक्ष पुरविणें म्हणजे त्यांच्या मते एखादें उत्तम पुष्प नजरेस पडलें असतां त्याच्या सुवासाचें, रंगाचें व सौंदर्याचें कौतुक न करितां केवळ त्याच्या पाकळ्या मोजण्यांत, किंवा मधानें भरलेलें पोळें हातांत पडलें असतां त्यांतील छिद्रांची चर्चा करण्यांतच वेळ दवडण्यासारखें होय! परंतु पाश्चिमात्यांच्या अनुकरणानें आधुनिक विद्वानांनीं गीतेच्या बाह्यांगाचीहि आतां बरीच चर्चा चालविली आहे. गतिमध्यें आर्ष प्रयोग किती आहेत हें पाहून एकानें असें ठरविलें आहे कीं, हा ग्रंथ येशू ख्रिस्त जन्मण्यापूर्वी कांहीं शतकें तरी निर्माण झाला असावा. अर्थात् गीतेतील भक्तिमार्ग तदुत्तरकालीन प्रवृत्त झालेल्या ख्रिस्ती धर्मातून घेतला असावा, ही शंकाच निर्मूल होय. दुसऱ्यानें, गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत ज्या नास्तिक मतांचा उल्लेख आहे तीं प्रायः बौद्ध धर्माचीं असावीं असें कल्पून, बुद्धानंतर गीता झाली असावी असें म्हटलें आहे. तिसरा असें म्हणतो कीं, तेराव्या अध्यायांतील 'ब्रह्ममूत्रपदैश्वर्यं' या श्लोकांत ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख असल्यामुळे ब्रह्मसूत्रानंतर गीता झाली असावीं. उलटपक्षीं, ब्रह्मसूत्रांत कांहीं कांहीं ठिकाणीं तरी गीतेचा आधार निःसंशय घेतलेला असल्यामुळे गीता तदुत्तरकालीन मानितां येत नाहीं, असेंहि कित्येकांचें म्हणणें आहे. दुसरे कित्येक असें म्हणतात कीं, भारतीय युद्धांत रणभूमीवर सातशें श्लोकी गीता अर्जुनास सांगण्यास अवकाश मिळणें शक्य नव्हतें. लढाईच्या घाईत फार झालें तर पांचपन्नास सुद्ध्याचे श्लोक किंवा त्यांचा अर्थ त्या वेळीं श्रीकृष्णाना अर्जुनास सांगितला असावा व त्याचाच विस्तार, ही कथा संजयानें धृतराष्ट्रास, व्यासानें शुकास, वैशंपायनानें जनमेजयास व पुढें सूतानें शौनकास सांगतांना, अगर अखेरचा मूळ भारताचें ज्यांनीं 'महाभारत' बनविलें त्यांनीं, केला असावा. गीता ग्रंथाच्या रचनेसंबंधानें मनाची एकदां अशी समजूत झाल्यावर गीतासागरांत बुड्या मारमारून कोणीं सातः तर कोणीं

*हल्लीं एक सप्तश्लोकी गीता प्रसिद्ध अमुन तीत (१) ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म ई० (गी. ८ १३); (२) स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या इ० (गी. ११. ३६); (३) सर्वतः पाणिपादं तत्

अन्नावीस, कोणी छतीस तर कोणी शंभर, याप्रमाणे गीतेचे मूलभूत श्लोक हुडकून काढले आहेत! शेवटी कित्येकांची मजल येथपर्यंत आली आहे की, गीतेतील ब्रह्म-ज्ञान रणभूमीवर अर्जुनास सांगण्याचेच काहीं प्रयोजन नसून, वेदान्तावरील हा उत्तम ग्रंथ मागाहून कोणी तरी महाभारतांत घुसडून दिला आहे. बहिरंगपरीक्षणाचे हे प्रश्न सर्वथा निरर्थक असतात असे नाही. उदाहरणार्थ, वर सांगितलेली फुलांच्या पाकळ्यांची किंवा मधाच्या पोळ्यांतील छिद्रांची गोष्ट घ्या. वनस्पतींचे वर्गीकरण करितांना त्यांच्या फुलांच्या पाकळ्यांचाहि विचार अवश्य करावा लागतो; आणि मधाचे माप (घनफल) कमी न होता सभोवारच्या वेष्टनाचे माप (पृष्ठफल) ज्यामुळे लघुतम म्हणजे पराकाष्ठेचे कमी होऊन मेणाची अत्यंत काटकसर होईल, अशा आकाराची मध सांठविण्याची छिद्रे पोळ्यांत असनात व त्यावरून मधमाशांच्या अंगचे उपजत चातुर्य व्यक्त होते, असे आतां गणिताने सिद्ध झाले आहे. म्हणून अशा प्रकारच्या उपयोगाकडे दृष्टि देऊन आम्हांहि गीतेच्या बहिरंगपरीक्षणापैकी महत्त्वाच्या काहीं मुद्द्यांचा विचार या ग्रंथाच्या अखेर दिलेल्या परिशिष्टांत केलेला आहे. परंतु ग्रंथाचे रहस्य ज्यास समजून घ्यावयाचे आहे त्याने या बहिरंगपरीक्षांच्या नादी लागण्यांत काहीं हांशील नाही. वाग्देवांचे रहस्य जाणणारे आणि तिची वरपांगी सेवा करणारे या दोहोंमधील भेद दाखविण्यासाठी मुरारि कवीने एक सरस दृष्टांत दिला आहे. तो म्हणतो—

अब्धिलंघित एव वानरभट्टैः किं त्वस्य गंभीरताम् ।

अ पातालानमग्रपीवरतनुजानाति मंथाचलः ॥

समुद्राची अगाध खोली विचारावयाची असल्यास ती कोणास विचारावी ! रामरावणांच्या युद्धप्रसंगा मोठमोठे बहादूर व चपल वानरवीर पटापट समुद्र ओलांडून लंकेत गेले खरे ; पण समुद्राची गंभीर खोली त्या विचार्यांस कोडून माहीत असणार ! समुद्रमंथनाचे वेळी मंथा म्हणजे रवी करून देवांनी ज्या पर्वतास समुद्राच्या तळाशी सोडिले, त्या पाताळास जाऊन भिडलेल्या बड्या मंदराचलासच याबद्दल खरी माहिती असणे शक्य आहे. मुरारि कवीच्या या न्यायाप्रमाणे गीतेचे रहस्य पहाण्यास गीतासागराचे ज्या अनेक पंडितांनी आणि आचार्यांनी मंथन केले आहे त्यांच्या ग्रंथांकडेच आपणांस आतां वळले पाहिजे. या पंडितांपैकी महाभारतकार हे अग्रगण्य होत. किंबहुना हल्लींच्या गीतेचे ते एक प्रकारे कर्तव

(गी. १३. १३); (४) कवि पुराणमनुशासितारं ३० (गी. ८. ९); (५) ऊर्ध्वमूलमधःशाखं ३० (गी. १५. १); (६) सर्वस्य चाहं हृदि सनिविष्टो ३० (गी. १५. १५); (७) मन्मेना भव मद्भक्तो ३० (गी. १८. ६५) एवढेच श्लोक दिलेले आहेत. याच नमुन्यावर दुसरेहि कित्येक भगवद्गीतेचे संक्षेप रचिलेले आहेत.

आहेत म्हटलें तरी चालेल. म्हणून खुद्द महाभारतकारांच्या मते गीतेचें तात्पर्य काय तें प्रथम थोडक्यांत सांगतों.

‘भगवद्गीता’ किंवा ‘भगवंतांनीं गाइल्लें उपनिषत्’ या नांवावरूनच गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश प्राधान्येकरून भागवत—म्हणजे भगवंतांनीं प्रवृत्त केलेल्या—धर्माचा असावा असें दिसून येतें. कारण, श्रीकृष्णास ‘श्रीभगवान्’ हें नांव प्रायः भागवतधर्मांतच देत असतात. हा उपदेश नवा नसून पूर्वी हाच उपदेश भगवंतांनीं विवस्वानास, विवस्वानानें मनूस आणि मनूनें इक्ष्वाकूस केला होता, असें गीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभीच (गी. ४. १—३) म्हटलें असून, महाभारतांत शांतिपर्वीचे अखेर नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें सविस्तर निरूपण आहे त्यांत ब्रह्मदेवाच्या निरनिराळ्या जन्मांत, म्हणजे कल्पांतरीं, भागवतधर्माचीं परंपरा कोणती याचें वर्णन केल्यावर, अखेर ब्रह्मदेवाच्या हल्लींच्या जन्मांतील त्रेतायुगांत—

त्रेतायुगादौ च ततो विवस्वान् मनवे ददौ ।

मनुश्च लोकभृत्यर्थं सुतायेक्ष्वाकवे ददौ ।

इक्ष्वाकुणा च कथितो व्याप्य लोकानवस्थितः ॥

“हा भागवतधर्म विवस्वान्—मनु—इक्ष्वाकु या परंपरेनें प्रसृत झालेला आहे” असें सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८, ५१, ५२). या दोन्ही परंपरा एकमेकीशीं जुळतात (गीता ४.१ वरील आमची टीका पहा); आणि दोन भिन्न धर्मांची परंपरा एक असणें ज्याअर्थी शक्य नाहीं, त्याअर्थी गीताधर्म व भागवतधर्म एकच असले पाहिजेत असें परंपरेच्या या ऐक्यावरून सहज अनुमान होतें. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असें नाहीं. कारण, नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें हें निरूपण महाभारतांत आहे त्यांतच—

एवमेष महान् धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।

कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ॥

“हे नृपश्रेष्ठ जनमेजया ! हाच मोठा भागवतधर्म, त्यांतील विधींसह संक्षेपानें सदर हरिगीतेंत म्हणजे भगवद्गीतेंत पूर्वी तुला सांगितला आहे ” (मभा. शां. ३४६. १०),—असें वैशंपायनानें जनमेजयाजवळ गीतेच्या तात्पर्याचें वर्णन केलें आहे. आणि एक अध्याय सोडून पुढील अध्यायांत नारायणीय धर्माची ही माहिती—

समुपोदेष्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मृधे ।

अर्जुने विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥

“कौरवपांडवांच्या युद्धांत दोन्ही सैन्यें सज्ज असतां अर्जुन विमनस्क म्हणजे उद्धिग झाल्यावर त्यास भगवंतांनीं सांगितली ” (मभा. शां. ३४८. ८),—असें स्पष्ट

म्हटलें आहे. यावरून 'हरिगीता' शब्दानें भगवद्गीताच या ठिकाणां विवक्षित आहे याबद्दल कांहींच संशय रहात नाही. गुरुपरंपरा एकच असून शिवाय गीतें प्रतिपाद्य म्हणून स्पष्टपणे दोनदां वर्णिलेला जो हा भागवत किंवा नारायणीय धर्म त्यासच 'सात्वत' किंवा 'एकांतिक' धर्म अशा दुसरी नावे आहेत; आणि त्याचें निरूपण चालू असतां—

नारायणपरो धर्मः पुनरावृत्तिदुर्लभः ।

प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः ॥

“हा नारायणीय धर्म पुनर्जन्म टाळणारा म्हणजे पूर्ण मोक्षप्रद असून तो प्रवृत्तिपरहि आहे,”—असें त्याचें दुहेरी लक्षण देऊन (शां. ३.८७.८०, ८१), नंतर हा धर्म प्रवृत्तिपर कसा याचा महाभारतांत पूर्ण खुलासा केलेला आहे. प्रवृत्ति म्हणजे संन्यास न घेतां आमरणान्त चातुर्वर्ण्यविहित निष्काम कर्मच करीत राहणें हा अर्थ प्रासद्ध आहे. म्हणून गीतें अर्जुनास केलेला उपदेश भागवतधर्माचा असून सदर धर्म प्रवृत्तिपर असल्यामुळें तो उपदेशहि महाभारतकार प्रवृत्तिपरच समजतात, हें उघड होतें. तथापि केवळ प्रवृत्तिपर भागवतधर्मच गीतें आहे असें नाही; तर हा भागवतधर्म आणि—

यतीनां चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।

कथितो हरिगीतासु समासाविधिकल्पितः ॥

“त्याबरोबरच [चापि] यतींचा म्हणजे संन्याश्यांचा निवृत्तिपर धर्महि, हे राजा! तुला पूर्वी भगद्गीतेंत विधीसह संक्षेपानें कथन केला आहे,”—असें वैशंपायनानें जनमेजयास पुनः सांगितलें आहे (मभा. शां. ३.४८.५३). परंतु प्रवृत्तिधर्माबरोबरच यतींचा निवृत्तिपर धर्महि गीतेंत याप्रमाणें जरी सांगितला असला, तरी मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि गीताधर्माची जा परंपरा गीतेंत दिली आहे ती यतिधर्मास बिलकुल लागू पडत नाही; फक्त भागवतधर्माच्या परंपरेशीं मात्र जुळत्ये. यासाठीं गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश मुख्यत्वेकरून मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि परंपरेनें चालत आलेल्या प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचा असून त्यांत अनुषंगानें निवृत्तिपर यतिधर्माचें निरूपण आलेलें आहे, असा महाभारतकारांचा अभिप्राय असल्याचें वरील एकंदर वचनांवरून निष्पन्न होतें. महाभारतांतील हा प्रवृत्तिपर नारायणीय धर्म आणि भागवतपुराणांतील भागवत धर्म मूळांत एकच आहेत असें पृथु, प्रियव्रत, प्रह्लाद वगैरे भगवद्भक्तांच्या कथांतून किंवा अन्यत्र भागवतांत निष्काम कर्माचीं जां वर्णनें आहेत त्यांवरून स्पष्ट होतें. (भागवत ४.२२.५१, ५२; ५. १०. २३ व ११.४.६पहा). परंतु भागवतधर्मातील कर्मपर प्रवृत्तितत्त्वाचें समर्थन करणें हा भागवतपुराणाचा मुख्य उद्देश नाही. हें समर्थन महाभारतांत किंवा विशेषतः गीतेंतच केलेलें

आहे. पण या समर्थनाबरोबर भागवतधर्मातील भक्तीचें रहस्य जसे दाखवावयास पाहिजे होतें तसें दाखविण्यास व्यास तेव्हां विसरले, भक्तीखेरीज नुसतें नैष्कर्म्य म्हणजे निष्काम कर्म फुकट आहे (भागवत १.५.१२), असें वाटून भारतांतील ही उणीव भरून काढण्यासाठीं भागवतपुराण मागाहून मुद्दाम सांगावें लागलें, असें भागवताच्या आरंभीच्या अध्यायांतून वर्णन आहे. भागवतपुराणाचा मुख्य हेतु काय हें यावरून उघड होतें; व यामुळे अनेक प्रकारच्या हरिकथा सांगून भागवतधर्मातील भगवद्भक्तीचें माहात्म्य भागवतांत जसें विस्तारानें वर्णिले आहे तसें भागवतधर्माच्या कर्मपर अंगाचें विवेचन त्यांत झालेलें नाहीं. किंबहुना सर्व कर्मयोग भक्तीवांचून रद्द होत, असें भागवतकारांचें म्हणणें आहे (भाग. १.५.३४). म्हणून गीतेचें तात्पर्य ठरविण्यास, गीता ज्या भारतांत सांगितली आहे त्यांतल्याच नारायणीयोपाख्यानाचा जसा उपदेग होतो, तसा भागवतपुराण भागवतधर्मास असले तरी तें केवळ भक्तिप्रधान असल्यामुळे त्याचा होऊं शकत नाहीं, आणि तो केला तरी भारत व भागवत या दोन ग्रंथांचे उद्देश व कालहि भिन्न आहेत हे लक्षांत ठेवून करावा लागतो, हें येथें सांगितले पाहिजे. निवृत्तिपर यतिधर्म आणि प्रवृत्तिपर भागवतधर्म यांचीं मूळ स्वरूपे कोणती, हे भेद होण्यास कारणें काय झालीं, मूळ भागवतधर्माचे सध्यां कोणतें रूपांतर झालेलें आहे, इत्यादि प्रश्नांचा विचार पुढें खुलासेवार करण्यांत येईल.

खुद्द महाभारतकारांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय ते सांगितलें. आतां गीतेवरील भाष्यकार व टीकाकार यांनीं गीतेचें तात्पर्य काय ठरविलें आहे तें पाहूं. ही भाष्ये व टीका यांमध्ये श्रीशंकराचार्याचें गीतेवरील भाष्य हा सध्यां अतिप्राचीन ग्रंथ समजतात. यापूर्वीं गीतेवर बरीच भाष्ये किंवा टीका झालेल्या होत्या यांत संशय नाहीं; परंतु या टीका सध्यां उपलब्ध नसल्यामुळे महाभारतानंतर व शंकराचार्याचा उदय होण्यापूर्वीं दरम्यानच्या काळांत गीतेचा अर्थ कसा लावीत असत हें समजण्यास आतां पुरीं साधनें उरलीं नाहींत. तथापि शंकरभाष्यांतच या प्राचीन टीकाकारांच्या मतांचा जो उल्लेख आहे (गी. शांभा. अ. १ व ३ यांचा उपोद्घात पहा), त्यावरून आचार्यांच्या पूर्वींच्या टीकाकारांनीं गीतेचा अर्थ महाभारतकारांप्रमाणें ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक—म्हणजे ज्ञानाबरोबरच ज्ञानी मनुष्यानें आमरणान्त स्वधर्मोक्त कर्म केलें पाहिजे—असा प्रवृत्तिपर लाविलेला होता, असें उघड दिसून येतें. पण वैदिक कर्मयोगाचा हा सिद्धान्त श्रीशंकराचार्यास मान्य नसल्यामुळे तो खोडून काढून आचार्यांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय हें सांगण्याच्या हेतूनें च गीतेवर त्यांनीं आपलें भाष्य मुद्दाम लिहिलें, असें सदर भाष्याच्या आरंभीच्या उपोद्घातांत स्पष्ट म्हटलें आहे. किंबहुना 'भाष्य' या शब्दाचाच असा अर्थ होतो. 'भाष्य' व 'टीका' या दोन

शब्दांचा कित्येकदां समानार्थी उपयोग करण्यांत येतो खरा; पण सामान्यतः 'टीका' म्हणजे त्यांत मूळ ग्रंथाचा सरळ अन्वय सांगून त्यांतील शब्दांचा अर्थ सुगम केलेला असतो; आणि भाष्यकार तेवढ्यावरच संतुष्ट न रहातां, एकंदर ग्रंथाचे न्याय-रीत्या पर्यालोचन करून आपल्या मते त्यांतील नात्पर्य काय व तदनुसार ग्रंथाचा अर्थ कसा लावावा, हे सांगत असतात. गीतेवरील शांकर भाष्याचे स्वरूप याच प्रकारचे आहे. पण गीतातात्पर्यानिरूपणांत आचार्यांनी जो फरक केला त्यांतील बीज लक्षांत घेण्यास पूर्वीचा थोडासा इतिहास येथे सांगितला पाहिजे. वैदिक धर्म केवळ तांत्रिक नसून या धर्मातील गूढ तत्त्व काय याबद्दल प्राचीन काळांचे उपनिषदांतून सूक्ष्म विचार झालेले आहेत. परंतु ही उपनिषदे निरनिराळ्या ऋषींनी निरनिराळ्या वेळीं निरूपिलीं असल्यामुळे त्यांत अनेक तऱ्हेचे विचार आलेले असून त्यांपैकी दिसण्यांत कांहीं परस्परविरुद्धहि आहेत. हा विरोध काढून टाकून बादरायणाचार्यांनी आपल्या वेदान्तसूत्रांत सर्व उपनिषदांची एकवाक्यता केलेली आहे; व त्यामुळे उपनिषदांइतकीच वेदान्तसूत्रेहि या बाबतीत प्रमाण धरिलीं जातात. या वेदान्तसूत्रांसच 'ब्रह्मसूत्रे' किंवा 'शारीरकसूत्रे' अशी दुसरी नावे आहेत. तथापि वैदिक धर्मातील तत्त्वज्ञानाचा विचार एवढ्याने पुरा होत नाही. कारण, उपनिषदांतील ज्ञान प्रायः वैराग्यपर म्हणजे निवृत्तिपर असून, वेदान्तसूत्रे उपनिषदांची एकवाक्यता करण्यासाठीच रचिलेली असल्यामुळे त्यांतहि वैदिक प्रवृत्तिमार्गाचे कोठेच सविस्तर तात्त्विक प्रतिपादन केलेले नाही. म्हणून, वर सांगितल्याप्रमाणे प्रवृत्तिमार्गप्रतिपादक भगवद्गीतेने वैदिकधर्मतत्त्वज्ञानांतील ही उणीव जेव्हां प्रथम भरून काढिली, तेव्हां उपनिषदे व वेदान्तसूत्रे यांतील धार्मिक तत्त्वज्ञानाची पूर्तता करणारा ग्रंथ या नात्याने भगवद्गीता ही त्यांच्याइतकीच सर्वमान्य व प्रमाणभूत झाली; आणि अखेर उपनिषदे, वेदान्तसूत्रे व भगवद्गीता यांस 'प्रस्थानत्रयी' असे नांव प्राप्त झाले. 'प्रस्थानत्रयी' म्हणजे निवृत्ति व प्रवृत्ति मिळून दोन्ही मार्गांचे पद्धतशीर व तात्त्विक विवेचन करणारे वैदिक धर्माचे तीन मुख्य आधारभूत ग्रंथ किंवा खांबे होत. भगवद्गीतेचा याप्रमाणे प्रस्थानत्रयीत समावेश होऊन या प्रस्थानत्रयीचे साम्राज्य एकदां स्थापित झाल्यावर जे धर्ममत या तीन ग्रंथांस धरून नाही, किंवा या तिहींत ज्या मताचा समावेश करितां येत नाही, ते मत अगर संप्रदाय वैदिक धर्मातील लोक गौण व अप्राप्त मानू लागले. याचा अखेर असा परिणाम झाला की, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत आणि त्यांना जोडून संन्यास किंवा भाक्तिवागे वैदिक धर्माचे जे जे संप्रदाय बौद्ध धर्माच्या न्हासानंतर हिंदुस्थानांत प्रचलित झाले, त्यांपैकीं प्रत्येक संप्रदायाच्या प्रवर्तक आचार्यांस प्रस्थानत्रयीच्या तिन्ही भागांवर (अर्थात् भगवद्गीतेवरहि) भाष्य लिहून, हे सर्व संप्रदाय निघण्यापूर्वीच धर्मग्रंथ म्हणून प्रमाणभूत झालेल्या या तिन्ही ग्रंथां-

वरून आपलाच संप्रदाय खरा ठरतो, इतर संप्रदाय या धर्मग्रंथांस संमत नाहीत, असे सिद्ध करून दाखविणे प्राप्त झाले. कारण, आपल्या संप्रदायाखेरीज दुसरा मार्गहि प्रमाणभूत धर्मग्रंथांतून ग्राह्य धरिलेला आहे असे कबूल केल्यास, आपल्या संप्रदायाची महती त्या मानाने कमी होत्ये; व तसें होणे कोणत्याहि संप्रदायास इष्ट नसतें. सांप्रदायिकदृष्ट्या प्रस्थानत्रयीवर भाष्य लिहिण्याचा हा प्रघात सुरू झाल्यावर निरनिराळे पंडित आपआपल्या संप्रदायांतील भाष्यांच्या आधारेंच आपल्या टीकांतून गीतार्थ प्रतिपादन करूं लागले, आणि त्या त्या संप्रदायांत त्या त्या टीकाच अधिक मान्य होत गेल्या. गीतेवर हल्लीं जी भाष्ये किंवा टीका उपलब्ध आहेत त्या बहुतेक सर्व अशाच प्रकारच्या म्हणजे निरनिराळ्या सांप्रदायिक आचार्यांच्या किंवा पंडितांच्या आहेत; व त्यामुळे मूळ भगवद्गीतेंत एकच अर्थ सुबोध रातीनें प्रतिपादिला असतांहि तींच गीता प्रत्येक संप्रदायाचें समर्थन करणारी अशी समजूत झालेली आहे. या सर्व संप्रदायांपैकी पहिला म्हणजे अतिप्राचीन संप्रदाय श्रीशंकराचार्यांचा होय; व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या तोच हिंदुस्थानांत बहुमान्य झालेला आहे. श्रीमदाद्यशंकराचार्य शालिवाहनशके ७१० मध्ये जन्मले व बत्तिसाव्या वर्षी त्यांनी गुहाप्रवेश केला [शके ७१० ते ७४२]:: असें सध्यां ठरविण्यांत आलें आहे. आचार्य हे एक मोठे अलौकिक ज्ञानी असून त्यांना आपल्या दिव्य सामर्थ्याने त्या वेळीं चोहोंकडे माजलेल्या जैन व बौद्ध मतांचें खंडण करून आपलें अद्वैत मत स्थापित केलें; व श्रौतस्मार्त वैदिकधर्माच्या संरक्षणार्थ भरतखंडाच्या चारी दिशांस चार मठ उभारून निवृत्तिपर वैदिक संन्यासधर्म किंवा संप्रदाय त्यांनी कलियुगांत पुनः सुरू केला, ही कथा सर्वविश्रुत आहे. कोणताहि धार्मिक संप्रदाय धेतला तरी त्याचे स्वभावतःच दोन भाग होतात; पहिला तत्त्वज्ञानाचा व दुसरा आचरणाचा. पहिल्यांत पिंडब्रह्मांडाच्या विचारांना परमेश्वरस्वरूप काय निष्पन्न होतें तें सांगून मोक्ष कशाला म्हणावें याचा शास्त्रदृष्ट्या निर्णय केलेला असतो; व दुसऱ्यांत तो मोक्ष मिळण्यास साधन किंवा उपाय म्हणून मनुष्यानें या जगांत कसे वागलें पाहिजे याचें निरूपण असतें. पैकीं पहिल्या म्हणजे तात्त्विक दृष्ट्या पाहिलें तर श्रीशंकराचार्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, (१) मी, तूं किंवा मनुष्याच्या डोळ्यांस दिसणारें जग — म्हणजे सृष्टीतील पदार्थांचें नानात्व — खरें नसून या सर्वांत एकच शुद्ध व नित्य परब्रह्म भरलेलें आहे, आणि त्याच्या मायेनें मनुष्याच्या इंद्रियांस नानात्वाचा भास होत असतो; तसेंच (२) मनुष्याचा आत्माहि मूळांत परब्रह्मरूपीच असतो; आणि (३) आत्म्याच्या व परब्रह्माच्या या ऐक्याचें पूर्ण ज्ञान म्हणजे अनुभवात्मक

* आमच्या मतें श्रीमदाद्यशंकराचार्यांचा काल आणखी शंभर वर्षे मागे ओढला पाहिजे त्याबद्दलचा आधार परीशिष्टप्रकरणांत दिला आहे तो पहा.

ओळख झाल्याखेरीज कोणासहि मोक्ष मिळणे शक्य नाही. यासच 'अद्वैतवाद' असें म्हणतात. कारण, एका शुद्ध, युद्ध, नित्य व मुक्त परब्रह्माखेरीज दुसरी कोणतीहि स्वतंत्र व सत्य वस्तु नाही; डोळ्यांना दिसणारे नानात्व हा मानवी दृष्टीचा भ्रम किंवा मायेच्या उपाधीमुळे द्रोणारा आभास आहे: माया ही दुसरी खरी व स्वतंत्र वस्तु नाही, मिथ्या आहे: असें या सिद्धान्ताचे तात्पर्य आहे. आणि मुक्त्या तत्त्वज्ञानाचा जेव्हा विचार कर्तव्य असतो तेव्हा शांकर मताची यापेक्षा जास्त चर्चा करण्याची जरूर नसते. पण शांकरसंप्रदाय एवढ्यानेच पुरा होत नाही. अद्वैततत्त्वज्ञानाला जोडून शिवाकर्मसंप्रदायाचा तितक्याच महत्त्वाचा आचारणदृष्ट्या दुसरा असा सिद्धांत आहेकी, चिंत शुद्ध होऊन ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त करून घेण्याची योग्यता अंगी घेण्यास स्मृति-ग्रंथात वर्णिल्याप्रमाणे गृहस्थाश्रमाचा कर्म जरी केला पाहिजेत तरी पुढे हीं कर्मे सदैव करीत न रहातां. अग्रेसर सर्व कर्मे सोडून देऊन संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणे शक्य नाही. कारण, कर्म व ज्ञान हीं उजेड व अंधकार याप्रमाणे परस्परविरोधी असल्यामुळे सर्व वासना व कर्मे मुटल्याखेरीज ब्रह्मज्ञानाची पूर्णताच होत नाही. या दुसऱ्या सिद्धान्तास 'निवृत्तिमार्ग,' किंवा शेवटी सर्व कर्मांचा संन्यास करून ज्ञानांतच गडून रहातात म्हणून 'संन्यासनिष्ठा' किंवा 'ज्ञाननिष्ठा' असें म्हणतात. उपनिषदे व ब्रह्मसूत्रे यांत केवळ अद्वैतज्ञानच नाही, तर संन्यासमार्गहि, म्हणजे शांकर संप्रदायाचे वरील दोन्ही भाग, उपदेशिले आहेत, असें सदर ग्रंथावरील शांकर भाष्यांत प्रतिपादन केले असून, भगवद्गीतेचे तात्पर्यहि तसेच आहे, असे गीतेवरील शांकर भाष्यांत ठरविले आहे (गी. शांभा. उपोद्घात व ब्रह्म. सू. शांभा. २. १. १५ पहा): आणि त्यास प्रमाण म्हणून "ज्ञानान्निःसर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते" ज्ञानरूप अग्नीनेच सर्व कर्मे जळून खाक होतात (गी. ४. ३७), "सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"—सर्व कर्मांचा शेवट ज्ञानांत होतो (गी. ४. ३३)—इत्यादि गीतेतील वाक्ये दाखविली आहेत. सारांश, बौद्ध धर्माचा पाडाव झाल्यावर प्राचीन वैदिक धर्मापैकी ज्या एका विशिष्ट मार्गाची—तो श्रेष्ठ ठरवून—श्रीशंकराचार्यांनी स्थापना केली तदनुकूलच गीतेचाहि अर्थ आहे, पूर्वटीकाकारांनी सांगितल्याप्रमाणे ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय गीतेत प्रतिपाद्य नाही, तर कर्म हे ज्ञानप्राप्तीचे साधन म्हणजे गौण असून अखेर सर्व कर्मसंन्यासपूर्वकज्ञानानेच मोक्ष मिळतो, हा शांकर संप्रदायाचा सिद्धान्तच भगवंतांनी गीतेत अर्जुनास उपदेशिला आहे, हे दाखविण्यासाठी शांकर भाष्य लिहिलेले आहे! श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वीची गीतेवर एखादी संन्यासपर टीका असल्यास ती सध्या उपलब्ध नाही; म्हणून गीतेचे प्रवृत्तिपर रूप काढून टाकून तिला निवृत्तिपर सांप्रदायिक रूप देण्यास शांकर भाष्यापासून प्रारंभ झाला असें म्हटले पाहिजे. श्रीशंकराचार्यांचे मागून त्यांच्या संप्रदायाचे अनुयायी मधुसूदनादिके जे गीतेचे अनेक टीकाकार झाले

त्यांनी या बाबतीत मुख्यत्वेकरून आचार्यांचेच अनुकरण केले आहे. तथापि पुढे आणखी अशी एकचमत्कारिक कल्पना निघाली की, अद्वैत मताच्या मूलभूत महावाक्यांपैकी “तत्त्वमसि” — तै (परब्रह्म) तूं श्वेतकेतु) आहेस — असे जे छादोग्योपनिषदांतील मुख्य महावाक्य त्याचेंच गीतेच्या अठरा अध्यायांत विवरण आहे. पण महावाक्यांतील पदांचा क्रम बदलून पहिल्याने ‘त्वं’ व नंतर ‘तत्’ आणि ‘असि’ हीं पदे घेऊन या नव्या क्रमाप्रमाणे प्रत्येकास गीतेचे आरंभापासून सहासहा अध्याय भगवंतांनी निःपक्षपातबुद्धीने सारसेसारखे वांटून दिले आहेत ! गीतेवरील पैशाच भाष्य हे कोणत्याहि संप्रदायाचे नसून स्वतंत्र आहे, व ते हनुमानाने म्हणजे मारुतीने लिहिले, अशी कित्येकांची समजूत आहे. पण खरा प्रकार तसा नाही. भागवतावरील टीकाकार हनुमान पंडित यांचेच हे भाष्य केलेले असून ते संन्यासमार्गाचे आहे; आणि त्यांत कांही कांही ठिकाणी शांकर भाष्यांतील अर्थच शब्दशः दिलेले आहेत. तसेच पूर्वी व अलंकारे गीतेचीं मराठीत जी भाषांतरे किंवा निरूपणे झालेली आहेत तींही प्रायः शांकरभाष्यानुसारी असून, प्रो. मॅक्स मुल्लर यांनी प्रसिद्ध केलेल्या ‘प्राच्य धर्मपुस्तक’ मालेत कै. काशीनाथपंत तेलंग यांनी केलेले भगवद्गीतेचे इंग्रजी भाषांतरहि होईल तेवढे श्रीशंकराचार्य व शांकरसंप्रदायी टीकाकार यांस अनुसरून केलेले आहे, असे सदर भाषांतरास जोडलेल्या प्रस्तावनेच्या अखेर लिहिले आहे.

गीता व प्रस्थानत्रयांतील इतर ग्रंथ यावर सांप्रदायिक भाष्य लिहिण्याचा प्रघात याप्रमाणे एकदां सुरू झाल्यावर पुढे इतर संप्रदायांतहि त्यांचेच अनुकरण करण्यांत आले. मायावाद, अद्वैत व संन्यास प्रतिपादन करणाऱ्या शांकर संप्रदायानंतर सुमारे अडीचशे वर्षांनी श्रीरामानुजाचार्य [जन्मशक ९३८] यांनी विशिष्टाद्वैतसंप्रदाय प्रवृत्त केला; आणि तो सिद्ध करण्यास शंकराचार्यांप्रमाणे रामानुजाचार्यांनीहि प्रस्थानत्रयांवर (अर्थात् त्यांतच गीतेवरहि) स्वतंत्र भाष्य लिहिलीं आहेत. श्रीशंकराचार्यांचा मायामिथ्यात्ववाद आणि अद्वैत सिद्धान्त ही दोन्ही खरी नसून जीव, जगत् व ईश्वर ही तीन तत्त्वे जरी भिन्न असली, तरी जीव (चित्) व जगत् (अचित्) हीं दोन्ही एका ईश्वराचेच शरीर असल्यामुळे चिदचिद्विशिष्ट ईश्वर एकच होय, व ईश्वर-शरीरांतील या सूक्ष्म चिदचिदापासून पुढे स्थूल चित् व अचित् किंवा अनेक जीव व जगत् निर्माण होतात, असे या संप्रदायाचे मत आहे, आणि तेच मत उपनिषदे व ब्रह्मसूत्रे या दोहोंत आणि गीतेतहि प्रतिपाद्य आहे, असे रामानुजाचार्यांचे तत्त्वज्ञानदृष्ट्या म्हणणे आहे (गी. रामा. २. १२; १३. २). किंबहुना भागवतधर्मात विशिष्टाद्वैत मत शिरण्यास यांचेच ग्रंथ कारण झाले आहेत, असे म्हटले तरी चालेल; कारण, तत्पूर्वी महाभारतांत व गीतेत भागवतधर्माचे जे निरूपण आहे ते अद्वैत मत स्वीकारून केलेले आहे असे दिसून येते. रामानुजाचार्य हे भागवतधर्मी असल्या-

मुळें गीतेंत प्रवृत्तिपर कर्मयोग प्रतिपाद्य आहे ही गोष्ट वास्तविकरीत्या त्यांच्या लक्षांत यावयास पाहिजे होती. पण रामानुजाचार्यांच्या वेळांमूळ भागवतधर्मातील कर्मयोग बहुतेक लुप्त होऊन त्यास तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विशिष्टाद्वैती, व आचरणदृष्ट्या प्राधान्येकरून भक्तिपर स्वरूप प्राप्त झालेलें असल्यामुळें, गीतेंत ज्ञान, कर्म व भक्ति हीं तिन्ही जरी वर्णिली असलीं तरी तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विशिष्टाद्वैत व आचरण-दृष्ट्या वासुदेवभक्ति हेंच गीतेचें सार असून कर्मनिष्ठा ही ज्ञाननिष्ठेची निष्पादक आहे, स्वतंत्र नव्हे, असा रामानुजाचार्यांनीहि निर्णय केला आहे (गी. राभा. १८.१ व ३.१ पहा). परंतु अद्वैतज्ञानाऐवजी विशिष्टाद्वैत आणि संन्यासाऐवजी भक्ति असा जरी शांकरसंप्रदायांत रामानुजाचार्यांनी फरक केला, तरी आचरणदृष्ट्या भक्ति हेंच अखेरचें कर्तव्य मानिल्यानें चातुर्वर्ण्याची स्वधर्मोक्त सांसारिक कर्मे आमरणान्त कर्णे हा पक्ष गौण ठरतो; व त्यामुळें गीतेचें रामानुजाय तात्पर्यहि एक प्रकारें कर्म-संन्यासपरच आहे, असें म्हटलें पाहिजे. कारण, कर्मांनी चित्त शुद्ध होऊन ज्ञान झाल्यावर चतुर्थाश्रम घेऊन ब्रह्मचिंतनांत गढून राहिलें काय, किंवा प्रेमानें निस्सीम वासुदेवभक्तींत रंगून गेलें काय, दोन्हीहि मार्ग कर्मयोगदृष्ट्या एकाच मासल्याचे म्हणजे निवृत्तिपर होतात. आणि हाच आक्षेप रामानुजाचार्यांनंतर निघालेल्या संप्रदायांसहि लागू पडतो. मायामिथ्यात्ववाद खरा नसून वासुदेवभक्तीनेच अखेर मोक्ष मिळतो, इत्यादि रामानुजाचार्यांचे सिद्धान्त जरी बरोबर असले, तरी परब्रह्म व जीव कांहीं अंशीं एक व कांहीं अंशीं भिन्न मानणें परस्परविरुद्ध असून असंबद्ध होय; म्हणून दोन्हीहि सदैव भिन्नच मानिले पाहिजेत, पूर्णपणें किंवा अंशतः. हि त्यांचें ऐक्य होणें शक्य नाहीं, असें श्रीरामानुजाचार्यांनंतर निघालेल्या तिसऱ्या संप्रदायाचें मत आहे. त्यामुळें त्यास “द्वैती संप्रदाय” असें म्हणतात. या संप्रदायाचे प्रवर्तक श्रीमध्वाचार्य ऊर्फ श्रीमदानंदतीर्थ हे शके ११२० साला समाधिस्थ झाले व तेव्हां त्यांचें वय ७९ वर्षांचें होतें असें माध्व संप्रदायांतील लोकांचें म्हणणें आहे. पण डाक्टर भांडारकर यांनी “वैष्णव शैव व इतर पंथ” म्हणून जो एक इंग्रजी ग्रंथ नुक्ताच प्रसिद्ध केला आहे त्यांत (पृ. ५९) मध्वाचार्यांचा कालशके १११९ ते ११९८ पर्यंतचा होय असें शिलालेखादि अन्य प्रमाणांवरून निश्चित केले आहे. श्रीमध्वाचार्यांनी प्रस्थानत्रयीवर—अर्थात् गीतेवरहि—जीं भाष्यें आहेत त्यांतून हे सर्व ग्रंथ द्वैतमतप्रतिपादकच आहेत असें त्यांनी दाखविलें आहे. गीतेवरील आपल्या भाष्यांत ते असें म्हणतात की, निष्काम कर्माची महती गीतेंत जरी वर्णिली असली, तरी निष्काम कर्म हें साधन असून भक्ति ही अखेरची निष्ठा होय. भक्ति सिद्ध झाल्या-नंतर कर्म केलें काय आणि न केलें काय त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. “ध्यानात कर्म, फलत्यागः”—परमेश्वराच्या ध्यानापेक्षां म्हणजे भक्तीपेक्षां कर्मफलत्याग म्हणजे

निष्काम कर्म श्रेष्ठ-इत्यादि कांहीं गीतावचनेंहि या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहेत; पण तीं अक्षरशः खरीं नसून अर्थवादात्मक समजावीं, असें गीतेवरील माध्वभाष्यांत लिहिलें आहे (गी. माभा. १२. १३). चवथा संप्रदाय श्रीवल्लभाचार्य [जन्मशक १४०१] यांचा होय. रामानुज व माध्व यांच्या संप्रदायांप्रमाणें हा संप्रदायहि वैष्णवपंथी आहे. पण विशिष्टाद्वैती किंवा द्वैती मानितात त्यापेक्षां जीव, जगत् व ईश्वर यासंबंधानें या पंथाचें मत निराळें आहे. मायाविरहित म्हणजे शुद्ध जीव व परब्रह्म हीं एकच आहेत, दोन नव्हेत, हे मत या संप्रदायास मान्य आहे; व म्हणूनच यास 'शुद्धाद्वैती' म्हणतात. तथापि, श्रीशंकराचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें जीव व ब्रह्म एकच न मानितां अग्नीच्या ठिणग्यांप्रमाणें जीव हे ईश्वराचे अंश होत, मायात्मक जगत् मिथ्या नसून माया ही एक परमेश्वराच्या इच्छेनें ईश्वरापासून विभक्त झालेली शक्ति आहे, आणि मायापर-तंत्र झालेल्या जीवास मोक्षाप्रप्त्यर्थ लागणारें ज्ञान ईश्वरानुग्रहाखेरीज होणें शक्य नसल्यामुळें भगवद्भक्ति हेंच काय तें मोक्षाचें मुख्य साधन होय, असे या पंथावे जे दुसरे सिद्धान्त आहेत त्यांमुळें शांकर संप्रदायाहून हा संप्रदाय भिन्न झाला आहे. परमेश्वराच्या या अनुग्रहासच 'पुष्टि', 'पोषण' हीं दुसरीं नांवें असल्यानें या संप्रदायास 'पुष्टिमार्ग' असें म्हणण्याचाहि प्रघात आहे. या संप्रदायाचे गीतेवर तत्त्वदीपिकादि जे ग्रंथ आहेत त्यांत असें ठरविलें आहे कीं, सांख्यज्ञान व कर्मयोग हीं अर्जुनास प्रथम सांगून अखेर त्यास भक्त्यमृत पाजून ज्या अर्थी भगवंतांनीं कृतकृत्य केले आहे, त्या-अर्थी भक्ति-आणि त्यांतल्या त्यांतहि घरदार सोडून देऊन केवळ निवृत्तिपर पुष्टि-मार्गीय भक्ति-हेंच सर्व गीतेचें तात्पर्य होय; आणि याच हेतूनें भगवंतांनीं "सर्व धर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज" (गी. १८. ६६) सर्व धर्म सोडून मला एक-व्यालाच शरण ये, -असा शेवटीं उपदेश केला आहे. याखेरीज निंबार्क यांचाहि एक राधाकृष्णभक्तिपर वैष्णव संप्रदाय आहे. हे आचार्य रामानुजाचार्यानंतर व मध्वाचार्यांपूर्वी म्हणजे शके १०८४ चे सुमारास झाले असावे असें डॉक्टर भांडारकर यांनीं ठरविलें आहे. जीव, जगत् व ईश्वर यासंबंधानें निंबार्काचार्यांचें असें मत आहे कीं, हे तिन्ही जरी भिन्न असले तरी जीव व जगत् यांचे व्यापार व अस्तित्व स्वतंत्र नसून ईश्वरेच्छेवर अवलंबून आहेत, आणि मूळ परमेश्वरांतच जीव व जगत् यांचीं सूक्ष्म तत्त्वे अंतर्भूत असतात. हे मत सिद्ध करण्यास निंबार्कांनीं वेदान्तसूत्रांवर एक स्वतंत्र भाष्य लिहिलें आहे; व या संप्रदायांतील केशव काश्मीरिभट्टाचार्य यांनीं भगवद्गीतेवर 'तत्त्वप्रकाशिका' नांवाची एक टीकाहि लिहिली असून तींत गीतार्थ याच संप्रदायास अनुकूल आहे असें दाखविलें आहे. रामानुजाचार्यांच्या विशिष्टाद्वैतापासून या संप्रदायाचा भेद दाखविण्यास यास 'द्वैताद्वैती संप्रदाय' असें म्हणतां येईल. डोळ्यांना प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तु खऱ्या मानिल्याखेरीज व्यक्ताची उपासना म्हणजे

भक्ति निराधार किंवा कांही अशी तरी लटक्री पडत्ये अशा समजुतीने शांकर संप्रदायांतील मायावाद न स्वीकारितां द्वैत्यांचे किंवा विशिष्टाद्वैत्यांचे हे निरनिराळे भक्तिपर संप्रदाय प्रवृत्त झालेले आहेत, हे उघड आहे. पण भक्तीची उपपत्ति लागण्यास अद्वैत व मायावाद सोडूनच दिला पाहिजे असे म्हणतां येत नाही. कारण, मायावाद व अद्वैत स्वीकारूनहि महाराष्ट्रांतील साधुसंतांनी भक्तीचे समर्थन केले असून, हा पंथ श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वीपासून चालत आलेला आहे असे दिसून येते. अद्वैत, मायामिथ्यात्व व कर्मत्यागावश्यकता हे शांकर संप्रदायाचे सिद्धान्त या पंथांत ग्राह्य धरले जातात. पण ब्रह्मात्मैक्यरूप मोक्ष प्राप्त होण्यास जी अनेक साधने आहेत, त्यांपैकी भक्तिमार्ग हे साधन अत्यंत सुलभ होय, “तुज व्हावा आहे देव । तरी हा सुलभ उपाव” (तुका. गा. ३००२.२), असा तुकारामबोवांप्रमाणे या पंथांतील लोकांचा सर्वांस उपदेश असून भगवद्गीतेंतहि “क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम्” (गी. १२.५)—अव्यक्त ब्रह्माचे ठायी चित्त लागणे अधिक क्लेशमय आहे—असे प्रथम कारण दाखवून, पुढे “भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः”—माझे भक्तच मला अतिशय प्रिय होत (गी. १२.२०),—असे ज्या अर्थी भगवंतांनींच अर्जुनास सांगितले आहे, त्या अर्थी अद्वैतपर्यवसायी भक्तिमार्गच गीतेंतला मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय असे त्यांचे म्हणणे आहे. श्रीधरस्वामींनी आपल्या गीतेवरील टीकेंत (गी. १८.७८) गीतेचे जें तात्पर्य काढिले आहे तें याच प्रकारचे आहे. पण या संप्रदायाचा गीतेवरील मराठी पण उत्तम ग्रंथ म्हटला म्हणजे ‘ज्ञानेश्वरी’ हा होय. यांत गीतेच्या अठरा अध्यायांपैकी पहिल्या चोहोंत कर्म, व दुसऱ्या सातांत उपासना आणि पुढील अध्यायांतून ज्ञान प्रतिपाद्य आहे असे म्हटले असून, आपण आपली टीका “भाष्यकारांतें (शंकराचार्यास) वाट पुसत” रचिली असे ज्ञानेश्वरांनी स्वतः आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस म्हटले आहे. तथापि गीतेचा अर्थ अनेक सरस दृष्टांतींनी फुलवून सांगण्याची ज्ञानेश्वरमहाराजांची शैली अलौकिक असून श्रीशंकराचार्यांपेक्षां विशेषतः भक्तिमार्गाचे व कांही अशी निष्काम कर्मांचेहि त्यांनी समर्थन केले असल्यामुळे, ज्ञानेश्वरी हा गीतेवरचा एक स्वतंत्रच ग्रंथ मानिला पाहिजे. ज्ञानेश्वरमहाराज हे स्वतः योगी होते. म्हणून गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत पातंजलयोगाभ्यासाचा विषय ज्या श्लोकांत आला आहे त्यावर यांची विस्तृत टीका असून त्यांचे असे म्हणणे आहे कीं, अध्यायाच्या शेवटी “तस्माद्योगी भवार्जुन”—यासाठी हे अर्जुन ! तूं योगी म्हणजे योगाभ्यासांत प्रवीण हो (गी. ६.४६),—असे अर्जुनास सांगून सर्व मोक्षपंथांत पातंजल योगासच भगवंतांनी ‘पंथराज’ म्हणजे सर्वोत्तम पंथ ठरविले आहे. सारांश, गीतेंत उपदेशिलेला प्रवृत्तिपर कर्ममार्ग गौण म्हणजे ज्ञानाचे केवळ साधन ठरवून आप-आपल्या संप्रदायांत जे जे तत्त्वज्ञान आणि त्याबरोबरच मोक्षदृष्ट्या अखेरचे कर्तव्य

म्हणून जे जे आचार वर्णिलेले आहेत ते तेच,— म्हणजे मायावादात्मकच अद्वैत व कर्म-संन्यास, मायासत्यत्वप्रतिपादक विशिष्टाद्वैत व वासुदेवभक्ति, द्वैत व विष्णुभक्ति, शुद्धाद्वैत व भक्ति, शांकराद्वैत व भक्ति, किंवा पातंजल योग व भक्ति, किंवा नुस्ती भक्ति, नुस्ता योग, अगर नुस्तें ब्रह्मज्ञान असे अनेक प्रकारचे केवळ निवृत्तिपर मोक्ष-धर्मच—गीतेंत प्रतिपाद्य आहेत, असा निरनिराळ्या सांप्रदायिक भाष्यकारांनीं व टीकाकारांनीं आपआपल्यापरी गीतार्थाचा निश्चय केला आहे. : भगवद्गीतेंत कर्मयोग प्रधान मानिला आहे असें कोणीच म्हणत नाही. आमचेंच नव्हे, तर प्रसिद्ध महाराष्ट्रकवि वामनपंडित यांचेहि मत असेंच असून, गीतेवरील आपल्या 'यथार्थ-दीपिका' नामक विस्तृत मराठी टीकेच्या उपोद्धातांत त्यांनीं प्रथम

**परी अजी भगवंतजी । या कलियुगामार्जी ॥
जो तो गीतार्थ योजी । मतानुरूप ॥**

याप्रमाणें लिहून नंतर—

कोण्या मिसें तरी कोणी । गीतार्थ अन्यथा वाखाणी ॥

मज नावडे ती थोरांचीहि करणी । काय करूं जां भगवंता ॥

असें भगवंताजवळ गाव्हाणें गाईलें आहे. अनेक सांप्रदायिक टीकाकारांच्या भिन्नभिन्न मतांचा हा गलबला पाहून त्यावर कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, ज्या अर्थी हे सर्व मोक्षसंप्रदाय परस्परविरोधी असून त्यांपैकीं एकच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे असें निश्चयानें सांगतां येत नाहीं, त्या अर्थी वरील सर्व मोक्षसाधनांचें—व त्यांतहि विशेषतः कर्म, भक्ति आणि ज्ञान या तिहींचें—स्वतंत्र रीतीनें पृथक् पृथक् थोडक्यांत छानदार वर्णन करून भगवंतांनीं रणभूमीवर ऐन युद्धाचे आरंभीं अनेक मोक्षोपायांच्या घोंटाळ्यांत पडलेल्या अर्जुनाचें गीतेंत समाधान केलें असें मानणें प्राप्त आहे. अनेक मोक्षोपायांचीं हीं वर्णनें पृथक् पृथक् म्हणजे तुटकीं नसून त्या सर्वांची गीतेंत एकवाक्यता करून दाखविली आहे असेंहि कित्येक प्रतिपादन करितात; आणि सरतेशेवटीं कित्येक असेंहि म्हणणारे आहेत कीं, गीतेंतील ब्रह्मविद्या वरवर यद्यपि सुलभ दिसली तरी तींतील खरें मर्म अत्यंत गूढ असल्यामुळे तें गुरुमुखाखेरीज कोणासहि कळावयाचें नाहीं (गी. ४. ३४), आणि गीतेवर टीका जरी पुष्कळ झाल्या तरी गीतेंतील गूढार्थ समजण्यास गुरुमुखाखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं.

याप्रमाणें खुद्द महाभारतकारांनीं प्रतिपादन केलेलें भागवतधर्मानुसारी म्हणजे

* निरनिराळ्या सांप्रदायिक आचार्यांचीं गीतेवरील भाष्ये व त्या संप्रदायांतील इतर प्रमुख टीका मिळून पंधरा टीका मुंबईस गुजराथी प्रिन्टिंग प्रेसचे मालक यांनीं नुकत्याच प्रसिद्ध केल्या आहेत. निरनिराळ्या टीकाकारांचे अभिप्राय एकदम कळण्यास हा ग्रंथ फार सोयीचा आहे.

प्रवृत्तिपर, तर पुढे झालेले अनेक विद्वान् आचार्य, कवि, योगी किंवा भगवद्भक्त यांनी आपआपल्या संप्रदायानुरूप प्रतिपादन केलेली शुद्ध निवृत्तिपर, अशीं भगवद्गीतेचीं अनेक प्रकारचीं तात्पर्ये पाहून कोणीहि मनुष्य गोंधळून सहज असा प्रश्न करील कीं, हीं परस्परविरोधी अनेक तात्पर्ये एकाच ग्रंथांतून निघणें शक्य आहे काय ? आणि शक्यच काय पण इष्टहि आहे, असें म्हटलें तर तसे असण्याचा हेतु काय ? निरनिराळे भाष्य-कृतें आचार्य विद्वान्, धार्मिक व अत्यंत सत्त्वशील होते याबद्दल कोणासहि शंका नाही. किंबहुना श्रीशंकराचार्यासारखे महातत्त्वज्ञानी आजपर्यंत जगांत झाले नाहीत म्हटलें तरी चालेल. मग त्यांच्यामध्ये व पुढील आचार्यांमध्ये एवढा मतभेद कां ? गीता म्हणजे कांही गोंडबंगाल नव्हे, की त्यांतून पाहिजे त्यानें पाहिजे तो अर्थ काढावा. वरील सर्व संप्रदाय निघण्यापूर्वीं गीता निर्माण झालेली असून ही गीता श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाचा भ्रम वाढविण्यासाठी नव्हे तर तो दूर करण्यासाठी सांगितली आहे; आणि तीत एकाच विशिष्ट निश्चितार्थाचा अर्जुनास उपदेश केला असून (गी. ५. १, २), त्या उपदेशाचा अर्जुनावर परिणामहि तसाच झालेला आहे. मग गीतेच्या तात्पर्याबद्दल एवढी भानगड का ? प्रश्न कठिण दिसतो खरा. पण त्याचे उत्तर सकृददर्शनी वाटतें तितकें कठिण नाही. समजा की, एखादें गोड व सुरस पक्वान्न पाहून एकानें तें गव्हाचें, दुसऱ्यानें तुपाचें व तिसऱ्यानें साखरेचें आहे असें आपआपल्या अभिरुचीप्रमाणें म्हटलें, तर त्यांपैकीं आपण कोणतें खोटें मानणार ? तिघेहि आपआपल्यापरी खरेच आहेत; आणि इतकें झालें तरी तें पक्वान्न कोणतें हा प्रश्न पुनः शिल्लक राहतो तो राहतोच. कारण, गहू, तूप आणि साखर हे तिन्ही पदार्थ एकत्र करून त्यांपासून लाडू, जिलबी, घीवर इत्यादि अनेक पक्वान्नें तयार करितां येण्यासारखी असल्यामुळे, त्यांपैकीं प्रस्तुत पक्वान्न कोणतें याचा निर्णय गोधू-मप्रधान, घृतप्रधान किंवा शर्कराप्रधान आहे, एवढें म्हटल्यानेंच होऊं शकत नाही. समुद्रमंथनाचे वेळीं ज्याप्रमाणें एकास अमृत तर दुसऱ्यास विष, आणि कित्येकांस लक्ष्मी, ऐरावत, कौस्तुभ, पारिजात वगैरे निरनिराळ्या वस्तु मिळाल्या, तरी तेव-ढ्यानें समुद्राच्या वास्तविक स्वरूपाचा निर्णय झाला नाही, तद्वतच सांप्रदायिकरीत्या गीतासागराचें मंथन करणाऱ्या टीकाकारांची अवस्था झालेली आहे. किंवा कंस-वधाचे वेळीं रंगमंडपांत शिरलेले एकच भगवान् श्रीकृष्ण ज्याप्रमाणें प्रत्येक प्रेक्ष-कास निरनिराळे म्हणजे मल्लांस वज्रासारखे, स्त्रियांस मदनासारखे, मातापितरांस आपल्या पुत्रासारखे इत्यादि प्रकारें भासले (भाग. १० पू. ४३. १७), त्याप्रमाणें भग-वद्गीता एकच असतां हि निरनिराळ्या सांप्रदायिकांस ती निरनिराळी दिसें लागली आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. कोणताहि धर्मसंप्रदाय घेतला तरी सामान्यतः तो प्रमाणभूत धर्मग्रंथास अनुसरूनच असला पाहिजे हें उघड आहे; कारण, तसें

न होईल तर तो संप्रदाय सर्वस्वी अप्रमाण ठरून लोकास अमान्य होईल. ह्याणून वैदिक धर्माचे कितीहि संप्रदाय असले तरी कांहीं विशिष्ट गोष्टी खेरीजकरून—उदाहरणार्थ ईश्वर, जीव व जगत्यांचा परस्पर संबंध—बाकीच्या गोष्टी या सर्व संप्रदायांतून एकच असतात; व त्यामुळे आमच्या धर्मातील प्रमाणभूत ग्रंथांवर जी सांप्रदायिक भाष्ये अगर टीका आहेत त्यांतून मूळ ग्रंथांतील शेंकडा नव्वदाहून अधिक वचनांचा किंवा श्लोकांचा अभिप्राय एकच प्रकारे लाविलेला असतो. जो काय भेद पडतो तो बाकी राहिलेल्या वचनांसंबंधाने होय. त्या वचनांचा सरळ अर्थ घेतला तर तो सर्व संप्रदायांस एकसारखाच अनुकूल असणे संभवनीय नाही. यासाठी यांपैकी जी वचने आपल्या संप्रदायास अनुकूल असतील तेवढीच प्रधान व इतर गौण मानून, अगर प्रतिकूल वचनांचा अर्थ युक्तीने फिरवून, किंवा साधेल तेथे सोप्या व सरळ वचनांतूनच आपल्याला अनुकूल असा श्लेषार्थ व अनुमाने काढून, आपलाच संप्रदाय त्या ग्रंथांवरून सिद्ध होतो, असे निरनिराळे सांप्रदायिक टीकाकार प्रतिपादन करित असतात. उदाहरणार्थ, गीता २.१२ व १६; ३.१९; ६.३; आणि १८.२ वरील आमची टीका पहा. पण अशा रीतीने एखाद्या ग्रंथाचे तात्पर्य ठरविणे, आणि आपलाच संप्रदाय गीतेत प्रतिपाद्य असला पाहिजे असा किंवा दुसरा कोणताहि अभिमान न ठेवितां समग्र ग्रंथाचे स्वतंत्ररीत्या प्रथम परिक्षण करून केवळ त्यावरूनच त्यांतील मथितार्थ काढणे, या दोन गोष्टी स्वभावतःच अत्यंत भिन्न आहेत, हे कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल.

ग्रंथातात्पर्यनिर्णयाची सांप्रदायिक दृष्टि सदोष म्हणून सोडून दिली, तर गीतेचे तात्पर्य काढण्यास दुसरे साधन काय ते सांगितले पाहिजे. ग्रंथ, प्रकरण किंवा वाक्ये यांचा अर्थनिर्णय करण्याच्या कामांत अत्यंत कुशल जे मीमांसक त्यांचा या बाबतीत सर्वास मान्य झालेला खाली लिहिल्याप्रमाणे एक जुना श्लोक आहे—

उपक्रमोपसंहारौ भव्यासोऽपूर्वता फलम् ।

अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

मीमांसक म्हणतात की, कोणत्याहि लेखाचे, प्रकरणाचे किंवा ग्रंथाचे तात्पर्य काढणे असल्यास वरील श्लोकांत सांगितलेल्या सात गोष्टी साधनीभूत (लिंग) असून त्या सातहि गोष्टींचा विचार अवश्य केला पाहिजे. पैकी, 'उपक्रमोपसंहारौ' म्हणजे ग्रंथाचा आरंभ आणि शेवट या पहिल्या दोन गोष्टी होत. कोणीहि झाला तरी तो मनामध्ये कांहीं विशिष्ट हेतु धरून ग्रंथ लिहिण्यास सुरुवात करितो; आणि सदर विशिष्ट उद्देश सिद्ध झाल्यावर ग्रंथ समाप्त करितो. म्हणून ग्रंथाचा उपक्रम आणि उपसंहार ग्रंथातात्पर्यनिर्णयाचे कामी प्रथम लक्षांत घेतले पाहिजेत. सरळ रेषेची व्याख्या देतांना भूमितिशास्त्रांत असे सांगतात की, आरंभीच्या बिंदूपासून जी रेष डाव्या-उजव्या बाजूस किंवा खाली वर न कलतां शेवटच्या बिंदूपर्यंत नीट जात्ये तिला

सरळ रेघ म्हणावें. ग्रंथाच्या तात्पर्यास हाच न्याय लागू आहे. जें तात्पर्य ग्रंथाचा आरंभ आणि शेवट यांस न सोडितां या दोन टोकांमध्ये नीट बसतें तेंच त्या ग्रंथाचें सरळ तात्पर्य होय. प्रारंभापासून शेवटपर्यंत जाण्यास दुसऱ्या वाटा असल्या तर त्या सर्व वांकड्या किंवा आडवाटा समजल्या पाहिजेत. आद्यन्त पाहून अशा रीतीनें ग्रंथाचें तात्पर्य काय याची दिशा प्रथम निश्चित केल्यावर, त्या ग्रंथांत 'अभ्यास' म्हणजे पुनरुक्ति किंवा वारंवार काय सांगितलें आहे ते पहावें. कारण, ग्रंथकाराच्या मनांत जी गोष्ट सिद्ध करावयाची असत्ये तिच्या समर्थनार्थ तो अनेक वेळीं अनेक कारणें दाखवून दर वेळीं "म्हणून ही गोष्ट सिद्ध झाली" किंवा "म्हणून अमुक केलें पाहिजे" असा पुनःपुनः एकच निश्चित सिद्धान्त सांगत असतो. ग्रंथतात्पर्य काढण्याची चवथी आणि पांचवी साधनें 'अपूर्वता' आणि 'फल' ही होत. 'अपूर्वता' म्हणजे नवेपणा. कोणताहि ग्रंथकार आपणास कांहीं नवें सांगणें असल्याखेरीज प्रायः नवीन ग्रंथ लिहिण्यास प्रवृत्त होत नाहीं; निदान छापखाने नव्हते तेव्हां तरी होत नसे ! म्हणून एखाद्या ग्रंथाचें तात्पर्य ठरविण्यापूर्वी त्या ग्रंथांत अपूर्वाई, वैशिष्ट्य किंवा नवेपण काय आहे हें पहावें लागतें. तसेंच त्या लेखाचें अगर ग्रंथाचें कांहीं फल, अर्थात् त्या लेखामुळें अगर ग्रंथामुळें कांहीं परिणाम, घडून आला असल्यास तो कोणता इकडेहि लक्ष पुराविलें पाहिजे. कारण, हें फल मिळवें किंवा व्हावें या हेतूनेच ग्रंथ लिहिला असल्यामुळें घडलेल्या परिणामावरून ग्रंथकर्त्याचा आशय अधिक व्यक्त होत असतो. सहावें व सातवें साधन 'अर्थवाद' व 'उपपत्ति' हीं होत. 'अर्थवाद' हा मीमांसकांचा पारिभाषिक शब्द आहे (जै.सू.१.२,१-१८). आपणास मुख्यतः कोणत्या गोष्टीचें विधान करावयाचें अथवा कोणता मुद्दा सिद्ध करावयाचा हें ठरलेलें असतां हि उपपादनाच्या ओघांत दाखल्यासाठी, तुलना करून एकवाक्यता करण्यास, अगर साम्य व भेद दाखविण्यास प्रतिपक्षांतील दोष सांगून स्वपक्षाचें मंडण करण्यास, अलंकारार्थ, अतिशयोक्तीने, किंवा युक्तिवादाला पोषक म्हणून त्या प्रश्नाचा पूर्व इतिहास या नात्यानें, अथवा दुसऱ्या कांहीं कारणांसाठी, आणि कधीं कधीं कांहीं विशिष्ट कारणावांचूनहि, ग्रंथकार दुसऱ्या पुष्कळ गोष्टीचें प्रसंगानुसार वर्णन करीत असतो. अशा वेळीं ग्रंथकार जीं वर्णनें करितो ती सर्वस्वी मुद्द्याला सोडून नसलीं तरी नुस्तीं गौरवार्थ, स्पष्टीकरणार्थ किंवा भरतीसाठी केलेलीं असल्यामुळें तीं अक्षरशः नेहमीच खरीं असतील असा नेम नाहीं.*किंबहुना ग्रंथकार असल्या विधानासंबंधानें तीं अक्षरशः खरीं आहेत कीं नाहींत हें पहाण्याची विशेष सावधगिरीहि घेत नसतो म्हटलें तरी चालेल. म्हणून तीं

* अर्थवादांतील वर्णन वस्तुस्थितीला धरून असेल तर त्यास 'अनुवाद' विरुद्ध असेल तर त्यास 'गुणवाद' आणि याहून भिन्न प्रकारचें असेल तर त्याला 'भूतार्थवाद' अशी तीन

विधानें प्रमाणभूत म्हणजे त्यांतील निरनिराळ्या विषयांसंबंधानें ग्रंथकाराचा सिद्धान्त-पक्ष दाखविणारीं न मानितां, तीं नुस्ती प्रशंसापर म्हणजे पोकळ, आंगतुक अगर स्तुत्यर्थ समजून मीमांसक त्यांस 'अर्थवाद' असें नांव देतात; आणि ही अर्थवादात्मक विधानें सोडून देऊन मग ग्रंथाचें तात्पर्य ठरवीत असतात. इतकें झालें तरी अखेर उपपत्ति ही पाहिलीच पाहिजे. एखादी विशिष्ट गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं बाधक प्रमाणें खोडून काढून साधक प्रमाणांची तर्कशास्त्रानुसार शिस्तवार जी मांडणी करितात तिला 'उपपत्ति' किंवा 'उपपादन' असें म्हणतात. उपक्रमोपसंहाररूप दोन टोंकें प्रथम कायम झाल्यावर मधली वाट अर्थवादोपपत्तीच्या आंखणीने निश्चित करितां येत्ये. कोणते विषय अप्रस्तुत किंवा आनुषंगिक ओहेत हें अर्थवादावरून समजत असल्यामुळें, एकदां अर्थवादाचा निर्णय झाला म्हणजे ग्रंथतात्पर्याचा निश्चय करूं पहाणारा मनुष्य सर्व आडवाटा सोडून देतो; आणि आडवाट सोडून रस्त्याला लागल्यानंतर उपपत्तीची सरणी समुद्राच्या लोटप्रमाणें प्रारंभापासून पुढें क्रमाक्रमानें वाचकास किंवा ग्रंथपरीक्षकास ढकलीत ढकलीत शेवटच्या तात्पर्यापर्यंत सरळ नेऊन सोडित्ये. आमच्या प्राचीन मीमांसकांनीं ठरवून टाकलेले ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे हे नियम सर्व देशांतील विद्वानांस सारखेच संमत असल्यामुळें त्यांच्या उपयुक्ततेबद्दल अगर अवश्यकतेबद्दल येथें जास्त विवेचन करण्याची जरूर नाही.*

यावरहि कोणी अशी शंका घेईल की, मीमांसकांचें हे नियम संप्रदायप्रवर्तक आचार्यास माहीत नव्हते काय? आणि त्यांच्या ग्रंथांतूनच जर ते तुम्हांस आढळून येतात तर त्यांनीं काढिलेले गीतेचें तात्पर्य एकदेशीय आहे असें मानण्याचें कारण काय? त्यांस उत्तर एवढेंच ओहे कीं, दृष्टि एकदां सांप्रदायिक बनली म्हणजे, प्रमाणभूत झालेल्या धर्मग्रंथांत आपलाच सांप्रदाय वर्णिलेला आहे, असें ज्या रीतीनें दाखवितां येईल तीच रीति सांप्रदायिक टीकाकार स्वाकारीत असतो. कारण आपल्या संप्रदायाखेरीज सदर ग्रंथाचा दुसरा कांहीं अर्थ होत असला तरी तो खरा नव्हे, त्यांत कांहीं तरी निराळा हेतु आहे, अशी ग्रंथाच्या तात्पर्यासंबंधानें सांप्रदायिक टीकाकारांची आगाऊच पक्की समजूत झालेली असत्ये; आणि मग आपल्या मतें जो

निरनिराळीं नांवें आहेत. 'अर्थवाद' हा सामान्य शब्द असून त्यांतील मजकुराच्या सत्यासत्यतेप्रमाणें अर्थवादाचे हे तीन पोटभेद होतात.

*ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे हे नियम इंग्रजी अदालतींतूनहि पाळिले जात असतात. उदाहरणार्थ एखाद्या निवाड्याचा अर्थ लागत नसल्यास त्या निवाड्याचें फल जें हुकूमनामा तो पाहून निवाड्याच्या अर्थाचा निर्णय करितात, आणि एखाद्या निवाड्यांतील मुद्द्याचा निर्णय करण्यास जरूर नाही अशीं कांहीं विधानें त्यांत असल्यास तीं पुढील खटल्यांतून प्रमाण धरीत नाहीत. असल्या विधानांस इंग्रजीत 'ऑबिटर डिक्टा' (obiter dicta) किंवा 'वाङ्मोक्ष विधानें' असें म्हणतात, व वस्तुतः पहातां हा अर्थवादाचाच एक प्रकार आहे.

अर्थ पूर्वीच सत्य म्हणून निश्चित ठरला तोच सर्वत्र प्रतिपादिला आहे असे दाखवितांना मीमांसाशास्त्राच्या कांहीं नियमांस वाध आला तरी वरील दृढ समजुतीमुळे त्याचे या टीकाकारांस कांहीच महत्त्व वाटत नाही. हिंदुधर्मशास्त्रावरील मिताक्षरा, दायभाग वगैरे ग्रंथांतून स्मृतिवचनांची व्यवस्था किंवा एकवाक्यता याच तत्त्वावर लावण्यांत येत असत्ये. पण केवळ हिंदुधर्मग्रंथांतच हा प्रकार आढळून येतो असे नाही. ख्रिस्ती व महंमदी धर्माचे आदिग्रंथ बायबल व कुराण यांचीहि सदर धर्मात पुढे उद्भवलेल्या शेंकडों सांप्रदायिक ग्रंथकारांनी अशीच अर्थातरे केलेली आहेत; आणि बायबलच्या जुन्या करारांतील कांहीं वाक्यांचे अर्थ याच न्यायाने यहुदी लोकांच्या अर्थातून ख्रिस्तभक्तांनी निराळे कल्पिलेले आहेत. किंबहुना एखाद्या विषयावर प्रमाणभूत ग्रंथ किंवा लेख कोणते हे जेथे जेथे म्हणून आगाऊच कायम ठरलेले असते, आणि प्रमाणभूत झालेल्या या नियमित ग्रंथांच्या आधारेंच पुढील सर्व गोष्टींचा निर्णय करावयाचा असतो, तेथे तेथे ग्रंथार्थनिर्णयाची हाच पद्धत स्वीकारितात असे आढळून येते. अलीकडील बडेबडे कायदेपंडित, वकील व न्यायाधीश हे पूर्वीच्या प्रमाणभूत कायदेग्रंथांची किंवा निवाड्यांची आपआपल्यापरी कित्येकदा जी ओढाताण करीत असतात त्यांतील बीज हेच होय. शुद्ध लौकिक बाबतीत जर ही स्थिति, तर उपनिषदे व वेदान्तसूत्रे आणि त्याबरोबरच प्रस्थानत्रयींतील तिसरा ग्रंथ भगवद्गीता यांवर सांप्रदायिकदृष्ट्या निरनिराळी भाष्ये झालेली आहेत याचे आश्चर्य वाटण्याचे कांहीं कारण नाही. पण ही सांप्रदायिक पद्धत सोडून वर सांगितल्याप्रमाणे भगवद्गीतेच्या उपक्रमोपसंहारादिकांकडे नजर दिली तर असे आढळून येईल की, भारती युद्धास प्रत्यक्ष आरंभ होण्यापूर्वी कुरुक्षेत्रावर दोहों बाजूंकडील सैन्ये लढाईस सज्ज होऊन आतां एकमेकांवर शस्त्रसंपात करणार, इतक्यांत एकाएकी ब्रह्मज्ञानाच्या गोष्टी सांगून 'विमनस्क' व संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपल्या क्षात्रकर्मास प्रवृत्त करण्यासाठीं भगवंतांनी गीता उपदेशिली आहे. दुष्ट दुर्योधनास सहाय होऊन आपल्याबरोबर लढण्यास कोण कोण आले आहेत हे जेव्हां अर्जुन पाहू लागला, तेव्हां वृद्ध पितामह भीष्म, गुरु द्रोणाचार्य व गुरुपुत्र अश्वत्थामा, प्रतिपक्षी झाले तरी बांधव असे कौरव, आणि सुहृत् आस, सोयरे, मित्र, मामे, काके, मेहुणे, राजे, राजपुत्र वगैरे त्याच्या दृष्टीस पडले; आणि केवळ हस्तिनापुरचे राज्य मिळविण्यासाठीं यांस मारून आपणास कुलक्षयादि महत्पापे करावीं लागणार हा विचार त्याच्या मनांत उद्भवून त्याचे चित्त एकदम क्षुब्ध झाले. एके बाजूस क्षत्रियधर्म 'लढाई कर' म्हणून सांगत होता, आणि दुसरीकडे पितृभक्ति, गुरुभक्ति, बंधुप्रेम, सुहृत्प्रीति हे धर्म त्यास खेचून माघारी ओढीत होते ! लढाई करावी तर ती आपसांतलीच असल्यामुळे पितामह, गुरु व आस यांची हत्या केल्याचे घोर

पातक घडणार आणि न करावी तर क्षात्रधर्मास अंतरणार, अशा रीतीने एकीकडे आड तर दुसरीकडे विहीर दिमूलागल्यावर दोन एडक्यांच्या टकरीत सांपडणाऱ्या एखाद्या गरीब प्राण्याप्रमाणे अर्जुनाची अवस्था झाली ! एवढा मोठा योद्धा खरा; पण धर्मा-धर्माच्या त्या नैतिक सांपळ्यांत अकस्मात् सांपडल्यावर त्याचें तोंड कोरडें पडलें, अंगावर रोमांच उभे राहिले, हातचें धनुष्य गळालें व “ मी नाही लढणार ” म्हणून रडत आपल्या रथांतच तो मट्टदिशीं खाली बसला ! आणि अखेर, लांबच्या क्षत्रिय-धर्मावर, मनुष्यास स्वभावतःच जास्त प्रिय वाटणाऱ्या ममत्वाचा—म्हणजे जवळच्या बंधुन्नेहाचा— पगडा बसून मोहानें तो असें म्हणूं लागला कीं, पितृवध, गुरुवध, बंधु-वध, सुहृद्वध, किंवहुना सर्वंध कुलक्षय, असलीं घोर पापें करून राज्य मिळविण्या-पेक्षां पोटाची खळगी भरण्यासाठीं भिक्षा मागणें काय वाईट ? शत्रूंनीं या वेळीं मला निःशस्त्र पाहून साक्षा गळा कापला तरी बेहेत्तर आहे; पण लढाईत स्वकीयांचा वध करून त्यांच्या रक्तानें विटाळलेले व अभिशापानें ग्रस्त झालेले भोग मी उपभोगूं इच्छित नाहीं ! क्षात्रधर्म झाला म्हणून काय झालें ? त्यासाठीं पितृवध, बंधुवध व गुरुवध अशीं भयंकर पातकें जर करावीं लागणार तर जळो तो क्षात्रधर्म आणि आग लागो त्या क्षात्रनीतीस ! प्रतिपक्षास या गोष्टी कळत नसून ते दुष्ट झाले असले तरी मीहि तसेंच वागणें युक्त नाहीं. माझ्या आत्म्याचें खरें कल्याण कशांत आहे तें मला पाहिलें पाहिजे; आणि माझ्या मनाला जर असलीं घोर पातकें करणें श्रेयस्कर वाटत नाहीं, तर क्षात्रधर्म कितीहि शास्त्रोक्त असला तरी अशा प्रसंगीं मला तो काय होय ? याप्रमाणें त्याचें मन त्याला खाऊं लागल्यामुळें ‘धर्मसंमूढ’ होऊन म्हणजे कोणता कर्तव्यधर्म पत्करावा हें सुचेनासें होऊन श्रीकृष्णास शरण गेल्यावर भगवंतांनीं त्याला गीता उपदेशत ताळ्यावर आणिलें; आणि युद्ध करणें तत्कालीं त्याचें कर्तव्य असतां हि भीष्मादिकांचे त्यांत वध होतील या भीतीनें युद्धापासून पराङ्मुख होऊं पहाणाऱ्या अर्जुनास तेंच युद्ध स्वेच्छेनें करावयास लाविलें. गीतेतील उपदेशाचें रहस्य जर आपणास काढावयाचें असेल तर तें या उपक्रमोपसंहारास व फलास धरून असलें पाहिजे. भक्तीनें मोक्ष कसा मिळवावा, किंवा ब्रह्मज्ञानानें अगर पातंजल योगानें ती सिद्धि कशी प्राप्त करून घ्यावी, इत्यादि निव्वळ निवृत्तिपर मार्ग किंवा फक्त कर्मत्यागरूप संन्यासधर्महि या ठिकाणीं सांगण्याचें कांहीं प्रयोजन नव्हतें. श्रीकृष्णाचे मनांतून अर्जुनास संन्यास देऊन वैराग्यानें भिक्षा मागत वनांत, किंवा कौपीन धारण करून व निंबाचा पाला खाऊन आमरणान्त योगाभ्यास करण्यासाठीं हिमालयावर पाठवावया-चें नव्हतें. अथवा धनुष्यबाणांऐवजीं हातांत टाळ, मृदंग आणि वीणा देऊन त्यांच्या गजरांत भक्तीनें भगवन्नामघोष करीत करीत प्रेमानंदाने भरतं कुलक्षेत्राच्या धर्म-भूमीवर भारतवर्षीय सकल क्षात्रसमाजापुढें बृहन्नलेप्रमाणें अर्जुनास पुनश्च नृत्य कर-

ण्यास लावण्याचाहि भगवंतांचा हेतु नव्हता. अज्ञातवास संपून कुरुक्षेत्रभर घालाव-याचा खडा नाच निराळ्या प्रकारचा होता. गीता सांगत असतां जागोजाग अनेक प्रकारचीं अनेक कारणे दाखवून व पुढें 'तस्मात्' म्हणजे 'म्हणून' हें पद,—अनुमान-दर्शक महत्त्वाचें पद—घालून "तस्माद्युध्यस्व भारत,"—हे अर्जुना! म्हणून तूं युद्ध कर (गी. २.१८), "तस्मादुत्तिष्ठ कौतेय युद्धाय कृतनिश्चय."—म्हणून तूं युद्धाचा निश्चय करून उठ (गी. २.३७); "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" —म्हणून तूं आसक्ति सोडून आपलें कर्तव्यकर्म कर (गी. ३.१९), "कुरु कर्मैव तस्मात् त्वं"—म्हणून तूं कर्मच कर (गी. ४.१५); "मामनुस्मर युध्य च"—म्हणून माझें स्मरण कर व लढ (गी. ८.७); "सर्वं कर्ता व कराविता मी असून तूं निमित्तमात्र आहेस, म्हणून लढाई कर व शत्रूंना जिंक" (गी. ११.३३); "शास्त्राप्रमाणे प्राप्त झाल्ले कर्तव्य करणें तुला उचित आहे" (गी. १६.२४);—असा निश्चितार्थक कर्मपर उप-देश अर्जुनास केलेला असून, अठराव्या अध्यायांतील उपसंहारांत पुनः "हीं सर्व कर्मे केली पाहिजेत" (गी. १८.६) असें आपलें निश्चित व उत्तम मत भगवंतांनीं सांगितलें आहे; व अखेर "अर्जुना! तुझा अज्ञानमोह अद्यापि नष्ट झाला की नाही ?" असा (गी. १८.७२) त्यास प्रश्न विचारून त्याच्याकडून—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥

"माझा कर्तव्यमोह व संशय नष्ट झाला; आतां मी तुमच्या सांगण्याप्रमाणें करितों." अशी पावती घेतली आहे. ही पावती अर्जुनानें केवळ तोंडानेंच दिली असें नाही; तर त्याप्रमाणें पुढें खरोखरच युद्ध करून त्या प्रसंगोपात् युद्धांत भीष्मकर्णजय-द्रथादिकाचें वध केले आहेत. यावर कित्येकांचें असें म्हणणें आहे की, अर्जुनास भगवंतांनीं जो उपदेश केला तो निवृत्तिपर ज्ञानाचा, योगाचा किंवा भक्तीचाच असून तोच मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय. पण युद्धाला प्रारंभ झाला होता म्हणून कर्माची मध्येंमध्ये थोडीशी प्रशंसा करून भगवंतांनीं अर्जुनाला तें युद्ध पुरें करूं दिलें आहे. अर्थात् युद्ध पुरें करणें ही गोष्ट मुख्य न धरितां आनुषंगिक किंवा अर्थवादात्मकच मानिली पाहिजे. पण अशा लटपटित कोटिक्रमानें गीतेच्या उप-क्रमोपसंहारांची किंवा फलाची नीट उपपत्ति लागत नाही. स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्तव्य कांहीं झालें तरी आमरणान्त करीत रहाण्याचें महत्त्व व अवश्यकता या ठिकाणीं दाखवावयाची होती, व ती सिद्ध करण्यास वरच्यासारखें पोकळ कारण गीतेंत कोठेंहि सांगितलें नाही; आणि सांगितलें असतें तरी अर्जुनासारख्या बुद्धिमान व चौकस पुरुषास तें पटलेंहि नसतें. भयंकर कुलक्षय होणार हें डोळ्यांपुढें दिसत असतां हि युद्ध करावें का न करावें, आणि करावें म्हटल्यास पाप न लागतां

कसे करावे, हाच त्याचा मुख्य प्रश्न होता; आणि कितीहि लटपट केली तरी “निष्काम बुद्धीनें युद्ध कर” किंवा “कर्म कर” असें या प्रश्नाचें म्हणजे मुख्य मुद्द्याचेंच जें उत्तर तें ‘अर्थवाद’ म्हणून कर्धाहि उडवून टाकितां येत नाही. तसें करणें म्हणजे खुद्द यजमानास त्याच्याच घरांत पाहुणा ठरविण्यासारखें होय ! वेदान्त, भक्ति किंवा पातंजल योग ही गीतेंत मुदलींच उपदेशिलां नाहीत, असें आमचें म्हणणें नाही. परंतु या तीन विषयांची गीतेंत जी जुळणीं केलेली आहे ती अशी असली पाहिजे कीं, तिच्यामुळे परस्परविरुद्ध धर्माच्या भयंकर कचाटीत पडल्यानें “हें करूं का तें करूं” अशा रीतीनें कर्तव्यमूढ झालेल्या अर्जुनास आपल्या कर्तव्याची निष्पाप वाट सांपडून क्षात्रधर्माप्रमाणें आपलें शास्त्रोक्त कर्म करण्यास त्यानें प्रवृत्त व्हावें. तात्पर्य, प्रवृत्तिधर्माचेंच ज्ञान या ठिकाणीं प्रस्तुत असून बाकी गोष्टी तत्सिद्धयर्थ म्हणजे आनुषंगिक असल्यामुळे गीताधर्माचे जें रहस्य तोंहि प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मपरच असलें पाहिजे, हें उघड सिद्ध होतें. पण हें प्रवृत्तिपर रहस्य कोणतें आणि तें वेदान्तशास्त्रापासूनच कसे निष्पन्न होतें याचा नीट खुलासा कोणत्याहि टीकाकारानें केलेला नाही. जो पहावा तो गीतेचा उपक्रम म्हणजे पहिला अध्याय आणि शेवटचा उपसंहार व फल यांकडे दुर्लक्ष करून गीतेतील ब्रह्मज्ञान किंवा भक्ति आप-आपल्या संप्रदायासच कशीं अनुकूल होतात, याचा निवृत्तिदृष्ट्या खल करण्यांत गडून गेलेला आहे. जणू काय ज्ञान व भक्ति यांचा कर्माशीं नित्यसंबंध ठेवणें हें एक मोठें पापच होय ! आम्ही म्हणतो ती शंका एकास येऊन, श्रीकृष्णाचें स्वतःचें चरित्र डोळ्यापुढे ठेवून भगवद्गीतेचा अर्थ लाविला पाहिजे असें त्यानें लिहिलें आहे; * व श्रीक्षेत्र काशी येथील नुक्तेच समाधिस्थ झालेले प्रसिद्ध अद्वैती परमहंस श्रीकृष्णानंदस्वामी यांनीं ‘गीतार्थ-परामर्श’ नांवाचा भगवद्गीतेवर जो एक लहानसा संस्कृत निबंध लिहिला आहे त्यांत “तस्मात् गीता नाम ब्रह्मविद्यामूलं नीतिशास्त्रम्” — म्हणून गीता म्हणजे ब्रह्मविद्येनें सिद्ध होणारें नीतिशास्त्र अर्थात् कर्तव्यधर्मशास्त्र होय, — असा स्पष्ट सिद्धान्त केला आहे.† जर्मन पंडित प्रो. डायसेन यानें आपल्या “उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान” या ग्रंथांत एके ठिकाणीं भगवद्गीतेसंबंधानें असेच उद्गार काढिले असून दुसऱ्याहि कित्येक पाश्चात्य व पौरात्य गीतापरीक्षकांनीं हेंच मत प्रद.

* या टीकाकाराचें नांव व त्याच्या टीकेतील कांहीं उतारे पुष्कळ वर्षांपूर्वी एका सदगृहस्थांनीं पत्रद्वारा आम्हांस कळविले होते, पण ते पत्र आमच्या गोंधळांत कोठें गेलें तें सांपडत नाही. आणि सदर गृहस्थाचे नांवहि आमच्या स्मरणांतून निसटून गेलें म्हणून हा लेख त्या गृहस्थांचे दृष्टीस पडल्यास त्यांनीं सदर माहिती पुनः कळवावी अशी त्यांस विनंति आहे.

† श्रीकृष्णानंदस्वामींचे श्रीगीतारहस्य, गीतार्थप्रकाश, गीतार्थपरामर्श व गीतासारोद्धार असे या विषयावर चार लहान निबंध असून ते सर्व एकत्र करून राजकोट येथें छापलेले आहेत. वर दिलेलें वाक्य त्यांच्या गीतार्थपरामर्शांत आहे.

शित केलें आहे. तथापि यांपैकी कोणीहि समग्र गीताग्रंथाचें परीक्षण करून कर्मपर दृष्टीनें त्यांतील सर्व प्रतिपादनाची किंवा अध्यायांची जुळणी कशी लागत्ये, हें स्पष्टपणें खुलासेवार दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला नाही. उलट हें प्रतिपादन कष्टसाध्य आहे, असें डायसेन यानें आपल्या ग्रंथांत म्हटलें आहे.* यासाठीं तशा प्रकारचें गीतेचें परीक्षण करून त्यांतील संगति दाखविणें हा या ग्रंथाचा मुख्य उद्देश आहे. परंतु तसें करण्यापूर्वी गीतेच्या प्रारंभी परस्परविरुद्ध नीतिधर्माच्या कचाटींत सांपडून अर्जुनावर जें संकट आलें होतें त्याच्या स्वरूपाचा जास्त खुलासा करणें जरूर आहे. एरवीं गीतेतील विषयाचें मर्म वाचकांच्या पूर्ण लक्षांत यावयाचें नाही. म्हणून कर्मा-कर्माच्या विवेचनेचीं हीं संकटे कशी असनात व अनेक प्रसंगां “हें करूं का तें करूं” अशा घोंटाळ्यांत पडून मनुष्य कसा गांगरून जातो, हें नीट समजण्यासाठीं असल्या प्रसंगांचीं जीं अनेक उदाहरणें शास्त्रांत—विशेषतः महाभारतांत—आढळून येतात त्यांचाच आतां प्रथमतः विचार करूं.

* Prof. Deussen's *Philosophy of the Upanishads*, p 362, (English Translation, 1906.).

प्रकरण २ रें

कर्मजिज्ञासा.



किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।*

गीता ४. १६.

भगवद्गीतेच्या आरंभी दोन परस्परविरुद्ध धर्माच्या कैचीत सांपडल्यामुळे कर्तव्यमूढ होऊन अर्जुनावर जो प्रसंग आला होता तो कांहीं अपूर्व नाही. संन्यास घेऊन व जग सोडून रानांत रहाणारांची किंवा दुबळेपणाने जगांतील अनेक अन्याय मुकाट्याने सोसून घेणाऱ्या अशक्त व उदरभरू लोकांची गोष्ट निराळी. पण समाजांत राहूनच ज्या थोर व कर्त्या पुरुषांस संसारांतील आपले कर्तव्य धर्माने व नीतीने बजावायचे आहे, त्यांवर अशा प्रकारचे प्रसंग अनेक वेळां गुदरत असतात. अर्जुनाला कर्तव्यजिज्ञासा व मोह युद्धारंभी झाला, तर तोच मोह पुढे युद्धांत मेलेल्या अनेक आपत्तींचीं श्राद्धे करण्याची वेळ आल्यावर युधिष्ठिरास होऊन तो शांत करण्यासाठी 'शांतिपर्व' सांगितले आहे. किंबहुना कर्माकर्मसंशयाचे असले प्रसंग हुडकून काढून किंवा कल्पून त्यावर मोठमोठ्या कवींनी सुरस काव्ये अगर उत्तम नाटके रचिली आहेत. उदाहरणार्थ, प्रसिद्ध इंग्रज नाटककार शेक्सपीयर याचे 'हॅमलेट' नांवाचे नाटक घ्या. डेन्मार्क देशाचा प्राचीन राजपुत्र हॅमलेट याच्या चुलत्याने राज्यकर्त्या आपल्या भावाचा—म्हणजे हॅमलेटच्या बापाचा—खून करून व हॅमलेटच्या आईशीं मोतूर लावून गादीह बळकाविली होती. तेव्हां असल्या पापी चुलत्याचा वध करून बापाच्या ऋणांतून पुत्रधर्माप्रमाणे मुक्त व्हावे, किंवा सख्या चुलता, पाटाचा बाप आणि तत्कनशीन राजा म्हणून त्याची गय करावी, या मोहांत पडून कोंवळ्या मनाच्या तरुण हॅमलेटची काय अवस्था झाली, आणि श्रीकृष्णासारखा योग्य मार्गदर्शक कोणी पाठराखा नसल्यामुळे वेड लागून अखेरीस 'जगावे का मरावे' याची विवेचना करण्यांतच बिचाऱ्याचा कसा अंत झाला, याचे चित्र या नाटकांत उत्कृष्ट रीतीने रंगविले आहे. "करॉयलेनस" नांवाच्या दुसऱ्या नाटकांतहि अशाच तऱ्हेचा आणखी एक प्रसंग शेक्सपीयरने वर्णिला आहे. करॉयलेनस नामक एका शूर रोमन सरदारास रोम शहराच्या लोकांनी शहराबाहेर घालविल्यामुळे तो रोमन

* " कर्म कोणते आणि अकर्म कोणते याबद्दल पंडितांनाहि मोह पडत असतो. " या स्थलीं अकर्म शब्द ' कर्माचा अभाव ' आणि ' वाईट कर्म ' या दोन्ही अर्थी यथासंभव घेतला पाहिजे. मूळ श्लोकावरील आमची टीका पहा.

लोकांच्या शत्रूंकडे जाऊन त्यांस मिळाला. व “तुम्हांस मी कधीहि अंतर देणार नाही” असे त्याने त्यांस अभिवचन दिले. नंतर कांहीं काळाने या शत्रूंच्या मदतीने रोमन लोकांवर चाल करून मुख्य जिकीत जिकीत खुद्द रोम शहरच्या दरवाजापुढे त्याच्या सैन्याची छावणी येऊन पडली. तेव्हां रोम शहरच्या स्त्रियांनी करायले-नसची वायको व आई यांस पुढे करून मातृभूमीसंबंधाने त्यांचे कर्तव्य काय याचा त्यास उपदेश केला, व रोमन लोकांच्या शत्रूस त्याने दिलेले अभिवचन त्यास मोडावयास लाविले ! कर्तव्याकर्तव्याच्या मोहाने पडल्याची अशा प्रकारची दुसरीहि उदाहरणे जगाच्या प्राचीन किंवा अर्वाचीन इतिहासांत पुष्कळ आहेत. पण इतक्या दूरवर जाण्याचे आपणांस कारण नाही. आपला महाभारत हा ग्रंथ अशा प्रकारच्या प्रसंगांची एक खाणच आहे म्हटले तरी चालेल. ग्रंथारंभी (आ.२) भारताचे वर्णन करितांना खुद्द व्यासांनी “सूक्ष्मार्थन्याययुक्तं,” “अनेकसमयान्वितं,” अशी त्यास विशेषणें देऊन, त्यांत सर्व धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र व मोक्षशास्त्र हीं आलीं आहेत इतकेंच नव्हे, तर या बाबतींत “यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत्कचित्”—यांत आहे तेंच इतर ठिकाणीं आहे, आणि यांत नाही तें दुसरे कोठेहि नाही (आ. ६२.५३)—असे त्यांचे महत्त्व गाढले आहे. किंबहुना, संसारांतील अनेक अडचणींच्या प्रसंगां थोरथोर प्राचीन पुरुषांनीं कसें वर्तन केलें याचा कथानकाच्या सुलभ रूपाने सामान्य जनांस बोध करण्यासाठींच भारताचे ‘महा-भारत’ झालेले आहे; एरवीं नुस्त्या भारतीयुद्धाचे किंवा ‘जय’ नामक इतिहासाचे वर्णन करण्यास अठरा पर्वे सांगण्याची कांहीं जरूर नव्हती.

कोणी असा प्रश्न करील की, श्रीकृष्णार्जुनांची गोष्ट सोडा; पण तुम्हांआम्हांस इतक्या खोल पाण्यांत शिरण्याची जरूर काय? मन्वादिक स्मृतिकारांनीं आपआपल्या ग्रंथांतून मनुष्याने संसारांत कसे वागावे याबद्दल स्पष्ट नियम घालून दिले नाहीत काय ? कोणाची हिंसा अगर घातपात करूं नका, नीतीने वागा, खरे बोला, वडील व गुरू यांचा मान ठेवा, चोरी किंवा व्यभिचार करूं नका, वगैरे सर्व धर्मांतून सर्वास घालून दिलेल्या सामान्य मर्यादा जर पाळिल्या, तर मग तुमच्या या भानगडींत पडण्याचे कारण काय ? पण उलट असेहि विचारितां येईल कीं, जगांतील यच्चयावत् लोक जोंपर्यंत या मर्यादेने वागूं लागले नाहीत तोंपर्यंत या लुच्च्या लोकांच्या जाळ्यांत आपल्या सद्गर्तनाने सज्जनांनीं आपणांस गुंतवून घ्यावे, किंवा त्यांच्या प्रतिकारार्थ जशास तसें होऊन आपला बचाव करावा ? शिवाय हे सामान्य नियम जरी नित्य व प्रमाण मानिले तरी कर्त्या पुरुषांवर पुष्काळदां असे प्रसंग येतात कीं ज्या ठिकाणीं या सामान्य नियमांपैकीं दोन किंवा अधिक नियमांची एकसमयावच्छेदेकरून प्राप्ति होत्ये; आणि मग “हें करूं का तें करूं” अशा

विवर्चनेत पडून मनुष्य वेडा होऊन जातो. अर्जुनावरचा प्रसंग यांतलाच होतो: पण अर्जुनाखेरीज दुसऱ्या थोर पुरुषांसहि असल्या अडचणी कशा येतात याचें महाभारतांत पुष्कळ ठिकाणी मार्मिक विवेचन आहे. उदाहरणार्थ, मनुनें रावें वर्णास सामान्य म्हणून सांगितलेल्या “अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः”—अहिंसा सत्य, अस्तेय, कायावाचामनाची शुद्धता, आणि इंद्रियनिग्रह (मनु. १०.६३)—या पांच सनातन नीतिधर्मांपैकीं अहिंसेचीच गोष्ट आपण घेऊं. “अहिंसा परमो धर्मः” (मभा. आ. ११.१३.) हें तत्त्व आपल्या वैदिक धर्मातच नव्हे, तर इतर सर्व धर्मांतहि मुख्य गणिलें आहे. बौद्ध व ख्रिस्ती लोकांच्या धर्मग्रंथांत ज्या आज्ञा आहेत त्यांत “हिंसा करूं नको” या आज्ञेस मनुप्रमाणेंच पहिलें स्थान दिलेलें आहे. हिंसा म्हणजे नुस्ता जीव घेणेंच नव्हे, तर दुसऱ्या प्राण्याचें मन किंवा शरीर यांस हजा करणें याचाहि त्यांत समावेश होतो. अर्थात् अहिंसा म्हणजे कोणत्याहि सचेतन प्राण्यास कोणत्याहि प्रकारें न दुखविणें होय. पितृवध, मातृवध, मनुष्यवध, हे हिंसेचेच घोर प्रकार असून जगांतील सर्व लोकांच्या मते हा अहिंसाधर्म सर्व धर्मांत श्रेष्ठ मानिला जातो. पण आतां असें समजा कीं, आपला जीव घेण्यास किंवा आपल्या पत्नीवर अगर कन्येवर बलात्कार करण्यास, अथवा आपल्या घरास आग लावण्यास, अगर आपली सर्व दौलत व स्थिरस्थावर हरण करण्यास एखादा दुष्ट मनुष्य हातांत शस्त्र घेऊन सज्ज झाला व जवळ दुसरा कोणीहि त्राता नाही, तर असल्या ‘आततायी’ मनुष्याची आपण “अहिंसा परमो धर्मः” म्हणून डोळे मिटून उपेक्षा करावी, किंवा या दुष्टास—तो सामोपचारानें ऐकत नसल्यास—यथाशक्ति शासन करावें ? मनु म्हणतो—

गुरुं वा बालवृद्धौ वा ब्राह्मणं वा बहुश्रुतम् ।

आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ॥

“असला आततायी म्हणजे दुष्ट मनुष्य—तो गुरु आहे, म्हातारा अगर पोर आहे, का विद्वान् ब्राह्मण आहे, इकडे न पहातां—बेशक ठार करावा !” कारण अशा वेळीं हत्येचें पाप हत्या करणारास लागत नसून, आततायी आपल्या अधर्मानेंच मारिला जातो, असें शास्त्रकर्तें म्हणतात (मनु ८.३५०). मनुनेंच नव्हे, तर अर्वाचीन फौजदारी कायद्यानेंहि आत्मसंरक्षणाचा हा हक्क काहीं मर्यादा ठेवून कबूल केला आहे. अशा प्रसंगीं अहिंसेपेक्षां आत्मसंरक्षणाची योग्यता अधिक समजतात. भ्रूणहत्या म्हणजे कोंवळ्या पोरांची हत्या सर्वांत अति गर्ह्य मानिली आहे; पण आडवें आलें म्हणजे कापून काढावयास नको काय ? यज्ञांतील पशुवध वेदानेंहि प्रशस्त मानिला आहे (मनु. ५.३१); तथापि पिष्टपशु करून तोहि एकवेळ टाळतां येईल (मभा. शां. ३३७; अनु. ११५.५६). परंतु हवेंत, पाण्यांत, फळांत वगैरे सर्व ठिकाणीं जे

शेकडों अत्यल्प जीव भरलेले आहेत त्यांची हत्या कशी बंद होणार ! महाभारतांत (शां. १५. २६), अर्जुन म्हणतो कीं—

सूक्ष्मयोनीनि भूतानि तर्कगम्यानि कानिचित् ।

पक्ष्मणेऽपि निपातेन येषां स्यात् स्कन्धपर्ययः ॥

‘डोळ्यांनीं न दिसले तरी तर्कांनीं ज्यांचें अस्तित्व समजतें असे सूक्ष्म जंतु या जगांत इतके भरले आहेत कीं, आपण आपल्या डोळ्यांच्या पापण्या हालविल्या तर ते बड्या-नेच या जीवांचे हातपाय मोडून पडतील !’ मग हिंसा करूं नका, हिंसा करूं नका, असें तोंडांनीं म्हणण्यांत काय हंशील ! हाच सारासार विचार करून मृगयेचें अनुशासनपर्वत (अनु. ११६) समर्थन केले आहे. वनपर्वत अशी कथा आहे की, क्रोधाने एका पतिव्रता स्त्रीचें भस्म करण्यास उद्युक्त झालेल्या ब्राह्मणाचा प्रयत्न जेव्हां सफल झाला नाही तेव्हां तो त्या स्त्रीस शरण गेला; आणि मग धर्माचें खरे रहस्य समजून घेण्यासाठीं त्या स्त्रीनें सदर ब्राह्मणास एका व्याधाकडे पाठविलें. हा व्याध मांसविक्रय करणारा असून परम मातृपितृभक्त होता. व्याधाचा हा धंदा पाहून ब्राह्मणास अत्यंत विस्मय व खेद झाला. तेव्हां व्याधानें अहिसेचें खरें तत्त्व त्यास सांगून त्याची नीट कानउघाडणी केली ! जगामध्ये कोण कोणाला खात नाही ! ‘जीवो जीवस्य जीवनम्’ (भाग. १. १३. ४६) हा व्यवहार नित्य चालू असून, आपत्कारां तर ‘प्राण-स्यान्नमिदं सर्वम्’ असें स्मृतिकारांनींच नव्हे (मनु. १. २८; मभा. शां. १५. २१). तर उपनिषदांतूनहि स्पष्ट सांगितले आहे (वेसू. ३. ४. २८; छां. ५. २. १; वृ. ६. १. १४). सर्वांनीं हिंसा सोडून दिल्यावर मग क्षात्रधर्म तरी कसा राहणार ! आणि क्षात्रधर्म गेला म्हणजे प्रजेस त्राता नाहीसा होऊन, वाटेले त्यानें वाटेले त्यास खाऊन टाकावें असा प्रसंग येणार. सारांश, नीतीच्या सामान्य नियमांनीं नेहमींच काम भागत नसून, नीतिशास्त्रांतील मुख्य म्हणजे अहिंसेच्या नियमांतहि कर्तव्याकर्तव्याचा तारतम्य विचार सुटत नाही.

अहिंसाधर्मीला धरूनच क्षमा, शांति, दया हे गुण शास्त्रांत सांगितले आहेत. पण सर्व ठिकाणीं ही शांति कशी चालणार ? नेहमीं शांत रहाणाऱ्या मनुष्याचीं बायकापोरें देखील इतर लोक उघड हरण केल्याखेरीज रहाणार नाहीत असें कारण प्रथम दाखवून, पुढें महाभारतांत प्रल्हाद आपल्या नातवास म्हणजे बलीस असें सांगतो कीं—

न श्रेयः सततं तेजो न नित्यं श्रेयसी क्षमा ।

तस्मान्नित्यं क्षमा तात पंडितैरपवादिता ॥

‘‘नेहमींच क्षमा किंवा नेहमींच तापटपणा श्रेयस्कर होत नाही. यासाठींच बाबा ! शात्यांनीं क्षमेस अपवाद सांगितले आहेत’’ (वन. २८. ६, ८). नंतर क्षमेस योग्य

अशा प्रसंगांपैकी कांही प्रसंग प्रल्हादानें वर्णिले आहेत. तथापि हे प्रसंग कसे ओळखावे याचें तत्त्व प्रल्हाद सांगत नाही. पण प्रसंग न ओळखितां या अपवादांचा जर कोणी उपयोग करील तर तें दुर्वर्तन होतें. ह्याणून, हे प्रसंग कसे ओळखावे यांतील तत्त्व समजून घेणें अत्यंत महत्त्वाचें आहे.

जगांतील सर्व देशांत व सर्व धर्मांत आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांस सर्वतोपरी मान्य व प्रमाणभूत झालेलें दुसरे तत्त्व 'सत्य' होय. सत्याची महती काय वर्णावी ? सर्व सृष्टि उत्पन्न होण्यापूर्वी 'ऋतं' व 'सत्यं' उत्पन्न झालां असून त्या सत्यानेंच आकाश, पृथ्वी, वायु वगैरे पंचमहाभूतेंहि आंवरून धरिलेली आहेत असा वेदांतून सत्याचा महिमा गाडला आहे. "ऋतं च सत्यं चार्भाक्षात्तपसोऽभ्यजायत" (क्र. १०.१९०.१), "सत्येनोत्तमिता भूमः" (क्र. १०.८५.१), इत्यादि मंत्र पहा. 'सत्य' या शब्दाचा धात्वर्थच 'असणारे' ह्याणजे 'कधीहि नाहींसे न होणारे' अथवा "त्रिकाल अबाधित रहाणारे" असा आहे; आणि म्हणूनच 'सत्यापरता नाही धर्म। सत्य तोंच परब्रह्म' असें सत्याचें यथार्थ महत्त्व वर्णिलें आहे. 'नाशित सत्यात्परो धर्मः' (शां. १६२.२४), हें वचन महाभारतात अनेक ठिकाणी आलेलें असून आणखी असेंहि सांगितलें आहे कीं—

अश्वमेधसहस्रं च सत्यं च तुलया धृतम्।

अश्वमेधसहस्राद्धि सत्यमेव विशिष्यते॥

"हजार अश्वमेध आणि सत्य यांची तागडांत घालून परीक्षा केली, तेव्हां सत्यच अधिक भरलें!" (आ. ७४.१०२). सामान्य सत्यासंबंधी हें वर्णन झालें. सत्य बोलण्यासंबंधी मनु (८. २५६) आणखी विशेष असें म्हणतो कीं—

वाच्यर्था नियताः सर्वे वाङ्मूला वाग्वनिःसुताः ।

तां तु यः स्तेनयेद्वाचं स मर्वस्तयकृन्नरः ॥

"मनुष्यमात्राचे सर्व व्यवहार वाणीनें चालले आहेत. एकमेकांचि विचार एकमेकांस कळविण्यास शब्द-सारखें दुसरें साधन नाही. मग या सर्व व्यवहाराला आश्रयीभूत असा जो हा वाणीचा मूळझरा तोच जो गळूळ करतो, अर्थात् वाणीशीं जो प्रतारणा करितो, तो मनुष्य सवें मुद्दलाचीच एकदम चोरी करणारा होय." म्हणून 'सत्यपूतां वेदद्वाचं'—(मनु. ६.४६)—जें कांही बोलावयाचें तें सत्यानें पवित्र झालेलें असेंच बोलत जा—असें मनुनें सांगितलें आहे. उपनिषदांतहि 'सत्यं वद। धर्मं चर।' (तै. १.११.१) असें इतर धर्मापेक्षां सत्यालाच पहिलें स्थान दिलें असून शरपंजरी पडलेल्या भीष्मांनीं शांति व अनुशासन पर्वांत युधिष्ठिरास सर्व धर्मांचा उपदेश केल्यावर प्राण सोडण्यापूर्वी "सत्येषु यतितव्यं वः सत्यं हि परमं बलं" असें सकल धर्मांचें सारभूत म्हणून सर्वांस शेवटीं एक सत्यच पाळण्यास सांगितलें आहे

(मभा. अनु. १६, ५०). बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतहि याच मतमांचा अनुवाद केलेला आढळून येतो.

अशा रीतीने सर्वतोपरी मिद्ध आणि चिरकाल टिकणारा सत्याम कांही अपवाद असतील असें कोणाच्या स्वप्नांत तरी येईल काय ? पण दुष्ट लोकांनी भयलेल्या या जगांतील व्यवहार कठिण आहे! समजा की कांही मनुष्य दरवेडेखोरांच्या हातांतून निसटून तुमच्या देखत दाट रानात दडून राहिला असा नागाहून हातात तरवार घेतलेले दरवेडेखोर येऊन ती मनुष्ये कोठे गेली ह्यापून तुम्हांस विचारूं लागले; तर तुम्ही काय उत्तर द्याल ! मत्स्य बोलाल का गरीब निरपराधी प्राण्यांचे जीव बचावाल ! कारण, निरपराधी प्राण्याची हिंसा बंद करणें हा शास्त्राप्रमाणें सत्य इतकाच महत्त्वाचा धर्म आहे. मनु ह्याणतो, ‘नापृष्टः कस्यचिद् ब्रूयत चान्यायेन पृच्छतः’ (मनु. २. ११०; मभा. शां. २८७. ३४)—विचारिल्याखेरीज कोणाशी बोलूं नये, आणि अन्यायानें जर कोणी प्रश्न करीत असेल तर विचारिल्यावरहि उत्तर देऊं नये. माहीत असलें तरी वेड्यासारखें हूं हूं करून वेळ मारून न्यावी,—‘‘मानवपि हि मेधावी जड-बल्लोक आचरेत्.’’ ठीक आहे: पण हूं हूं करणें हें तरी पर्यायानें खोटें बोलणेंच नव्हे काय ! ‘‘न व्याजेन चरेद्धर्मः,’’ धर्मांशी प्रतारणा करून मनाची समजूत घालून वेळ नका; धर्म फसत नाही, तुम्ही मात्र फसाल; असें भारतांतून अनेक ठिकाणें सांगितले आहे (मभा. आ. २१५. ३४). पण हूं हूं करूनहि वेळ मारून नेष्टाचारखी नसली तर ? चोर हातांत तरवार घेऊन आणि छातीवर बसून द्रव्य कोठे अन्ने म्हणून विचारीत आहे, आणि उत्तर न दिलें तर प्राण जाणार, अशा वेळ बेतल्यावर काय बोलणार ? सकल धर्मांचे रहस्य जाणणारे भगवान् श्रीकृष्ण वरील दरवेडेखोरांच्या गोष्टीचा दाखला देऊन कर्णपर्वीत अर्जुनास (क. ६९. ६१), आणि पुढे शान्तिपर्वीत सत्यानृताध्यायीं (शां. १०९. १५, १६) भीष्म युधिष्ठिरास असें सांगतात को—

अकूजनेन चेन्मोक्षो नाचकूजेत्कथंचन ।

अवश्यं कूजितव्ये वा शंकरन्वाप्यकूजनात् ।

श्रेयस्तत्रानृतं वक्तुं सत्यादिति विचारितम् ॥

‘‘न बोलतां मोक्ष म्हणजे सुटका होण्यासारखी असेल तर कांहीं झाले तरी बोलूं नये; आणि बोलणें अवश्यच असेल तर, किंवा न बोलल्यामुळें (दुसऱ्यांम) शंका येण्याचा संभव असेल तर, त्या वेळीं सत्यापेक्षां खोटें बोलणें अधिक प्रशस्त, असें विचारान्तीं ठरलेलें आहे !’’ कारण, सत्यधर्म केवळ शब्दोच्चारणापुरताच निघालेला नसून ज्या वागणुकीनें सर्वांचें कल्याण होतें ती वागणूक, केवळ शब्दोच्चारण अयथार्थ आहे एवढ्याचमुळें, गर्ह्य मानितां येत नाही. ज्यानें सर्वांचेंच नुकसान होतें तें सत्य नव्हे व अहिंसाहि नव्हे.—

सत्यस्य वचनं श्रेयः सत्यादपि हितं वदेत् ।

यद्भूतहितमन्यन्तं एतत्सत्यं मतं मम ॥

“ सत्य बोलणे हे प्रगस्त होय: पण सत्यापक्षाचे सर्व भूतांचे ज्यांत हित असेल ते बोलवें. कारण, सर्व भूतांचे ज्यांत अत्यंत तित तेच माझ्या मते खरे सत्य होय”— असे शांतिपर्वात (शां. ३२९. १३: २८७. १९) मनन्कुमाराच्या आधाराने नारद शुकास सांगत आहेत. “ यद्भूतहितं ” हे पद पाहून आधुनिक इंग्रजी उपयुक्तावाद्यांची आठवण येऊन कोणास हें वचन प्रथिम वाटेल म्हणून सांगतो की, हें वचन महा-भारतांत वनपर्वात ब्राह्मणव्याधर्मवादांत दांतानांदां आले असून त्यांपैकी एका स्थळी “अहिंसा सत्यवचनं सर्वभूताहितं परमं” (वन. २०६. ७३), व दुसऱ्या स्थळी “यद्भूतहितमन्यन्तं तत्सत्यमिति धारणा” (वन. २०८. ४), असाहि थोडा पाठभेद केलेला आहे ! सत्यप्रतिज्ञ युधिष्ठिराने कोणास नरो वा कुंजरो वा” असे उत्तर देऊन व्यामोह पाडिला याला दुसरे काही कारण नसून, तत्सदृश इतर बाबतींतहि हाच न्याय लागू पडतो. खून करणाऱ्या मनुष्याचा जीव खोटे बोलून बचवावा असे आमचे शास्त्र सांगत नाही. कारण, शास्त्रांतच खुनी मनुष्यास देहान्त प्रायश्चित्त किंवा वधदंड सांगितला असल्यामुळे सदर मनुष्य शिक्षार्ह किंवा वध्य होय. या किंवा यासारख्या इतर प्रसंगी खोटी साक्ष देणाऱ्या मनुष्याचे सात अथवा अधिकहि पूर्वज व तो स्वतःहि नरकांत जातो असे सर्व शास्त्रकारांनी सांगितले आहे (मनु. ८. ८९-९९; मभा. आ. ७. ३). परंतु कर्णपर्वातील वर दिलेल्या दरवडेखोरांच्या गोष्टीप्रमाणे आपण खरे बोलल्याने निरपराधी माणसांचा विनाकारण जीव जाणार, अशी वेळ आल्यावर काय करणार ! ग्रीन नामक एका इंग्रज ग्रंथकाराने आपल्या ‘नीतिशास्त्राचा उपोद्घात’ या नांवाच्या ग्रंथात असल्या प्रसंगी नीतिशास्त्रे मृग गिळून बसतात असे लिहिले आहे. मनु व याज्ञवल्क्य असल्या प्रसंगांची सत्याप-वादांत गणना करतात हे खरे; पण तसे करणेहि त्यांच्या मते सामान्यतः गौणच असल्यामुळे त्यांनी—

तत्पावनाय निर्वप्यश्चरुः सारस्वतो द्विजैः ॥

असे शेवटी त्यास प्रायश्चित्त सांगितले आहे (याज्ञ. २. ८३; मनु. ८. १०४-१०६).

अहिंसेच्या अपवादाचे ज्यांस आश्चर्य वाटत नाही अशा कांही बड्या इंग्रजांनी सत्याच्या बाबतीत आमच्या धर्मशास्त्रकारांस नावे ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. म्हणून प्रमाणभूत ख्रिस्ती धर्मोपदेशक व नीतिशास्त्रावरील इंग्रज ग्रंथकार यासंबंधी काय म्हणतात ते येथे सांगतो. “मी खोटे बोलल्याने प्रभूच्या सत्याचा महिमा जर अधिक वाढतो (म्हणजे ख्रिस्ती धर्माचा अधिक प्रसार होतो) तर त्यामुळे मी पापी कसा ठरणार ?” (रोम. ३. ७) असे ख्रिस्ताचा शिष्य पॉल याच्या तोंडचे उद्गार बाय-

बलच्या नव्या करारांत दाखल असून, प्राचीन ख्रिस्ती धर्मोपदेशक कित्येकदां याच प्रमाणें आचरण करीत, असें ख्रिस्ती धर्माचा इतिहासकार मिलमन यानें म्हटलें आहे. कोणालाहि थापा देऊन किंवा फसवून बाटविणें हें वर्तमानकालीन पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञ प्रायः न्याय्य मानणार नाहीत. तथापि सत्यधर्म निरपवाद आहे असें तेहि म्हणत नाहीत. उदाहरणार्थ, ज्या सिज्विक नामक पंडिताचा नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ हल्लीं आमच्या पाठशाळांतून पढविला जातो त्याचाच गोष्ट घ्या. सिज्विक हा कर्मकर्म-संशयाच्या स्थली 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' या तत्त्वाच्या आधारें नीतिनिर्णय करीत असतो, व तांच कसोटी लावून त्यानें अखेरीस असें ठरविलें आहे की, असल्या प्रसंगीं "ल्हान मुलांस, वेड्यांस, आजारी माणसांस (खरें सांगितल्यानें त्यांच्या प्रकृतीस अपाय होणार असल्यास), आपल्या शत्रूंस, चोरांस, आणि (न बोलतां वेळ निमत नसल्यास) आपल्याला अन्यायानें जो प्रश्न करितो त्यास उत्तर देतांना, किंवा वकीलांनीं आपल्या धंद्यांत, खोटें बोलणें गैर नाही."* मिळ याच्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत याच अपवादाचा समावेश केलेला आहे.† या अपवादाखेरीज सिज्विक आपल्या ग्रंथांत आणखी असेहि लिहितो की, "सर्वांनीं सत्यानें वागावें असें जरी आपण म्हणतो तरी ज्या राजकीय पुरुषांस आपलें कारस्थान गुप्त ठेवावयाचें असतें त्यांनीं इतरांस किंवा व्यापाऱ्यांनीं गिऱ्हाइकांस नेहमी खरेंच सांगावें असें आम्ही म्हणत नाही."‡ तिसऱ्या ठिकाणीं अशाच प्रकारची सवलत पाद्री भटांस आणि शिपायांस असत्ये असें त्याचें म्हणणें आहे. आधिभौतिक दृष्टीनें नीतिशास्त्राचा उद्दोष करणारा लेस्ले स्टीफन नांवाचा आणखी एक इंग्रज ग्रंथकार अशाच प्रकारचीं दुसरीं उदाहरणें देऊन अखेरीस असें लिहितो की, "माझ्या मतें कोणत्याहि कृत्याचा परिणाम काय होतो इकडे लक्ष पुरवूनच त्याची नीतिमत्ता ठरविली पाहिजे. खोटें बोलल्यानेंच एकंदरीत अधिक कल्याण आहे अशी जर माझी खातरी असेल तर सत्य बोलण्यास मी धजणार नाही; आणि ही खातरी अशा प्रकारचीहि असूं शकेल की त्या वेळीं खोटें बोलणें हेंच माझें कर्तव्य आहे असें मी समजेन."§ नीतिशास्त्राचा अध्यात्मदृष्टीनें विचार करणारे

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book III. Chap. XI § 6. p. 355 (7th Ed.) Also, see pp. 315—317 (same Ed.).

† Mill's *Utilitarianism*, Chap II. pp. 33-34 (15th Ed. Longmans 1907).

‡ Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book IV. Chap. III § 7. p. 454 (7th Ed.); and Book II. Chap. V. § 3 p. 169.

§ Leslie Stephen's *Science of Ethics*, Chap. IX § 29. p. 369 (2nd. Ed.). " And the certainty might be of such a kind as to make me think it a duty to lie. "

ग्रीनसाहेब* अशा प्रसंगाचा उपन्यास करून या वेळीं नीतिशास्त्र मनुष्याच्या संशयाची निवृत्ति करू शकत नाही असें स्वच्छ सांगतात; आणि अखेरीस असा सिद्धान्त करितात कीं, “कोणताहि सामान्य नियम केवळ नियम म्हणूनच सदैव पाळण्यामध्ये कांहीं महत्त्व आहे असें न म्हणतां, ‘सामान्यतः’ तो पाळण्यांत आपलें श्रेय आहे, एवढेंच नीतिशास्त्राचें सांगणें आहे. कारण, अशा वेळीं आपण केवळ नीतीसाठीं आपल्या लोभमूलक हलक्या मनोवृत्तीचा त्याग करण्यास शिक्त असतो.” नीतिशास्त्रावर ग्रंथ लिहिणाऱ्या बेन, व्हेवेल वगैरे दुसऱ्या इंग्रजी पंडितांचें मतहि असेंच आहे. §

वरील इंग्रज ग्रंथकारांच्या मतांची आमच्या धर्मशास्त्रकारांनीं घालून दिलेल्या नियमांशीं तुलना केल्यास सत्याबद्दल अधिक अभिमानी कोण हें सहज लक्षांत येईल:—

न नर्मयुक्तं वचनं हिनस्ति न स्त्रीषु राज्ञश्च विवाहकाले ।

प्राणात्यये सर्वधनापहारे पंचानृतान्याहुरपातकानि ॥

“थॅट, वायकांजवळ, विवाहकाली, प्राणावर संकट आलें असतां आणि मिळकत बचावण्यासाठीं, मिळून पांच ठिकाणीं अनृत बोलणें पातक नाही” (मभा. आ. ८२. १६; त्याप्रमाणेंच शां. १०९ व मनु. ८. ११० पहा), असें आमच्या शास्त्रांत म्हटलें आहे खरें. पण त्याचा अर्थ स्त्रियांशीं नेहमींच खोटें बोलवें असा नसून सिज्विकसाहेबानें ज्या अर्थानें “लहान मुलें, वेडे, किंवा आजारी” यांबद्दल अपवाद सांगितला आहे तोच अर्थ महाभारतांतहि अभिप्रेत आहे. परंतु पारलौकिक व आध्यात्मिक दृष्टि गुंडाळून ठेवणाऱ्या इंग्रज ग्रंथकारांनीं याहि पलीकडे जाऊन व्यापाऱ्यांनीं देखील आपल्या फायद्यासाठीं खोटें बोललें तरी चालेल असें जे उजळ माथ्यानें प्रतिपादन केलें आहे, तें मात्र आमच्या शास्त्रकारांनीं कधींच मान्य केलेलें नाही. केवळ सत्यशब्दोच्चारण म्हणजे नुस्तें वाचिक सत्य आणि सर्वभूतहित म्हणजे वास्तविक सत्य, या दोहोंमध्ये जेथें विरोध येतो तेथें व्यवहारदृष्ट्या अपरिहार्य म्हणून असत्य बोलून निर्वाह करून घेण्यास कांहीं ठिकाणीं त्यांनीं परवानगी दिली आहे खरी. तथापि सत्यादि नीतिधर्म त्यांच्या मते नित्य म्हणजे सर्वकालीं एकसारखेच अबाधित असल्यामुळे पारलौकिकदृष्ट्या सामान्यतः हें थोडें तरी पापच होय असें ठरवून त्यासाठीं त्यांनीं प्रायश्चित्तें सांगितलीं आहेत. हीं प्राय-

* Green's *Prolegomena to Ethics*, §315. P. 379 (5th Cheaper edition).

§ Bain's *Mental and Moral Science*, p. 445 (Ed. 1875); and Whewell's *Elements of Morality*, Book II. Chaps. XIII and XIV. (4th Ed. 1864).

श्रित्वे म्हणजे निरर्थक वाऊ होय अन्ने शुद्ध आधिभौतिकशास्त्राचे म्हणणे पडेल. पण ज्यांनी ही प्रायश्रित्वे सांगितले आहेत त्यांची, किंवा ज्यांच्यासाठी ती सांगितली त्यांचीहि समजूत तशी नमल्यामुळे हे दोघेहि वरील गत्यापवाद गौणच मानितात असा सिद्धान्त करावा लागतो आणि हाच अर्थ यासंबंधाच्या कथानकांतूनहि प्रतिपादिला आहे. उदाहरणार्थ, युधिष्ठिर “नरो वा कुंजरो वा” असे अडचणीच्या प्रसंगी एकदांच चांचरडत बोलला: पण त्यामुळे पूर्वी त्याचा रथ जमीनीस मोडून चार अंगुळे वर अर्नाश्रित चालत असे तो पुढे इतर लोकांच्या रथाप्रमाणेच जमीनीवर चालू लागला व अखेर त्यामुळेच घटकाभर तरी नरकलोकी त्यास वास करावा लागला. असे खुद्द महाभारतांतच सांगितले आहे (द्रोण. १९१. ५७, ५८ व स्वर्गा. ३. ११) तसेच भीष्माचा वध धात्रवर्माप्रमाणे, पण शिखंडीला पुढे करून, केल्यामुळे अर्जुनास आपला मुलगा बभ्रुवाहन याच्या हाताने पुढे पराभव सहन करणे प्राप्त झाले. असे अश्वमेधपर्वात वर्णन आहे (मभा. अश्व. ८१. १०). यावरून प्रसंगविशेषी सांगितलेले वरील अपवाद मुख्य व प्रमाण नसून महादेवांनी पार्वतीस सांगितल्याप्रमाणे—

आत्महेतोः परार्थे वा नर्महास्याश्रयात्तथा ।

ये मृषा न वदन्तीह ते नराः स्वर्गगामिनः ॥

“स्वार्थाकरिता, परहितार्थ, किंवा धर्मेनेहि जे पुरुष या जगा कधी देखील खोटे बोलत नाहीत त्यांसच स्वर्गप्राप्ति होत्ये” (मभा. अनु. १४४. १९)—असा आमच्या शास्त्रकारांचा अखेरचा तात्त्विक सिद्धान्त आहे हे व्यक्त होते.

आपले वचन किंवा प्रतिज्ञा पाळणे याचा सत्यांतच समावेश होतो. “हिमालय पर्वत इकडचा तिकडे चलेल किंवा अग्नि थंड पडेल, पण आपला शब्द अन्यथा होणार नाही,” असे श्रीकृष्ण व भाष्म यांनी म्हटले असून (मभा. आ. १०३ व उ. ८१. ४८), भर्तृहरिनेहि—

तेजस्विनः सुखमसूनपि संत्यजन्ति ।

सत्यव्रतव्यसनिनो न पुनः प्रतिज्ञाम् ॥

“तेजस्वी म्हणजे बाणेदार पुरुष आनंदाने प्राणहि देतील, पण आपली प्रतिज्ञा मोडणार नाहीत,”—असे सत्पुरुषांचे वर्णन केले आहे (नीतिश. ११०). तसेच “द्विः शरं नाभिसंधत्ते रामो द्विर्नाभिभाषते” (सुभाषित) अशी दाशरथी रामचंद्राच्या एकपत्नीव्रताबरोबरच एकवाणी व एकवचनी व्रताचीहि ख्याति झालेली आहे; आणि हरिश्चंद्राने स्वप्रांत दिलेले वचन सत्य करण्यासाठी डोंबाचेहि घरी पाणी वाहिले अशा पुराणांतून कथा आहेत. पण उलटपक्षी इंद्रादि देवांनीहि वृत्राबरोबर केलेले करार मोडून, किंवा त्यांतच पळायला कांही तरी वाट काढून

वृत्राचा वध केला असे ज्ञानांत वर्णन असून त्याला धरूनच हिरण्यकशिपूच्या वधाची गोष्ट पुराणात वर्णिली आहे. शिवाय व्यवहारांतील कांही करारसुद्धां असे असतात की, न्यायाच्या कचेरीत ते गैरकायदेशीर किंवा पाळण्यास अयोग्य मानिले जातात. अर्जुनाची अशाच एक गोष्ट महाभारतांत वर्णिली आहे. अर्जुनाची अशी प्रतिज्ञा होती की, “तू आपले हातचें गांडीव धनुष्य दुसऱ्यास दे” असें जो कोणी मला म्हणेल त्याचा मी ताबडतोब शिरच्छेद करीन. नंतर कर्णाने युद्धांत युधिष्ठिराचा पराजय केल्यावर युधिष्ठिराचा तोंडांतून “तुझें गांडीव आमच्या काय उपयोगी ? तें हातचें टाकून दे !” असे अर्जुनाला उद्देशून जेव्हां निराशेचे साहजिक उद्गार निघाले, तेव्हां अर्जुन हातांत तरवार घेउन युधिष्ठिराचा वध करण्यास तयार झाला ; परंतु श्रीकृष्ण त्या वेळीं जवळ असल्यामुळे सत्यधर्म म्हणजे काय, याचें तत्त्वज्ञान-दृष्ट्या मार्मिक विवेचन करून “तू मूढ आहेस, तुला सूक्ष्म धर्म अद्याप कळत नाही, तो वृद्धांपासून शिकला पाहिजे, ‘न वृद्धाः सेवितास्त्वया’—तू वृद्धांची सेवा केलेली नाहीस, तुझी प्रतिज्ञाच तुला राखावयाची असल्यास युधिष्ठिराची निर्भत्सना कर, कारण संभावित पुरुषांना निर्भर्त्सना वधाप्रमाणेच आहे,” इत्यादि प्रकारे अर्जुनास त्यांना बोध केला; व अविचारानें त्याच्या हातून घडणाऱ्या ज्येष्ठभ्रातृवधाच्या पातकापासून त्यास निवत केलें, अशी कर्णपूर्वात कथा आहे” (मभा. कर्ण. ६९) श्रीकृष्णांना या वेळीं सांगितलेला सत्यानृताविवेकच पुढें शांतिपूर्वात सत्यानृताध्यायी भाष्यांना युधिष्ठिरास उपदेशिला आहे (शां. १०९); व व्यवहारांत सर्वांनाच तो लक्षांत ठेविला पाहिजे. तथापि हे सूक्ष्म प्रसंग कसे ओळखावे हें सांगणें कठिण आहे. कारण, भ्रातृधर्म सत्यापेक्षां या ठिकाणीं जरी श्रेष्ठ झाला तरी गीतेंतील प्रसंग याच्या उलट असून वंधुप्रेमापेक्षां क्षात्रधर्म तेथें बलवत्तर ठराविला आहे, हें वाचकांच्या सहज लक्षांत येईल.

अहिंसा आणि सत्य यांबद्दल जर एवढा वाद, तर तिसरें सामान्य तत्त्व जें अस्तेय त्यासहि हाच न्याय लागू असल्यास नवल काय ? एकाचें यथान्याय मिळविलेला संपत्ति चोरून किंवा लुटून नेण्याची जर इतरांस मोकळीक मिळेल तर द्रव्यसंचय करण्याचें बंद पडून सर्वांचेंच नुकसान होईल, व समाजाची घडी विस्कळून सर्वत्र अनवस्था होईल हें निर्विवाद आहे. परंतु या नियमासहि अपवाद आहेत. चोहोंकडे दुष्काळ पडल्यामुळे विकत, मजुरी करून, किंवा धर्मार्थहि अन्न मिळत नाही अशी आपनि प्राप्त झाल्यावर, चोरीनें आत्मसंरक्षण करण्याचें कोणी मनांत आणिल्यास त्यास आपण पापी समजूं काय ? बारा वर्षे दुष्काळ पडून विश्वामित्रावर असाच दुर्धर प्रसंग आल्यामुळे श्वपचाच्या म्हणजे मांगाच्या घरची कुठ्याच्या मांसाची तंगडी चोरून त्या अभक्ष्य अन्नानें आपला बचाव करण्यास तो प्रवृत्त

झाला, अशी महाभारतांत एक कथा आहे (शां. १४१). श्वपचनें विश्वामित्रास “पंच पंचनखा भक्ष्याः” (मनु. ५. १८ पहा) * वगैरे बहुत शास्त्रार्थ सांगून अभक्ष्यभक्षण— आणि तेहि चोरीने— न करण्याबद्दल शास्त्राधारे पुष्कळ उपदेश केला; पण—

पिबन्त्येवादकं गावो मंडूकेषु रुवत्स्वपि ।

न तेऽधिकारो धर्मेऽस्ति मा भूरात्मप्रशंसकः ॥

“अरे ! वेडकें ओरडली तरीहि गाई पाणी पिण्याचें सोडीत नाहोत; गप्प बस ! मला धर्मज्ञान सांगण्याचा तुझा अधिकार नव्हे. उगाच आपली वडाई मिरवू नकोस,” असें म्हणून विश्वामित्रानें त्याचा अव्हेर केला आहे. “जीवितें मरणाच्छ्रेयो जीवन्धर्म-मवाप्नुयात्”—जगेल तर पुढें धर्म, म्हणून धर्मदृष्ट्याहि मरण्यापेक्षां जगणें श्रेय-स्कर,—असें विश्वामित्रानें या वेळीं म्हटलें आहे: आणि विश्वामित्रानेंच नव्हे, तर असल्या प्रसंगीं अजीर्गत, वामदेव वगैरे दुसऱ्याहि पुष्कळ ऋषींनी याचप्रमाणें आचरण केल्याची उदाहरणें मनुनें दिली आहेत (मनु. १०. १०५—१०८). हॉब्स नामक ईंग्रज ग्रंथकार आपल्या ग्रंथांत असे म्हणतो की, “एखाद्या खडतर दुष्काळांत विकत किंवा धर्मार्थ अन्न न मिळसे झाल्यावर पोटासाठीं कोणी चोरी किंवा साहस करील तर त्यास तो अपराध सर्वस्वा माफ आहे;” † आणि मिळ यानें तर अशा प्रसंगीं चोरी करून मनुष्यानें आपला जीव बचावणें हें त्याचें ‘कर्तव्य’ होय, असें लिहिलें आहे.

‘मरण्यापेक्षां जगणें श्रेयस्कर.’ हें विश्वामित्राचें तत्त्व तरी निरपवाद आहे काय ? जगणें हाच कांहीं या जगांतील पुरुषार्थ नव्हे. काकबळी खाऊन

* कुत्रा, वानर वगैरे ज्या प्राण्यांना पांच पांच नखें आहेत अशा प्राण्यांपैकी (जिला साळ पिसें असतात ती) साळू, सहक (याच साळूची दुसरी एक जात), घोरपड, कांसव आणि ससा या पांच प्राण्यांचे मांस भक्ष्य आहे असे मनु व याज्ञवल्क्य यांनीं सांगितलें आहे (मनु. ५. १८, याज्ञ. १. १७७). मनुनें यांखेरीज खड्ग म्हणजे गंडाहियाच यादीत सांगितला आहे; पण त्यांविषयीं विकल्प आहे असें टीकाकार म्हणतात, हा विकल्प सोडून दिला म्हणजे पांच-च प्राणी रहातात व त्यांचेंच मांस भक्ष्य होय, असा “पंच पंचनखा भक्ष्याः” याचा अर्थ आहे. तथापि, ज्या कोणास मांस खाण्याची परवानगी असेल त्याने यांखेरीज इतर पांचनखी प्राण्यांचें मांस खाऊं नये एवढेच काय तें सांगणे आहे, यांचे खावेच असें विधान नाहीं, असा मीमांसक याचा अर्थ करितात, या पारिभाषिक अर्थास त्यांनीं ‘परिसंख्या’ असें नांव दिलें आहे, या परिसंख्येचें “पंच पंचनखा भक्ष्याः” हें मुख्य उदाहरण होय. मांस खाणे हेंच मुदलांत निषिद्ध मानिल्यावर यांचेंहि मांस खाणें निषिद्ध होतेंच.

† Hobbes' *Leviathan*, Part II. Chap. XXVII. p 139 (Morley's Universal Library Edition). Mill's *Utilitarianism*, Chap. V, p. 95 (15th Ed) — “Thus, to save a life, it may not only be allowable but a duty to steal etc.”

कावळेहि पुष्कळ वर्षे जगतात. म्हणून वीरपत्नी विदुला आपल्या पुत्रास असें सांगत आहे की, अंधरुणावर पडून कुजत किंवा घरांत शंभर वर्षे फुकट धुमसत पडण्यापेक्षां घटकाभर पराक्रमाची ज्योत दाखवून मेल्यास तरी बरे,—“मुहूर्त ज्वलितं श्रेयो न च धूमायितं चिरं” (मभा.उ.१३२.१५.). आज नाही उद्यां, निदान शंभर वर्षांनीं तरी, मृत्यु जर कोणासहि चुकत नाही (भाग.१०.१.३८; गी.२.२७), तर मग त्याबद्दल भीति किंवा आक्रोश, डर किंवा रड कशाला? अध्यात्मशास्त्राप्रमाणे पाहिले तर आत्मा नित्य अमृत त्याला कर्धाच मरण येत नाही. म्हणून मरणाचा विचार करितेवेळीं प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या शरीराचाच काय तो प्रश्न शिल्लक राहतो. हे शरीर बोलून चालून नाशवंत; पण आत्म्याच्या कल्याणार्थ जे कांही या जगांत करावयाचें त्यास नाशवंत मनुष्यदेह हेंच काय तें एक साधन असल्यामुळे “आत्मानं सततं रक्षेत् दारैरपि धनैरपि”—बायकामुलें किंवा संपत्ति यांपेक्षां आपण आपल्या स्वतःचें प्रथम रक्षण करावें (मनु.७.२१३) असें मनूनहि म्हटलें आहे. तथापि हा दुर्लभ पण नाशवंत मानव देह खर्ची घालून यापेक्षांहि अधिक शाश्वत अशा एखादी वस्तु जेव्हां प्राप्त करून घ्यावयाची असते तेव्हां,—उदाहरणार्थ, देवासाठी, धर्मासाठी, सत्यासाठी, आपला बाणा, व्रत किंवा ग्रीद राखण्यासाठी, अब्रूसाठी, यशासाठी अथवा सर्वभूतहितार्थ,—अनेक महात्म्यांनी अनेक प्रसंगीं या तीव्र कर्तव्याभ्रीत आनंदानें आपल्या प्राणांचीहि आहुति दिलेली आहे ! वसिष्ठाच्या धेनूचें सिंहापामून रक्षण करण्यासाठी सिंहास आपला देह बळी देण्यास तयार झालेल्या दिलीपानें आपल्यासारख्या पुरुषांची “पांचभौतिक शरीरासंबंधानें अनास्था असते, यासाठी तूं माझ्या जड शरीरापेक्षा माझ्या यशःशरीराकडे पहा” (रघु. २.५७), अशी सिंहाची प्रार्थना केल्याचें रघुवंशांत म्हटलें आहे; आणि सर्पाचें जीव बचावण्यासाठी जीमूतवाहनानें गरुडास स्वतःचा देह अर्पण केल्याची कथा कथासरित्सागरांत आणि नागानंद नाटकांत वर्णिली आहे. मृच्छकटिक नाटकांत (१०.२७) चारुदत्त असें म्हणतो की—

न भीतो मरणादस्मि केवलं दूषितं यशः ।

विशुद्धस्य हि मे मृत्युः पुत्रजन्मसमः किल ॥

“मी मरणाला भीत नाही; कीर्तीला काळोखी आली एवढेंच मला दुःख वाटतें. कीर्ति शुद्ध राहून मृत्यु आला तर तो मला खरोखर पुत्रोत्सवासारखा आहे.” आणि याच तत्त्वावर शिबि राजानें आपणास शरण आलेल्या कपोताचें रक्षण करण्यासाठी, श्येन पक्ष्याचें रूप धारण करून सदर कपोताच्या पाठीस लागलेल्या धर्मीस आपल्या स्वतःच्या शरीराचें मांस तोडून दिलें; व देवांचा शत्रू जो वृत्र त्याला मारण्याकरिता दधीची ऋषीच्या हाडांचें वज्र पाहिजे होतें, म्हणून सर्व देवांनीं सदर ऋषीकडे जाऊन

“शरीरत्यागं लोकाहितार्थं भवान् कर्तुमर्हति”—महाराज ! सर्व लोकांच्या कल्याणासाठी आपण देहत्याग करावा,—अशी त्याला विनंति केल्यावर दधीचि ऋषींनी मोठ्या आनंदाने प्राण सोडिले, आणि आपल्या अस्थि देवांस दिल्याः अशा कथा अनुक्रमे भारताच्या वनपर्वत व शांतिपर्वत दिल्या आहेत (वन. १०० व १३१; शां. ३४२). कर्णाबरोबर जन्मलेला त्याची सहज कवचकुंडले हरण करण्याकरितां इंद्र ब्राह्मणाच्या रूपाने दानशूर कर्णाकडे भिक्षा मागण्यास येणार हे कळल्यावर, सदर कवचकुंडले कोणासहि दान न देण्यावद्दल, सूर्याने कर्णास अगाऊ द्वाारा दिला. आणि असे वजाविले की, तू दानशूर म्हणून जरी तुझी कीर्ति आहे, तरी कवचकुंडले दान करण्यापासून तुझ्या जीविताला धोका येणार असल्यामुळे तूती कोणासहि देऊन कोस. कारण, मेल्यावर कीर्तीचा काय उपयोग?—“मृतस्य कीर्त्या किं कार्यम् ?” सूर्याचे हे म्हणणे ऐकून “जीवितेनापि मे रक्ष्या कीर्तिस्तद्विद्धि मे व्रतम्”—जीव गेला तरी वेढेतून, पण कीर्तीचे रक्षण करणे हेच माझे व्रत होय,—असा कर्णाने त्यास खडखडीत जबाब दिला आहे (मभा. वन. २९९. ३८). किंबहुना मेलास तर स्वर्गास जाशील, आणि जिंकलेस तर पृथ्वी भोगशील इत्यादि क्षात्रधर्मे (गी. २. ३७) किंवा “स्वधर्मे निधनं श्रेयः” (गी. ३. ३५) हा सिद्धान्तही याच तत्त्वावर अवलंबून आहे; आणि त्याला अनुसरूनच “कीर्ति पाहों जातां मुख नाहीं। मुख पाहतां कीर्ति नाहीं॥” (दास. १२. १०. १९; १९. १०. २५), म्हणून “देह त्यागितां कीर्ति मागे उरावी। मना सज्जनाहेचि क्रीया करावी॥” असा श्रीसमर्थ रामदासस्वामीचा उपदेश आहे. परंतु परोपकाराने कीर्ति मिळते हे जरी खरे असले तरी मेल्यावर कीर्तीचा काय उपयोग ? अथवा संभावित पुरुषाला तुष्कीर्तिपेक्षां मरण (गी. २. ३४). किंवा जीवितापेक्षां परोपकार अधिक प्रिय कां वाटावा ? या प्रश्नांची योग्य उत्तरे देण्यास आत्मानात्मविचारांत शिरल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही. आणि उत्तरे दिली तरीहि कोणत्या प्रसंगी जीवावर उदार होणे योग्य आणि कोणत्या प्रसंगी अयोग्य हे समजण्यास कर्माकर्मशास्त्राचाहि त्याबरोबरच विचार करावा लागतो. नाहीपेक्षां जीवावर उदार होण्याचे यश मिळणे दूर राहून मूर्खपणाने आत्महत्या केल्याचे पाप मात्र पदरांत पडण्याचा संभव असतो.

माता, पिता, गुरु वगैरे वंद्य व पूज्य पुरुषांची देवाप्रमाणे पूजा आणि शुश्रूषा करणे हाहि सामान्य व सर्वमान्य धर्मापैकीच एक प्रधान धर्म समजला जातो. कारण, तसें न होईल तर कुटुंबाची, गुरुकुलाची, किंवा एकंदर समाजाचीहि नीट व्यवस्था कधीच रहाणार नाही. म्हणून स्मृतिप्रथांतूनच नव्हे तर उपनिषदांतूनहि “सत्यं वद धर्मं चर” असे सांगून नंतर पुढे “मातृदेवो भव। पितृदेवो भव। आचार्यदेवो भव।” असा शिष्याचे अध्ययन पुरे होऊन तो परत घरी जाऊ लागला म्हणजे प्रत्येक गुरु

त्याला उपदेश करीत असे असें म्हटलें आहे (तै. १.११.१ व २) व महाभारतांतलि ब्राह्मणव्याध-आख्यानाचें तात्पर्यहि हेच आहे (वन. अ. २१३). परंतु या धर्मातहि कित्येकदां अकल्पित अडचणी निर्माण होत असतात—

उपाध्यायान्दशाचार्यः आचार्याणां शानं पिता ।

सहस्रं तु पितृन्माता गौरवेणातिरिच्यते ॥

“दहा उपाध्यायांपेक्षां आचार्य, शंभर आचार्यांपेक्षां पिता, आणि हजार पित्यांपेक्षां माता गौरवानें अधिक आहे,” असें मनु म्हणतो (२.१४५). तथापि मातेनें एक मोठा अपराध केला होता म्हणून पित्याच्या आज्ञेवरून परशुरामानें तिचा गळा कापला, ही कथा प्रसिद्ध आहे (वन. ११६.१४); आणि शांतिपर्वांत चिरकारिको-पाख्यानांत (शां. २६५) अशाच प्रकारच्या दुसऱ्या प्रसंगीं पित्याच्या आज्ञेवरून मातेचा वध करणें श्रेयस्कर किंवा पित्याची आज्ञा मोडणें श्रेयस्कर याच्या तारतम्याचा अनेक साधकबाधक प्रमाणें देऊन एका स्वतंत्र अध्यायांत सविस्तर विचार केला आहे. यावरून आसल्या सूक्ष्म प्रसंगांचा नीतिशान्त्रदृष्ट्या ऊहापोह करण्याचा प्रघात महाभारतकाली पूर्ण प्रचारांत होता, असें स्पष्ट दिसून येतें. बापाची प्रतिज्ञा सत्य करण्यासाठी त्याच्या आज्ञेनें रामचंद्रांनी चवदा वर्षे वनवास पत्करिल्याची गोष्ट आबालवृद्धांस माहीत आहे. पण वर जो मातेसंबंधानें न्याय सांगितला तोच पित्या-सहि लागू करण्याची वेळ कधी कधी येऊं शकत्ये. उदाहरणार्थ, मुलगा आपल्या प्रराक्रमानें राजा झाल्यावर पित्याचा गुन्हा त्याच्यापुढें निकालासाठी आला, तर राजा या नात्यानें त्यानें आपल्या बापास शासन करावें किंवा बाप म्हणून सोडून द्यावें? मनु म्हणतो—

पिताचार्यः सुहृन्माता भार्या पुत्रः पुरोहितः ।

नादण्ड्यो नाम राज्ञोऽस्ति यः स्वधर्मे न तिष्ठति ॥

“बाप, आचार्य, मित्र, आई, बायको, मुलगा किंवा पुरोहित कोणीहि असो, जर तो आपल्या धर्माप्रमाणें वागत नसेल तर राजास तो अदंड्य नाही, म्हणजे राजानें त्यास योग्य शासन केलें पाहिजे” (मनु. ८.३३५; मभा. शां. १२१.६०). कारण, या ठिकाणीं पुत्रधर्मापेक्षां राजधर्म अधिक योग्यतेचा आहे. याच न्यायानें महापराक्रमी सूर्यवंशी सगरराजानें आपला मुलगा असमजंस् दुर्वर्तनी असून प्रजेला दुःख देतो असें आढळून आल्यावर त्याला हद्दपार केलें, असें भारत व रामायण या दोन्ही ग्रंथांत वर्णन आहे (मभा. व. १०७; रामा. १.३८.). मनुस्मृतींतच अशी एक गोष्ट आहे कीं, आंगिरस नांवाच्या एका ऋषीस अल्पवयांतच उत्तम ज्ञानप्राप्ति झाल्यामुळे त्याचे काके, मामे, वगैरे वडील माणसें त्याच्याजवळ अध्ययन करूं लागलीं; तेव्हां पाठ चालला असतां शिष्यांस गुरु नेहमीं म्हणतो त्याप्रमाणें एका प्रसंगीं आंगिरसाचे

तोडांतून त्यांस उद्देशून 'वेद्यांनीं' हे शब्द सहजगत्या बाहेर पडले.—“पुत्रका इति होवाच ज्ञानेन परिगृह्य तान्.” मग काय विचारतां ! सर्व म्हातान्यांच्या तळपायांची आग मस्तकास पोचून “हा पोर माजला !” असे त्यांनीं ठरविले; आणि त्याचें योग्य शासन व्हावें म्हणून देवांकडे फिर्याद दिली. देवांनीं उभय-पक्षांचें म्हणणें ऐकून “आंगिरस तुम्हांस बोलला तेंच न्याय्य ” असा अखेर निकाल दिला ! कारण—

न तेन वृद्धो भवति येनास्य पालितं शिरः ।

यो वै युवाप्यधीयानस्तं देवाः स्थविरं विदुः ॥

“डोकें पांढरें झालें म्हणजे तेवढ्यानेच एखादा मनुष्य वृद्ध होत नाही; तरुण असला तरी जो ज्ञानवान् त्याला देव म्हातारा समजतात” (मनु. २.१५६; तसेंच मभा. वन. १३३. ११; शल्य. ५१.४७ पहा). मनु व व्यास यांसच नव्हे तर बुद्धासहि हें तत्त्व मान्य झालेलें होतें. कारण, मनुस्मृतीतील वरील श्लोकाचा पाहिला चरण अक्षरशः ‘धम्मपद’ नांवाच्या प्रसिद्ध नीतिपर पाली बौद्धग्रंथांत आलेला असून (धम्मपद २६०), पुढें केवळ वयानेंच जो परिपक्व झाला त्याचें जिणें व्यर्थ होय व खरा धर्मिष्ठ व वृद्ध होण्यास सत्य, अहिंसा इत्यादि सद्गुण अवश्य पाहिजेत, असें म्हटलें आहे; आणि ‘चुल्लवग्ग’ नांवाच्या दुसऱ्या ग्रंथांत, धर्मेनिरूपण करणाऱा भिक्षु नवीन असला तरी स्वतः उच्च आसनावर बसून जुन्या म्हणजे आपल्यापूर्वी दीक्षा घेतलेल्या म्हणजे वयोवृद्ध अशा भिक्षूंसहि त्यानें धर्मापदेश करावा, अशी बुद्धानेंच परवानगी दिलेली आहे (चुल्लवग्ग ६. १३. १ पहा). प्रल्हादानें आपला पिता जो हिरण्यकशिपु त्याची अवज्ञा करून भगवत्प्राप्ति करून घेतल्याची पौराणिक कथा सर्वश्रुत आहे; व त्यावरून धाकट्यामोठ्याचेंच नव्हे, तर पितापुत्राचें सर्वमान्य नातेंहि कधीकधी दुसरे वरचढ संबंध उपास्थित होऊन तेवढ्यापुरतें नाइलाजास्तव क्षणभर विसरावें लागतें असें दिसून येईल. पण असे प्रसंग प्राप्त झालेले नसतां हि हाच न्याय हवा तेथें लागू करून एकदा चारगट पोर आपल्या बापास शिब्या देऊं लागला तर

* ‘धम्मपद’ या ग्रंथाचें इंग्रजी भाषांतर *Sacred Books of the East* (प्राच्य-धर्मपुस्तकमाला) Vol X, यांत दिलेलें असून चुल्लवग्गाचें इंग्रजी भाषांतर त्याच मालेच्या Vol XVII आणि XX मध्ये प्रसिद्ध झाले आहे. मराठीत हि रा. रा. यादवराव बार्वीकर यांनीं धम्मपदाचें एक भाषांतर केलें असून तें प्रथम कोल्हापुरच्या ग्रंथमालेंत व नंतर पुस्तक-रूपानें प्रसिद्ध झाले आहे. धम्मपदांतील पाली श्लोक पुढें लिहिल्याप्रमाणें आहे—

न तेन थेरो होति येनस्स पलितं सिरो ।

परिपक्वो वयो तस्स मोघजिण्णो ति वुच्चति ॥

‘थेर’ हा शब्द बुद्ध भिक्षूस लावितात. तो संस्कृत ‘स्थविर’ याचा अपभ्रंश आहे.

आपण त्या पोरार्चा पशूंत गणना करणार नाही काय ! “गुरुर्गरीयान् पितृतो मातृत-
श्रेति मे मतिः” (शां. १०८. १७)—आईवापापेक्षांहि गुरु श्रेष्ठ—असें भीष्मांनीं
युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. परंतु मरुत राजाच्या गुरूनें लोभाने स्वार्थासाठीं
त्याचा त्याग केल्यावर मरुताने—

गुरोरप्यवलितस्य कार्याकार्यमजानतः ।

उत्पथप्रतिपन्नस्य न्यार्यं भवति शासनम् ॥

“काय करावें व काय न करावें हें न ओळखितां आपल्याच घमंडीत आडमार्गांत
शिरणान्या गुरूसहि शासन करणें युक्त आहे” असे उद्गार काढिले, असें महाभार-
तांत सांगितलें आहे. महाभारतांत हा श्लोक चार ठिकाणी आला आहे (मभा.
आ. १४२. ५२, ५३; उ. १७९. २४; शां. ५७. ७; १४०. ४८). पैकीं पहिल्या ठिका-
णचा पाठ वर दिल्याप्रमाणें असून इतर स्थलां चवथ्या चरणाऐवजी “दंडो भवति
शाश्वतः” किंवा “परित्यागो विधीयते” अशा पाठांतरें आहेत. परंतु वाल्मीकिरामा-
यणांत ज्या ठिकाणी (रामा. २. २१. १३) हा श्लोक आला आहे तेथें एकच म्हणजे
वर दिलेला पाठच आढळून येत असल्यामुळें आम्हां तोच या ग्रंथांत स्वीकारिला
आहे. भीष्मांनीं परशुरामाशी व अर्जुनाने द्रोणाशी जें युद्ध केलें तें याच तत्त्वावर
असून, हिरण्यकशिपूनें नेमलेले प्रल्हादाचे गुरु त्यास जेव्हां भगवत्प्राप्तीविरुद्ध उप-
देश करूं लागले तेव्हां याच तत्त्वावर प्रल्हादानें त्यांचा निषेध केला आहे. शांति-
पर्वत भीष्म स्वतःच श्रीकृष्णास असें सांगतात कीं, गुरु पूज्य खरा, पण त्यानेंहि
नीतीच्या मर्यादा पाळल्या पाहिजेत; नाहीतर—

समयत्यागिनो लुब्धान् गुरूनपि च केशव ।

निहन्ति समरे पापान् क्षत्रियः स हि धर्मवित् ॥

“हे केशव ! मर्यादा, नीति किंवा शिष्टाचार न पाळणाऱ्या, लोभी व पापिष्ठ लो-
कांस, ते गुरु असले तरी, लढाईत जो क्षत्रिय मारतो तोच धर्मज्ञ होय” (शां.
५५. १६). तसेंच तैत्तिरीयोपनिषदांतहि ‘आचार्यदेवो भव’ असें प्रथम सांगितल्यावर
पुढे लागलीच आमचीं जीं कर्मे चांगली आहेत तेवढ्यांचेंच अनुकरण करावें,
इतर सोडून द्यावीत,—“यान्यस्माकं सुचरितानि । तानि त्वयोपास्यानि । नो इत-
राणि ।”—असें म्हटलें आहे (तै. १. ११. २). यावरून पितृदेव किंवा आचार्यदेव
झालास तरी बाप किंवा गुरु दारू पीत होते म्हणून तूं दारू पिऊं नकोस; कारण,
नीतिमर्यादांचा किंवा धर्माचा अधिकार आई, बाप, गुरु वगैरे सर्वांपेक्षां अधिक बल-
वान् असतो, असा उपनिषदांचा सिद्धान्त असल्याचें उघड होतें. “धर्म पाळा,
धर्माला कोणी मारील म्हणजे झुगारून देईल तर धर्म त्याचा नाश केल्याखेरीज
राहणार नाही,” असें जें मनूनं विधान केलें आहे त्यांतील बीजहि हेंच होय (मनु.

८. १४—१६). राजा तर गुरुपेक्षांहि श्रेष्ठ अशी एक देवताच होय (मनु. ७. ८ व मभा. शां. ६८. ४०.). परंतु त्यासहि हे धर्म सुटत नाहीत, सोडील तर नाश पावतो, असे मनुस्मृतीत म्हटलें असून महाभारतांत तोच अर्थ वेन व खनीनेत्र या दोन राजांच्या कथानकांत व्यक्त केला आहे (मनु. ७. ४१ व ८. १२८; मभा. शां. ५९. ९२—१०० व अश्व. ४ पहा).

आहिंसा, सत्य आणि अस्तेय यांबरोबर इंद्रियनिग्रहाचीहि सामान्यधर्मांत गणना केली जात्ये (मनु १०. ६३) काम, क्रोध, लोभ हे मनुष्याचे शत्रु असून प्रत्येकानें त्यांचा पूर्ण जय केल्याशिवाय त्यांचें किंवा समाजाचेंहि कल्याण व्हावयाचें नाही, असा उपदेश सर्व शास्त्रें करीत असून, विदुरनीतींत व भगवद्गीतेतहि—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥

‘काम, क्रोध आणि लोभ हीं तिन्ही नरकाचीं द्वारें असून आपला नाश करणारीं असल्यामुळें त्यांचा त्याग करावा’ असे म्हटलें आहे (गीता १६. २१; मभा. उ. ३२. ७०) पण गीतेतच भगवंतांनीं “धर्माऽविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ”— हे अर्जुना ! प्राणिमात्रामध्ये धर्माला अनुसरून जो काम तो मीच (गीता ७. ११)— असें आपलें स्वरूप वर्णिलें आहे. अर्थात् धर्माला विरुद्ध जो काम तोच काय तो नरकाचें द्वार होय, त्याशिवाय दुसऱ्या प्रकारचा काम भगवंतांस मान्य आहे असें यावरून उघड होतें: आणि मनुजेंहि “परित्यजेदर्थकामौ यौ स्यातां धर्मवर्जितौ”— धर्माच्या विरुद्ध असतील तेवढेच अर्थ व काम सोडून द्यावे—असें म्हटलें आहे (मनु ४. १७६). सर्व प्राण्यांनी उद्यां जर काममहाराजांना आजिवात रजा देऊन आमरण ब्रह्मचर्यव्रत पाळण्याचें मनांत आणिलें, तर पन्नास किंवा फार झालेंतर शंभर वर्षांचे आंतच सर्व सजीव सृष्टीचा लय होऊन जिकडे तिकडे सामसूम होईल; आणि जी सृष्टि उत्पन्न होऊं नये म्हणून वेळोवेळी भगवान् अवतार धारण करितात तिचा थोड्या काळांतच उच्छेद होऊन जाईल. काम व क्रोध हे शत्रु खरे, पण केव्हां ? अनावर राहूं दिल्यास. सृष्टिक्रम चालू राहण्यास योग्य मर्यादेचें आंत त्यांची अत्यंत अवश्यकता आहे, ही गोष्ट मन्वादि शास्त्रकारांसहि संमत आहे (मनु ५. ५६). सर्व सुधारणा म्हटली म्हणचे या प्रबळ मनोवृत्तीस योग्य आळा घालणें ही होय; समूळ नाश करणें ही नव्हे.—

लोके व्यवयामिपमद्यसेवा नित्यास्ति जन्तोर्नहि तत्र चोदना ।

व्यवस्थितिस्तेषु विवाहयज्ञसुराग्रहैरासु निवृत्तिरिष्टा ॥

“या जगांत मैथुन, मांस व मद्य यांचें सेवन कर म्हणून कोणास सांगावयास नको; तीं मनुष्यास स्वभावतःच हवीं असतात. या तिहींचीहि कांहीं व्यवस्था लावावी, म्ह-

णजे त्यांस मर्यादा किंवा आळा घालून व्यवस्थित रूप द्यावे, या हेतूने विवाह, सोम-याग व मौत्रामणी यज्ञ यांची (शास्त्रकारांनी) अनुक्रमे योजना (केलेली) आहे. पण त्यांतहि निवृत्ति म्हणजे निष्कामाचरणच इष्ट होय, ” असें भागवतांत म्हटलें आहे (भाग. ११.५. ११). ‘निवृत्ति’ या शब्दाचा पंचम्यन्त पदाशी संबंध असतां “ अम-क्यापामून निवृत्ति म्हणजे अमुक कर्म सर्वस्वी सोडणें ” असा जरी अर्थ होत असला तरी कर्मयोगात ‘निवृत्त’ हें विशेषण कर्मीभक्त लाविल्लें असल्यामुळें ‘निवृत्तकर्म’ म्हणजे निष्काम बुद्धीनें करावयाचे कर्म असा या पदाचा अर्थ होत असतो, हें या ठिकाणां लक्षांत ठेविलें पाहिजे; व तसे अर्थ मनुस्मृति व भागवतपुराण यांत स्पष्टपणें दिल्लेहि आहेत (मनु १२.८९; भाग ११. १०. १ व ७.१५. ४७ पहा). क्रोधा-संबंधानें बोलत असतां किरातकाव्यांत (१. ३३) भारवि असें म्हणतो कीं—

अमर्षशून्येन जनस्य जन्तुना न जातहः द्वैन न विद्विषादरः ॥

“आपला अपमान झाल्याचाहि ज्या पुरुषाला राग किंवा चीड नाही त्या पुरुषाची मैत्री असल्या काय आणि द्वेष असला काय, सारखेंच ! ” धात्रधर्माप्रमाणें पाहिले तर—

एतावानेव पुरुषो यदमर्षी यदक्षमी ।

क्षमावान्निरमर्षश्च नैव स्त्री न पुनः पुमान् ॥

“ ज्या पुरुषाला (अन्यायाचा) राग येतो व जो (अपमान) सहन करीत नाही तोच पुरुष म्हणावयाचा. ज्या पुरुषाला राग किंवा चीड येत नाही तो आणि नपुंसक सारखेंच, ” असे विदुलेनें वर्णन केलेलें आहे (मभा.उ.१३२.३३). जगाचा व्यवहार चालण्यास नेहमी क्रोध किंवा तेजहि उपयोगी नाही आणि नेहमी क्षमाहि कामाची नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. लोभासहि हाच न्याय लागू आहे; कारण संन्यासी झाला तरी त्याला मोक्ष ह्वाच असतो !

शौर्य, धैर्य, दया, शील, मैत्री, समता इत्यादि सर्व सद्गुणांस त्यांच्या परस्पर विरोधाखेरीज देशकालादि मर्यादाहि लागू आहेत, असें व्यासांनीं महाभारतांत अनेक ठिकाणी निरनिराळ्या कथानकांतून प्रतिपादिलें आहे. कोणताहि सद्गुण झाला तरी तो सर्वच प्रसंगां साजतो असें नाहीं. भर्तृहरी म्हणतो—

विपदि धैर्यमथाभ्युद्ये क्षमा सदसि वाक्पटुता युधि विक्रमः ।

“ संकटकालीं धैर्य, उत्कृष्टाचे वेळीं (म्हणजे शासन करण्याचें सामर्थ्य अंगांत असतां) क्षमा, समेत वक्तृत्व आणि युद्धांत शौर्य हे गुण होत ” (नीति. ६३). थंडाईच्या वेळीं उत्तराप्रमाणें बडबड करणारे पुरुष कांहीं कमी नसतात. पण घरांत बायकोच्या नथेंतून तीर मारणारे हवीरराव जरी पुष्कळ असले, तरी त्यांपैकीं रण-भूमीवर धनुर्धर म्हणून गाजणारा एखादाच निघतो ! धैर्यादि गुण वर सांगितल्या-

वेळीं शोभतात, इतकेंच नव्हे, तर अशा प्रकारच्या प्रसंगांखेरीज त्यांची खरी परी-
क्षाहि होत नाही. शाळूसोबती पुष्कळ असतात; पण “निकषप्रावा तु तेषां
विपत्” — संकटकाल हीच त्यांच्या परीक्षेची खरी कसोटी होय. ‘प्रसंग’ या शब्दा-
न्वय देशकालाखेरीज पात्रापात्रतादि गोष्टांचाहि समावेश होतो. समतेपेक्षां दुसरा
कोणताच गुण श्रेष्ठ नाही. “समः सर्वेषु भूतेषु” हे सिद्ध पुरुषाचें लक्षण होय,
असें भगवद्गीतेतच स्पष्ट सांगितलें आहे. पण समता म्हणजे काय ? एखादा पुरुष
सरसद्या म्हणजे योग्यता न पहातां सर्वांस सारखेंच दान करूं लागला तर आपण
त्यास शहाणा म्हणूं का वेडा म्हणूं ! भगवद्गीतेतच “देशे काले च पात्रे च तद्दानं
सात्त्विकं विदुः,” देश काल व पात्रता पाहून दिल्लें जें दान तेंच सात्त्विक होय
(गी १७. २०.) — असा या प्रश्नाचा निर्णय केला आहे. कालाची मर्यादा केवळ
वर्तमानकालापुरतीच असत्ये असें नाही. काल जसजसा बदलतो तसतसे व्याव-
हारिक धर्मातहि फरक पडत जातात, आणि त्यामुळे एखाद्या प्राचीन कालच्या
गोष्टीच्या योग्यायोग्यतेबद्दल निर्णय करणें असल्यास तत्कालीन धर्माधर्मसमजु-
तीचाहि अवश्य विचार करावा लागतो. —

अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे ।

अन्ये कालयुगे नृणां युगान्हासानुरूपतः ॥

“युगमानाप्रमाणे कृत, त्रेता, द्वापर व काल यांतील धर्महि भिन्नभिन्न असतात,”
असें मनु. (१. ८५) व व्यास सांगत आहेत (मभा. शां. २५९. ८); आणि पूर्वकालीं
स्त्रियांस विवाहाची मर्यादा नसून त्या या बाबतीत स्वतंत्र व अनावृत्त होत्या, परंतु
पुढें या आचाराचे दुष्परिणाम नजरेस आल्यावर श्वेतकेतूने विवाहाची मर्यादा घा-
तली (मभा. आ. १२२) किंवा सुरापानाबद्दलचा निषेध प्रथम शुक्राचार्यानीं प्रवृत्त
केला, अशा कथा महाभारतांतच वणिल्या आहेत (मभा. आ. ७६). अर्थात् हे
निर्बंध ज्या वेळीं अमलांत नव्हते त्या वेळचे धर्माधर्म व त्यानंतरचे धर्माधर्म यांचा
निर्णय भिन्न रीतीनेच केला पाहिजे; व त्याचप्रमाणे वर्तमानकाळा असलेले धर्म जर
पुढें बदलले तर त्याबरोबर भविष्यत्कालीन धर्माधर्माचें विवेचनहि निराळ्या धोर-
णावर केलें जाईल. कालमानाप्रमाणेच देशाचार. कुलाचार, किंवा ज्ञानिधर्महि या
बाबतींत जमेस धरावे लागतात; कारण, आचार हे सर्व धर्माचें मूळ होय. तथापि
आचाराआचारांतहि मेळ नसून —

न हि सर्वहितः कश्चिदाचारः संप्रवर्तते ।

तेनैवान्यः प्रभवति सोऽपरं बाधते पुनः ॥

“सर्वांना सर्वदा एकसारखाच हितकारक असा आचार सांपडत नाही. एक आचार
ध्यावा तर दुसरा त्याच्या वरचढ असतो, व हा दुसरा आचार पत्करावा तर तो

तिसऱ्याला पुनः विरुद्ध पडतो” (शां. २.५९. १७, १८), असें आचारभेदाचें वर्णन करून आचाराआचारांतहि तारतम्य पहावें लागतें, असें भीष्मांनीं म्हटलें आहे.

असो. कर्माकर्माच्या किंवा धर्माधर्माच्या संशयाचीं सर्व कोडीं याप्रमाणें सोडवीत बसल्यास दुसरें महाभारतच लिहावें लागेल. गीतेच्या आरंभी क्षात्रधर्म आणि तैश्मिन्नेय यांच्या दरम्यान झोंबी लागून अर्जुनावर आलेला प्रसंग लोकविलक्षण नसून, मग कधीं नेचें प्रसंग संसारांत अनेक वेळीं कर्त्या व थोर पुरुषांवर कसे येतात; आणि संरक्षण आर्हिसा आणि आत्मरक्षण, कधीं सत्य आणि सर्वभूताहित, कधीं देह-मध्ये लढा आणि यश, तर कधीं भिन्नभिन्न नात्यांनीं उपस्थित होणारीं कर्तव्ये, यांच्या-त्यांस अनेक अन्याय शास्त्रोक्त सामान्य व सर्वमान्य नीतिनियमांनीं काम न भागतां नेह्या पंडितांसहि कसे उत्पन्न होतात; व साधारण मनुष्यासच नव्हे, तर मोठ-धर्माचा निर्णय—करण्य, स्थळीं कार्याकार्यव्यवस्थिति—म्हणजे कर्तव्याकर्तव्य-जाणण्याची इच्छा स्वाभाविक कांहीं कायमचें धोरण किंवा युक्ति आहे कीं नाहीं हें वरील विवेचन केलें आहे. विकरीत्या कशी होत्ये हें वाचकांचें पूर्ण लक्षांत येण्यासाठीं कांहीं सवलती सांगितल्या दुष्काळासारख्या संकटांत ‘आपद्धर्म’ म्हणून शास्त्रांत अन्नग्रहण केलें तरी त्याला गृहेत खऱ्या. उदाहरणार्थ, आपत्कालीं ब्राह्मणांन कोठेहि छांदोग्योपनिषदांत उपास्तिक दोष लागत नाहीं असें स्मृतिकारांनीं म्हटलें असून, आहे (याज्ञ. ३.४१; छां. १. १०). पण त्यांत आणि वरील प्रसंगांत पुष्कळ अंतर यांचाच झगडा. प्रसंगीं, शास्त्रधर्म आणि भूक, तहान इत्यादि इंद्रियवृत्ति वर जे प्रसंग पडून इंद्रिये एकीकडे तर शास्त्रधर्म दुसरीकडे ओढीत असतो. पण नसत ग दले आहेत त्यांपैकीं बऱ्याच स्थळीं इंद्रियवृत्तींचा व शास्त्राचा विरोध न शास्त्रानेच विहित अशा दोन धर्मांचा परस्परविरोध पडून हें करावें का तें करावें याचा सूक्ष्म विचार करणें जरूर पडतें; आणि यांपैकीं कांहीं गोष्टींचा निर्णय पूर्वीच्या सत्पुरुषांनीं अशा प्रसंगीं केलेल्या वर्तनावरून सामान्य मनुष्यास आपल्या बुद्धीनें जरी करितां येण्यासारखा असला तरी इतर प्रसंगीं शहाण्याचेंहि मन गोंधळून जातें. कारण, जितका अधिक विचार करावा तितक्या कोट्या व उपपत्त्याहि अधिकाधिक निष्पन्न होऊन अखेरचा निर्णय करणें दुर्धट होतें; आणि योग्य निर्णय न झाल्यास आपल्या हातून अधर्म किंवा गुन्हाहि घडण्याचा संभव असतो. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे धर्माधर्माचें किंवा कर्माकर्माचें विवेचन हें एक स्वतंत्रच शास्त्र बनून न्यायव्याकरणापेक्षांहि तें गहन आहे असें दिसून येतें. ‘नीतिशास्त्र’ हा शब्द जुन्या संस्कृत ग्रंथांतून प्रायः राजनीतिशास्त्रास लावण्यांत येत असून कर्तव्याकर्तव्यशास्त्रास ‘धर्मशास्त्र’ असें म्हणण्याची प्राचीन पद्धत आहे. पण ‘नीति’ या शब्दांतच कर्तव्य किंवा

सद्वर्तन याचाहि संग्रह होत असल्यामुळे आम्हीं हल्लींच्या पद्धतीप्रमाणे धर्माधर्माच्या किंवा कर्माकर्माच्या या विवेचनास 'नीतिशास्त्र' असे या ग्रंथांत म्हटले आहे. नीतीच्या, कर्माकर्माच्या किंवा धर्माधर्माच्या विवेचनाचे हे शास्त्र गहन आहे, हे दाखविण्यासाठीच "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य"—धर्माचे म्हणजे व्यावहारिक नीतिधर्मांचा स्वरूप सूक्ष्म आहे—हे वचन महाभारतांत अनेक ठिकाणी आले आहे. भीष्मद्रोणापांडवांनी एका द्रौपदीशी विवाह कसा लाविला! द्रौपदीवस्त्रहरणाचे वेळीं "तुम्ही लढतांना दिक शून्यहृदय होऊन गप्प कां बसले! किंवा दुष्ट दुर्योधनाचे बाजूला वर्यो न कस्य-भीष्मद्रोणांनी स्वसमर्थनार्थ सांगितलेले "अर्थस्य पुरुषो दासः दासस्त्वर्ही (मभा. भी. चित्)—पुरुष हा अर्थाचा गुलाम आहे, अर्थ कोणाचाहि गुलामाले तरी "सेवाश्रवृत्ति-४३.३५)—हे तत्त्व बरोबर आहे का चूक आहे! केव्हांहि झुणें जर गर्व मानिला आहे राख्याता" (मनु. ४०६)—सेवाधर्म कुत्राच्या वृत्तीप्रमाणे सेवाची सेवाच कां सोडून तर अर्थाचे गुलाम होण्याऐवजी भीष्मादिकांनी दुर्योधनावर कठिण आहे. कारण, दिली नाही! इत्यादि प्रश्नांचा योग्य निर्णय करणे फक्त अनुमाने किंवा निर्णय करीत अशा स्थळीं निरनिराळे मनुष्य प्रसंगानुसार निरनिराळीं (७०)—धर्माचीं तत्त्वे सूक्ष्म असतात. "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य" (मभा. अनु. १०)—त्यास अनेक फांटे फुटलेले आहेत इतकेंच नव्हे, तर पुढें "बहुशाखा ह्यनंतिका"—असतात,—असे महाभार-असून त्यांपासून निष्पन्न होणारी अनुमानेहि निरनिराळीं संवादांत तुलाधारहि धर्मा-तांतच म्हटले आहे. (वन. २०८. २). तुलाधारजाजलिते "ननिहवः"—धर्म सूक्ष्म व बदल विवेचन करितांना "सूक्ष्मत्वान्न स विज्ञातुं शक्यते बहु-अनाद्य-सं. २६१. ३७). भानगडीचा असल्यामुळे पुष्कळां कळत नाही असे सांगत आहे. (श. ११) पुरुषांनी महाभारतकारांस हे सूक्ष्म प्रसंग पूर्ण अवगत असून अशा प्रसंगां प्राचीन धर्मांनी प्रवृत्तिलेला काय केले हे सांगण्याचे हेतूनेच महाभारतांत निरनिराळ्या कथानकांचा संग्रह केले आहे. पण सर्वे विषयांचे शास्त्रीयरीत्या विवेचन करून त्यांतील सामान्य मर्म भारतासारख्या धर्मग्रंथांत कोठें तरी सांगणे जरूर होतें. हे मर्म, अर्जुनाचा कर्तव्यमोह घालविण्याच्या निमित्ताने श्रीकृष्णांनी पूर्वी जो उपदेश केला त्याच्या आधारे व्यासांनी भगवद्गीतेत प्रतिपादिले आहे; व त्यामुळे गीता हे महाभारताचे रहस्योपनिषत् व शिरोभूषण होऊन, महाभारत हे गीतेत प्रतिपादिलेल्या मूलभूत कर्मतत्त्वांचे सोदाहरण विस्तृत व्याख्यान झाले आहे. गीताग्रंथ महाभारतांत मागाहून घुसडला आहे, अशी शंका घेणारांनी या गोष्टीकडे अवश्य लक्ष पुरवावे अशी त्यांस आमची सूचना आहे. किंबहुना गीताग्रंथाची जर कांहीं अपूर्वता म्हणजे वैशिष्ट्य असले तर ते हेच होय. कारण, नुसत्या मोक्षशास्त्राचे म्हणजे वेदान्ताचे प्रतिपादक उपनिषदादि, आणि अहिंसादि सदाचरणाचे नुसते नियम सांगणारे स्मृत्यादि, ग्रंथ जरी

अनेक आहेत, तरी वेदान्तांतील गहन तत्त्वज्ञानाच्या आधारे 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' लावणारा गीतेसारखा दुसरा प्राचीन ग्रंथ निदान सध्यां तरी संस्कृत वाङ्मयांत आढळून येत नाही. 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' हा शब्द आमच्या पदरचा नसून गीतेंतलाच आहे (गीता १६.२४), हे गीताभक्तांस सांगावयास नको. भगवद्गीतेप्रमाणे योगवासिष्ठांतहि ज्ञानमूलक प्रवृत्तिमार्गाचाच वसिष्ठांनीं रामास अखेर उपदेश केला आहे; पण गीतेच्या मागाहून झालेल्या व गीतेचेच अनुकरण करणाऱ्या असल्या ग्रंथांनीं गीतेची जी अपूर्वता वर सांगितली तिला कांहीं बाध येत नाही.

त्यांतच त्याच्या फलाचा अंतर्भाव होतो; त्याचें दुसरें निराळें फल नाही. पण यज्ञार्थ केलेलीं हीं कर्में जरी स्वतंत्रफलदायक नसलीं तरी खुद्द यज्ञानें स्वर्गप्राप्ति (म्हणजे मीमांसकांच्या मतें एक प्रकारची सुखप्राप्ति) होत्ये व ती स्वर्गप्राप्ति होण्यासाठीच यज्ञकर्ता पुरुष आवडीनें यज्ञ करीत असतो. म्हणून खुद्द यज्ञ हें कर्म 'पुरुषार्थ' या सद्गतांत पडतें. ज्या वस्तूविषयीं मनुष्याची प्रीति असून जी प्राप्त व्हावी अशी त्याची इच्छा असत्ये तीस 'पुरुषार्थ' म्हणतात (जै. सू. ४.१.१ व २). यज्ञालाच 'क्रतु' हा पर्याय शब्द आहे; म्हणून 'यज्ञार्थ' याऐवजीं 'क्रत्वर्थ' हा शब्दहि वापरण्यांत येतो; व मग यज्ञार्थ (क्रत्वर्थ) म्हणजे स्वतंत्ररीत्या फल न देणारी अतएव अबंधक, आणि 'पुरुषार्थ' म्हणजे पुरुषाच्या फायद्याची अतएव बंधक, असे, सर्व कर्मांचे दोन वर्ग होतात. सांहिता व ब्राह्मण ग्रंथ यांत सर्व वर्णन यज्ञयागादिकांचेंच आहे ऋग्वेदसंहितेंत इंद्रादि देवांचीं स्तुतिपर सूक्ते आहेत खरी; पण त्यांचा विनियोग यज्ञाचे वेळींच कर्तव्य असल्यामुळें सर्व श्रुतिग्रंथ यज्ञादिकर्मप्रतिपादकच आहेत, असें मीमांसक म्हणतात. वेदांतील यज्ञयागादिक कर्म केलें म्हणजे स्वर्गप्राप्ति होत्ये, एरवीं होत नाही, मग ते यज्ञयाग तुम्ही अज्ञानानें करा किंवा ब्रह्मज्ञानपूर्वक करा, असें या कर्मठ, याज्ञिक, किंवा नुस्त्या कर्मवाद्यांचें म्हणणें आहे. उपनिषदांत हे यज्ञ जरी प्राह्य धरिले आहेत तरी त्यांची योग्यता ब्रह्मज्ञानापेक्षां खालच्या पायरीची ठरवून त्यामुळें स्वर्गप्राप्ति झाली तरी खरा मोक्ष मिळण्यास ब्रह्मज्ञानच अवश्यक आहे असें प्रतिपादन केलें आहे. भगवद्गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत "वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः" (गी. २.४२) वगैरे यज्ञयागादि जीं काम्य कर्में वर्णिलीं आहेत तीं ब्रह्मज्ञानाशिवाय केलेलीं वरील यज्ञयागादिक कर्में होत. तसेंच "यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः"—यज्ञार्थ केलेलीं कर्में बंधक नाहीत, बाकीचीं सर्व कर्में बंधक आहेत (गी. ३.९),—हाहि मीमांसकांच्याच मताचा अनुवाद आहे. या यज्ञयागादि वैदिक म्हणजे श्रौत कर्मांशिवाय दुसरीहि धार्मिकदृष्ट्या अवश्यक कर्में चातुर्वर्ण्यभेदानें मनुस्मृत्यादि धर्मग्रंथांतून वर्णिलेली आहेत,—उदाहरणार्थ, क्षत्रियास युद्ध, वैश्यास वाणिज्य वगैरे; व हीं प्रथमतः स्मृतिग्रंथांतूनच व्यवस्थेशीर प्रतिपादिलीं असल्यामुळें त्यांस 'स्मार्त कर्में' किंवा 'स्मार्त यज्ञ' असेंहि म्हणतात. या श्रौतस्मार्त कर्मांखेरीज कांहीं धार्मिक कर्में,—उदाहरणार्थ व्रतें उपोषणें वगैरे—केवळ पुराणांतूनच पहिल्यानें विस्तारानें प्रतिपादिलीं असल्यामुळें त्यांस 'पौराणिक कर्में' अशी संज्ञा देतां येईल या सर्व कर्मांचे पुनः नित्य, नैमित्तिक आणि काम्य असे भेद केलेले आहेत. नेहमीं केलेंच पाहिजे असें जें ज्ञानसंध्यादिक कर्म तें नित्यकर्म होय. हें केल्यानें कांहीं विशेष फल किंवा अर्थसिद्धि होत नाही; पण न केलें तर मात्र दोष घडतो. नैमित्तिक म्हणजे कांहीं कारण पूर्वीं उपास्थित झाल्यामुळें जें करावें लागतें तें कर्म. उदाहर-

णार्थ, अनिष्ट—ग्रह—शांति, प्रायश्चित्ते वगैरे. ज्यासाठीं आपण शांति किंवा प्रायश्चित्त-कर्तो तें निमित्त पूर्वीं घडलें नसल्यास ही कर्मे करण्याची जरूर नाही. याखेरीज आपणास कांहीं विशिष्ट गोष्टीची इच्छा होऊन तत्प्राप्त्यर्थ आपण कित्येकदां शास्त्रास अनुसरून जें कर्म करितो तें काम्य कर्म होय; उदाहरणार्थ, पाऊस पडण्यासाठी किंवा पुत्रप्राप्त्यर्थ यज्ञ करणें. नित्य, नैमित्तिक आणि काम्य यांशिवाय कांहीं कर्मे—उ० सुरापान—शास्त्रानें अजीबात त्याज्य ठरविली असल्यामुळें त्यांस निषिद्ध कर्मे असें म्हणतात. नित्यकर्मे कोणतीं, नैमित्तिक कोणतीं, किंवा काम्य आणि निषिद्ध कोणती, हें धर्मशास्त्रानें ठरवून टाकिलें आहे: आणि अमुक पुरुषानें केलेलें अमुक कर्म पापकारक का पुण्यप्रद, असा जर एखाद्या धर्मशास्त्र्यास प्रश्न केला, तर तो शास्त्रांतील आज्ञेप्रमाणें सदर कर्म यज्ञार्थ अगर पुरुषार्थ आहे, नित्य आहे का नैमित्तिक आहे, काम्य आहे का निषिद्ध आहे, इत्यादि विचार करून मग आपला निर्णय सांगेल. भगवद्गीतेची दृष्टि याहून जास्त व्यापक किंबहुना याच्या पलीकडची आहे असें म्हटलें तरी चालेल. शास्त्रानें एखादे कर्म निषिद्ध मानिलें नसेल, किंबहुना तें विहित म्हणजे आपणास करावयास सांगितलेल्या कर्मांपैकीं हि एक असेल,—उदाहरणार्थ, प्रकृतप्रसंगीं क्षात्रधर्म अर्जुनास विहित होता. परंतु तेवढ्यानेच तें कर्म आपण नेहमीं करावें असें होत नाहीं, किंवा केल्यास तें नेहमींच श्रेयस्कर होईल असा भरवसाहि नाही, शिवाय शास्त्रांच्या आज्ञाहि कित्येक प्रसंगीं परस्परविरुद्ध होतात, हें मागील प्रकरणीं दाखविलेंच आहे. अशा वेळीं मनुष्यानें कोणता मार्ग स्वीकारावा हें ठरविण्यास कांहीं युक्ति आहे कीं काय, आणि असल्यास कोणती, हा गितेचा प्रतिपाद्य विषय आहे. या प्रतिपादनास कर्माचे जे वर भेद सांगितले त्यांजकडे विशेष लक्ष पुरविण्याचें कारण. नाही. यज्ञयागादि वैदिक किंवा चार वर्णांच्या इतर कर्मांबद्दल मीमांसकांनीं जे सिद्धान्त केले आहेत ते गीतेंत प्रतिपादिलेल्या कर्मयोगास कितपत लागू पडतात हें दाखविण्यासाठीं मीमांसकांच्या म्हणण्याचाहि गीतेंत प्रसंगानुसार विचार केलेला असून, शेवटच्या अध्यायांत यज्ञयागादि कर्मे ज्ञानी पुरुषानें करावीं का कलें नये या प्रश्नाचें थोडक्यांत उत्तर सांगितलें आहे (गी. १८. ६). पण गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय याहून जास्त व्यापक असल्यामुळें गीताप्रतिपादनांत 'कर्म' शब्दाचा अर्थ केवळ श्रौत अगर स्मार्त कर्मे एवढाच संकुचित न समजतां त्याहून ज्यास्त व्यापक घेतला पाहिजे. सारांश, मनुष्य जें जें कांहीं करितो—त्याचें खाणें, पिणें, खेळणें, बसणें, उठणें, रहाणें, श्वासोच्छ्वास करणें, हंसणें, रडणें, वास घेणें, पहणें, बोलणें, ऐकणें, चालणें, देणें, घेणें, निजणें, जाणें रहाणें, मारणें, लढाई करणें, मनन अगर ध्यान करणें, आज्ञा किंवा निषेध करणें, दान करणें, यज्ञयाग करणें, शेती किंवा व्यापारधंदे

करणे, इच्छिणे, निश्चय करणे, गप्प बसणे, इ. इ.—त्या सर्वांचा 'कर्म' या शब्दात भगवद्गीतेंत समावेश झालेला आहे; मग ती कर्मे कायिक असोत, वाचिक असोत वा मानसिक असोत (गीता ५.८, ९). किंबहुना देहाचे जिवंत रहाणे आणि मरणे हीं सुद्धां कर्मेच आहेत. आणि प्रसंगानुसार 'जगणे किंवा मरणे' या दोन कर्मांपैकी कोणतें पत्करावें याचाहि विचार करण्याची जरूर पडत्ये. हा विचार उपस्थित झाला म्हणजे कर्म या शब्दाचाच 'कर्तव्यकर्म' किंवा 'विहित कर्म' असाहि अर्थ होत असतो (गी. ४. १६.). मनुष्याच्या कर्माबद्दलचा हा विचार झाला. याच्याहि पलीकडे जाऊन सर्व चराचर सृष्टीच्या—ह्मणजे अचेतन वस्तूच्याहि—व्यापारास 'कर्म' हाच शब्द लावीत असतात. पण त्याचा विचार पुढे कर्मविपाकप्रक्रियेत करण्यांत येईल.

कर्मापेक्षांहि अधिक भानगडीचा शब्द ह्याटला ह्मणजे 'योग' हा होय. या शब्दाचा हल्लीचा रूढार्थ "प्राणायामादिक माधनानां चित्तवृत्तीचा किंवा ईद्रियांचा निरोध करणे" अथवा "पातंजलभूतक्त ममाधि किंवा ध्यानयोग" असा असून, या-अर्थां उपनिषदांतूनहि या शब्दाचा प्रयोग केलेला आहे (कठ. ६. ११). परंतु हा संकुचित अर्थ भगवद्गीतेंत सामान्यतः विवक्षित नाही हे प्रथम लक्षांत ठेविलें पाहिजे. 'योग' हा शब्द 'युज्' म्हणजे जोडणे या धातूपासून निघाला असून त्याचा धात्वर्थ 'जोड जुळणी, मिळवणी संगति एकत्रावस्थिति' असा आहे; व पुढे तशी स्थिति प्राप्त होण्याचा 'उपाय, साधन, युक्ति किंवा इलाज म्हणजे कर्म' असाहि अर्थ झाला असून, "योगः संहननोपायध्यानसंगतियुक्तिषु" असे अमरकोशांतहि (३. ३. २२) हें सर्व अर्थ दिलेले आहेत. फलज्योतिषांत कांहीं ग्रह इष्ट अगर अनिष्ट असल्यास त्या ग्रहांचा 'योग' इष्ट अगर अनिष्ट आहे असें आपण म्हणतो; आणि 'योगक्षेम' या शब्दांत 'योग' म्हणजे प्राप्त न झालेल्या वस्तु मिळविणे असा अर्थ आहे (गी. १. २२). भारती युद्धांत द्रोणाचार्य जिकले जात नाहीत असें पाहून त्यांस जिकण्यास एकच 'योग' (साधन अगर युक्ति) आहे—एकोहि योगोऽस्य भवेद्विधाय—असें श्रीकृष्णांनीं म्हटलें आहे (मभा. द्रो. १८१. ३१); आणि पुढें आपण जरासंधादि राजांस पूर्वी धर्मरक्षणार्थ 'योगानेंच' कसें मारिलें याचें वर्णन केलें आहे. भीष्मांनीं अंबा, अंबिका आणि अंबालिका यांचें हरण केल्यावर इतर राजे 'योग, योग' म्हणून त्यांचे पाठीस लागले असें उद्योगपर्वांत (अ. १७२) म्हटलें असून, याखेरीज इतर ठिकाणींहि भारतांत याच अर्थां 'योग' या शब्दाचा प्रयोग आलेला आहे. गीतेंत 'योग,' 'योगी' किंवा योग शब्दापासून झालेले सामासिक शब्द सुमारे ऐशीं वेळ आलेले आहेत. परंतु फार झालें तर चारपांच (गी. ६. १२ व २३ पहा) स्थलांखेरीज 'पातंजल योग' हा अर्थ कोठेहि अभिप्रेत नाही. 'युक्ति, कौशल्य, साधन, उपाय, जोड,' हेच अर्थ थोड्याफार भेदानें सर्वत्र आढळून येत असून गीता-

शास्त्रातल्या व्यापक शब्दांपैकी हा एक शब्द आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. तथापि योग म्हणजे साधन, कौशल्य अगर युक्ति, असे सामान्यतः म्हणूनहि निर्वाह लागत नाही. कारण, वक्त्याच्या इच्छेप्रमाणे हे साधन संन्यासाचे, कर्माचे, चित्त-निरोधाचे, मोक्षाचे किंवा दुसरे कशाचेहि होऊ शकेल. उदाहरणार्थ, गीतेतच दोन-चार ठिकाणी भगवंतांच्या नानाविध व्यक्त सृष्टि निर्माण करण्याच्या ईश्वरी कौशल्यास किंवा अद्भुत सामर्थ्यास 'योग्य' हा शब्द लाविला असून (गी. ७.२५; ९.५; १०.७; ११.८), याच अर्थी भगवंतांस 'योगेश्वर' असे म्हटले आहे (गी. १८.७५). पण गीतेतील 'योग' शब्दाचा हा कांही मुख्यार्थ नव्हे. म्हणून 'योग' शब्दाने कोणत्या विशिष्ट प्रकारचे कौशल्य, साधन, युक्ति अगर उपाय गीतेत मुख्यत्वेकरून विवक्षित आहे हे सांगण्यासाठी "योगः कर्मसु कौशलम्" (गी. २.५०)—योग म्हणजे कर्मे करण्याची कांही विशेष प्रकारची कुशलता, युक्ति, चतुराई अगर शैली—अशी या शब्दाची व्याख्या गीतेतच मुद्दाम स्पष्टपणे केलेली आहे; आणि यावरील शांकर भाष्यांतहि "कर्मसु कौशलम्" या पदाचा "कर्माचे ठायी स्वभावतः असणारे जे बंधकत्व ते नाहीसे करायची युक्ति" असाच अर्थ केलेला आहे. सामान्यतः पाहिले तर एकच कर्म करण्याचे अनेक 'योग' किंवा उपाय असतात. परंतु त्यापैकी उत्तम साधनास 'योग' हा शब्द विशेषेकरून लावण्यांत येत असतो. उदाहरणार्थ, द्रव्य संपादन करावयाचे असल्यास ते चोरीने, फसवून, भिक्षेने, सेवा करून, कर्ज काढून, मेहनत करून, वगैरे अनेक साधनांनी संपादन करिता येण्यासारखे असते; व यांपैकी प्रत्येक साधनास 'योग' शब्द धात्वर्थाप्रमाणे जरी लाविता येण्यासारखा असला तरी "आपले स्वातंत्र्य न गमावितां मेहनत करून पैसा मिळविणे" या उपायासच मुख्यत्वेकरून 'द्रव्यप्राप्तियोग' असे म्हणण्याचा प्रघात आहे.

"योगः कर्मसु कौशलम्"—कर्मे करण्याची एक प्रकारची विशेष युक्ति म्हणजे योग—अशी खुद्द भगवंतांनीच जर योग शब्दाची गीतेत मुद्दाम स्वतंत्र व्याख्या केली आहे, तर वास्तविक पहातां गीतेत या शब्दाचा मुख्य अर्थ काय याबद्दल कोणतीच शंका राहू नये. पण भगवंतांनी केलेल्या या व्याख्येकडे लक्ष न देतां ज्याअर्थी गीतेवरील बऱ्याच टीकाकारांनी या शब्दाची ओढाताण करून गीतेचा मथितार्थ अनेक रीतींनी काढिला आहे, त्याअर्थी तो गैरसमज दूर करण्यास 'योग' या शब्दाची येथे आणखी थोडी फोड करणे अवश्य आहे. 'योग' हा शब्द प्रथमतः गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत आला असून तेथेच त्याचा अर्थ काय हेहि स्पष्ट सांगितले आहे. युद्ध कां केले पाहिजे याची सांख्यमार्गाप्रमाणे उपपत्ति सांगितल्यावर आतां तुला योगाप्रमाणे उपपत्ति सांगतो (गी. २.३९) असा भगवंतांनी आरंभ केला असून, प्रथम यज्ञयागादि काम्य कर्मांतच नित्य गुंग झालेल्या लोकांची

बुद्धि फलाशेमुल्ले कशी व्यग्र झालेली असत्ये याचें वर्णन केले आहे (गी. २.४१—४६). नंतर याप्रमाणें बुद्धि व्यग्र होऊं न देतां “आसक्ति सोड, पण कर्म सोडून देण्याच्या आग्रहांत पडूं नको” असें सांगून, “योगस्थ होऊन कर्म कर” (गी. २.४८) असा उपदेश केला आहे; व तेथेंच “योग म्हणजे सिद्धि अगर असिद्धि यांचे ठायीं समत्वबुद्धि” असा ‘योग’ शब्दाचा अर्थ प्रथम स्पष्ट दिला आहे. नंतर “फलाशेनें कर्म करण्यापेक्षां समत्वबुद्धिचा हा योगच श्रेष्ठ होय” (गी. २.४९). “बुद्धि सम असली म्हणजे कर्माच्या पापपुण्याची बाधा कर्त्यास लागत नाही म्हणून तू हा ‘योग’ संपादन कर,” असें सांगितल्यावर लागलीच “योगः कर्मसु कौशलम्” (गी. २.५०) हें योगाचें लक्षण पुनः दिलेले आहे. यावरून कर्माचें पाप न लागतां कर्म करण्याची समत्वबुद्धिरूप जी विशेष युक्ति प्रथम सांगितली तिचेंच नांव ‘कौशल’ असून, या कौशल्यानें म्हणजे युक्तिनें कर्म करणें यासच गीतेंत ‘योग’ म्हटलें आहे, असें उघड दिसून येतें; आणि हाच अर्थ पुढें “योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन” (गी. ६.३३)—समतेचा म्हणजे समत्वबुद्धिचा जो हा योग तुम्हीं मला सांगितला—या श्लोकांत अर्जुनानें पुनः स्पष्ट केला आहे. ज्ञानी मनुष्यानें या जगांत कसें वागावें याचे श्रीशंकराचार्यांच्याहि पूर्वापासून चालत आलेल्या वैदिक धर्माप्रमाणें दोन मार्ग आहेत. पैकी, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास घणजे त्याग करणें हा एक मार्ग असून, ज्ञानप्राप्ति झाली तरी कर्म न सोडितां त्यांच्या पापपुण्याची बाधा न लागेल अशा युक्तीनें तींच आमरणान्त करीत रहाणें हा दुसरा मार्ग आहे. या दोन मार्गांस उद्देशूनच गीतेंत पुढें (गी. ५.२) संन्यास आणि कर्मयोग अशीं पूर्ण नांवें योजिलीं आहेत. संन्यास म्हणजे सोड आणि योग म्हणजे जोड; अर्थात् कर्माच्या सोडजोडीचे हे दोन भिन्न-भिन्न मार्ग होतात “सांख्य आणि योग” (सांख्ययोगौ) अशा दुसऱ्या संक्षिप्त संज्ञाहि पुढें (गी. ५.४) या दोन मार्गांसच अनुलक्षून योजिलेल्या आहेत. बुद्धि स्थिर करण्यासाठीं पातंजल योगांतील आसनांचें वर्णन सहाव्या अध्यायांत आहे खरें; पण तें कोणासाठीं? तपस्व्याकरितां नव्हे, तर कर्मयोगी म्हणजे युक्तीनें कर्म करणाऱ्या मनुष्यास ‘समता’ ही युक्ति सिद्ध करून घेण्याकरितां सांगितलें आहे. एरवीं “तपस्विभ्योऽधिको योगी” हें वाक्यच लागत नाही. तसेंच “तस्माद्योगी भवार्जुन” (६.४६) म्हणून जो या अध्यायाचे शेवटीं अर्जुनास उपदेश आहे त्याचा अर्थहि “तू पातंजल योगाचा अभ्यास करणारा हो” असा नसून, “योगस्थः कुरु कर्माणि” (२.४८), अगर त्यापुढें “तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्” (गी. २.५०) किंवा चवथ्या अध्यायाचे अखेर “योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत” (४.४२) यांशीं समानार्थक म्हणजे “युक्तीनें कर्म करणारा योगी म्हणजे कर्मयोगी हो” असाच घेणें भाग

आहे. कारण, “पातंजल योगाचा आश्रय करून तू युद्धाला उभा रहा” हें म्हणणेच संभवनीय व शक्य नाही. “कर्मयोगेण योगिनाम्” (गी. ३. ३) म्हणजे योगी पुरुष कर्म करणारे असतात असे यापूर्वीच स्पष्ट म्हटले असून, महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवतधर्माच्या विवेचनांतहि या धर्मातील लोक आपलीं कर्मे न सोडितां तींच युक्तीनें करून (सुप्रयुक्तेन कर्मणा) परमेश्वराची प्राप्ति करून घेतात असे म्हटले आहे (मभा. शां. ३४८. ५६). यावरून योगी आणि कर्मयोगी हे शब्द गीतेंत समानार्थक असून त्यांचा अर्थ ‘युक्तीनें कर्मे करणारा’ असा आहे हें उघड होतें. तथापि ‘कर्मयोग’ हा लांबलचक शब्द वापरण्याऐवजीं ‘योग’ हा संक्षिप्त शब्दच गीतेंत व महाभारतांतहि अधिक वापरण्यांत येत असतो. “मी जो तुला हा योग सांगितला, तोच पूर्वी विवस्वानाला सांगितला होता (गी. ४. १); विवस्वानानें मनुस सांगितला, पण तो योग पुढें नष्ट झाल्यामुळे आज नव्यानें तुला तोच योग सांगावा लागला;” असा ‘योग’ शब्दाचा भगवान् जेव्हां तीनदां उच्चार करितात तेव्हां पातंजल योग विवक्षित नसून “कर्मे करण्यांची कांहीं एक प्रकारची विशिष्ट युक्ति, साधन किंवा मार्ग” असाच अर्थ घ्यावा लागतो. तसेंच गीतेंतील कृष्णार्जुनांच्या संवादास संजय जेव्हां ‘योग’ असें म्हणतो (गी. १८, ७५) तेव्हांहि तोच अर्थ अभिप्रेत आहे. श्रीशंकराचार्य हे स्वतः संन्यासमार्गी होते तरी आपल्या गीताभाष्याच्या आरंभीच वैदिक धर्माचे निवृत्ति आणि प्रवृत्ति असे दोन भेद सांगून ‘योग’ शब्दाचा अर्थ भगवंतांनी दिलेल्या व्याख्येप्रमाणें कधी ‘सम्यग्दर्शनेोपायकर्मानुष्ठानम्’ (गी. ४. ४२). तर कधी ‘योगः युक्तिः’ (गी. १०. ७) असा त्यांनीं केला आहे. त्याचप्रमाणें महाभारतांतहि “प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्”—योग म्हणजे प्रवृत्तिमार्ग आणि ज्ञान म्हणजे संन्यास किंवा निवृत्तिमार्ग (मभा. अश्व. ४३. २५).—असे या दोन शब्दांचे अर्थ अनुगीतेंत स्पष्ट केले आहेत; व शांतिपर्वीचे अखेर नारायणीयोपाख्यानांत तर सांख्य व योग हे शब्द याच अर्थां अनेक वेळां आले असून, हे दोन मार्ग सृष्ट्यारंभीच भगवंतांनीं कसे व कां निर्माण केले याचें वर्णन केले आहे (मभा. शां. २४० व ३४८ पहा). भगवद्गीतेंत हाच नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रतिपाद्य आहे हें पहिल्या प्रकरणांत दिलेल्या महाभारतांतील वचनावरून उघड आहे. म्हणून साख्य म्हणजे निवृत्ति, आणि योग म्हणजे प्रवृत्ति, असे या शब्दांचे जे प्राचीन व पारीभाषिक अर्थ नारायणीय धर्मांत आहेत तेच गीतेतहि विवक्षित आहेत असें म्हणावें लागतें; व याबद्दल कांहीं शंका असल्यास “समत्वं योग उच्यते” किंवा “योगः कर्मसु कौशलम्” या गीतेंतील व्याख्येनें आणि कर्मयोगेण योगिनाम्” इत्यादि वर दिलेल्या गीतावचनांनीं तिचें पूर्ण निरसन होऊन गीतेंत योग हा शब्द प्रवृत्तिमार्ग म्हणजे ‘कर्मयोग’ या अर्थीच वापरलेला आहे,

हे निर्विवाद सिद्ध होतें. वैदिकधर्मग्रंथांतच नव्हे, तर पाली व संस्कृत बौद्धधर्म-ग्रंथांतहि योग शब्दाचा याच अर्थी उपयोग केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, शके २०० च्या सुमारास लिहिलेल्या मिलिंदप्रश्न नामक पालीग्रंथांत 'पुब्बयोगो' (पूर्वयोग) असा शब्द आलेला असून त्याचा अर्थ 'पुब्बकम्म' (पूर्वकर्म) असा तेथे दिला आहे (मि. प्र. १.४.); आणि शालिवाहन शकाच्या आरंभी झालेल्या अश्वघोष कवीच्या 'बुद्धचरित' नामक संस्कृत काव्याच्या पाहिल्या सर्गाच्या पन्ना-साव्या श्लोकांत—

आचार्यकं योगविधौ द्विजानामप्राप्तमन्यैर्जनको जगाम।

“ब्राह्मणांना योगविधि शिकविण्याचे कामी जनकराजा आचार्य (उपदेष्टा) झाला, जनकापूर्वी असले आचार्यत्व कोणास प्राप्त झाले नव्हतें,” असे वर्णन आहे. या ठिकाणां योगविधि म्हणजे निष्कामकर्मयोगाचा विधि असाच अर्थ करावा लागतो. कारण, जनकाच्या वर्तनाचे हेच रहस्य होय असे गीतादि ग्रंथ कंठरवाने सांगत असून, अश्वघोषाने आपल्या बुद्धचरितांत (९. १९. व २०) “गृहस्थाश्रमांत राहूनहि मोक्ष कसा संपादन करिता येतो” हे दाखविण्यासाठी जनकाचाच दाखला दिलेला आहे. जनकाने घालून दिलेल्या मार्गाला ‘योग’ हें नांव होतें, एवढे याप्रमाणे बौद्ध-ग्रंथावरूनहि सिद्ध झाल्यावर गीतेंतल्या ‘योग’ शब्दाचाहि हाच अर्थ घ्यावा लागतो; कारण जनकाचाच मार्ग गीतेंत प्रदिपाय आहे. असे गीताच सांगत आहे (गी. ३. २०). सांख्य व योग या दोन मार्गाबद्दल ज्यास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. ‘योग’ शब्दाचा उपयोग गीतेंत कोणत्या अर्थी केलेला आहे एवढाच प्रस्तुतचा प्रश्न आहे.

योग म्हणजे कर्मयोग आणि योगी म्हणजे कर्मयोगी, असा गीतेंतल्या शब्दांच्या मुख्य अर्थाचा याप्रमाणे एकदां निर्णय लागल्यावर भगवद्गीतेंत प्रतिपाद्य विषय कोणता हें निराळें सांगायचास नको. भगवान् स्वतः आपल्या उपदेशास ‘योग’ हें नांव देतात (गी. ४. १—३), इतकेंच नव्हे, तर सहाव्या अध्यायांत अर्जुन (गी. ६. ३३) आणि गीतेच्या अखेरच्या उपसंहारांत (गी. १८. ७५) संजयहि गीतेंतील उपदेशास ‘योग’ हेंच नांव देतात, हें वर सांगितलें आहे. तसेंच प्रत्येक गीताध्यायाच्या अखेर अध्यायसमाप्तिदर्शक जो संकल्प असतो त्यांतहि ‘योगशास्त्र’ हाच गीतेंतील प्रतिपाद्य विषय होय, असे स्वच्छ म्हटलें आहे. पण या संकल्पांतील शब्दांच्या अर्थीकडे प्रस्तुतच्या टीकाकारांपैकी कोणीच लक्ष दिलें दिसत नाही. “श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु” ही आरंभीची दोन पदे झाल्यावर पुढें या संकल्पांत “ब्रह्मविद्यया योगशास्त्रे” असे दोन शब्द येत असतात. पैकीं पाहिल्या दोन पदांचा अर्थ “भगवंतांनी गाडलेल्या उपनिषदांत” असा असून, पुढील दोन शब्दांनी “ब्रह्म-

विद्येपैकी योगशास्त्र म्हणजे कर्मयोगशास्त्र” हा त्यांतील विषय होय, असा आतां उघड अर्थ होतो. ब्रह्मविद्या म्हणजे ब्रह्मज्ञान; तें प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास पुढें दोन निष्ठा किंवा मार्ग (गी. ३.३) खुले असतात. एक सांख्य अथवा संन्यास-मार्ग—म्हणजे ज्ञानोत्तर जगांतील सर्व कर्म करण्याचें सोडून विरक्तासारखें रहाणे, आणि दुसरा योग किंवा कर्ममार्ग—म्हणजे कर्म न सोडितां तींच अशा युक्तीने नेहमीं करणें कीं त्यांची मोक्षप्राप्तीस कधींच अडचण पडूं नये. या दोन मार्गांपैकी पहिल्यास ‘ज्ञाननिष्ठा’ असेंहि दुसरें नांव असून त्याचें विवेचन उपनिषदांत अनेक ऋषींनीं व इतर ग्रंथकारांनींहि केलेलें आहे. परंतु ब्रह्मविद्यान्तर्गत कर्मयोगाचें किंवा योगशास्त्राचें तात्त्विक उपपादन भगवद्गीतेखेरीज दुसरें कोठेंहि नाही. म्हणून ज्यांनीं हा संकल्प प्रथम रचिला,—आणि तो गीतेच्या सर्व प्रतीत आढळून येत असल्या-मुळे गीतेवर कोणतीच टीका होण्यापूर्वीं रचिलेला असला पाहिजे असें अनुमान होतें हें मार्गे सांगितलेंच आहे,—त्यांनीं गीताशास्त्रांतील विषयाची अपूर्वता काय हें दाखविण्यासाठींच “ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे” हीं पदे त्या सकल्पांत साधार व सहेतुक घातलेलीं आहेत, फुकट अगर मनचीच नव्हेत, हें आतां व्यक्त होतें; व गीतेवर सांप्रदायिक टीका होण्यापूर्वीं गीतेचें तात्पर्य काय समजत असत याचाहि त्यानें सहज निकाल होतो. मुदैव आमचें, कीं कर्मयोगाचें प्रतिपादन करण्याचें हें काम या योगमार्गाचे प्रवर्तक आणि सर्व योगांचे साक्षात् ईश्वर (योगेश्वर=योग+ईश्वर) जे श्रीकृष्ण भगवान् त्यांनीं स्वतः पत्करून अर्जुनास त्यांतील रहस्याचा सर्व लोकांच्या हितासाठीं बोध केला. ‘योग’ आणि ‘योगशास्त्र’ या गीतेतील शब्दांपेक्षां ‘कर्मयोग’ व कर्मयोगशास्त्र’ हे शब्द जरा लांबट आहेत खरे; पण गीतेतील प्रतिपाद्य विषयाबद्दल पुनः कोणताहि संदेह राहूं नये म्हणून ‘कर्मयोगशास्त्र’ हें लांबट नांवच आम्हीं या ग्रंथास व प्रकरणास दिलें आहे.

एकच कर्म करण्याचे जे अनेक योग, साधनें, किंवा मार्ग असतात त्यांपैकीं पराकोष्ठचा चांगला व शुद्ध मार्ग कोणता, तो नेहमीं आचरितां येईल कीं नाही, नसल्यास त्याला अपवाद कोणते व ते कां उत्पन्न होतात, जो मार्ग आपण चांगला समजतो तो चांगला कां, किंवा ज्यास वाईट म्हणतो तो वाईट कां, आणि हा चांगले-वाईटपणा कोणीं व कोणत्या धोरणानें ठरवावा, किंवा त्यांतील बीज काय, इत्यादि गोष्टी ज्या शास्त्राचे आधारे निश्चित करितां येतात त्यास ‘कर्मयोगशास्त्र’ किंवा गीतेतल्या संक्षिप्त रूपाप्रमाणें ‘योगशास्त्र’ असें म्हणतात. चांगला आणि वाईट हे शब्द सामान्य आहेत; व त्याच अर्थी कधीं शुभ आणि अशुभ, कधीं हितकर व अहितकर, कधीं श्रेयस्कर आणि अश्रेयस्कर, तर कधीं पाप व पुण्य, अगर धर्म्य आणि अधर्म्य, या शब्दांचा उपयोग करीत असतात. कार्य व

अकार्य, कर्तव्य व अकर्तव्य, आणि न्याय्य व अन्याय्य, या जोड शब्दांचा अर्थहि तोच आहे. तथापि हे शब्द वापरणाऱ्यांची सृष्टिरचनेबद्दलची मते निरनिराळी असल्यासुळे 'कर्मयोग' शास्त्राच्या निरूपणाचे पंधहि निरनिराळे झाले आहेत. कोणतेहि शास्त्र घ्या, त्यांतील विषयांची चर्चा सामान्यतः तीन प्रकारे करितां येत्ये. (१) जडसृष्टीतील पदार्थ आपल्या इंद्रियांना ज्याप्रमाणे गोचर होतात त्याप्रमाणेच ते आहेत, त्यापलीकडे कांहीं नाहीं, अशा दृष्टीने त्यांबद्दल विचार करणे ही यांपैकी पहिली पद्धत होय; व यास **आधिभौतिक** विवेचन असे म्हणतात. उदाहरणार्थ, सूर्य ही देवता न मानितां केवळ पांचभौतिक जड पदार्थांचाच एक गोळा आहे असे मानून उष्णता, प्रकाश, वजन, अंतर, आकर्षण वगैरे त्याच्या गुणधर्मांचेच जेव्हां परीक्षण करितात तेव्हां ते सूर्याचे आधिभौतिक विवेचन होतें. दुसरे उदाहरण झाडाचे घ्या. झाडाला पालवी फुटणे, वगैरे क्रिया कोणत्या अंतर्गत शक्तीने होत असतात याचा विचार न करितां, जमीनीत बीं लाविले म्हणजे अंकुर फुटतो व पुढे त्याचीच वाढ होऊन शाखा, पाने फुले, फळे वगैरे त्याचे दृश्य विकार होतात, इत्यादि प्रकारे त्याचा केवळ बाह्यदृष्ट्याच विचार केला म्हणजे ते झाडाचे आधिभौतिक विवेचन झाले. रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, विद्युच्छास्त्र, वगैरे आधुनिक शास्त्रांतील विवेचन याच प्रकारचे असते. किंबहुना अशा प्रकारे एखाद्या वस्तूच्या दृश्य गुणांचा विचार झाला म्हणजे आपले काम झाले, यापेक्षा सृष्टीतील पदार्थांचा जास्त विचार करणे निष्फल आहे, असेहि आधिभौतिक पंडित मानीत असतात. (२) ही दृष्टि सोडून जडसृष्टीतील पदार्थांच्या मूळाशीं काय आहे, या पदार्थांचे व्यवहार केवळ त्यांच्या गुणधर्मांनेच होतात किंवा त्यांच्या पाठीमागे दुसरे कांहीं तरी तत्त्व आहे, अशा दृष्टीने विचार करूं लागले म्हणजे आधिभौतिक विवेचनाच्या पलीकडे जाणे भाग पडते. उदाहरणार्थ, पांचभौतिक सूर्याच्या जड किंवा अचेतन गोळ्यांत तदधिष्ठात्री सूर्य नांवाची एक देवता असून तीच जड सूर्याचे व्यवहार चालवित्ये असे जेव्हां आपण मानितों, तेव्हां त्यास **आधिदैविक** विवेचन म्हणतात. या मताप्रमाणे झाडांत, पाण्यांत, हवेत वगैरे सर्वत्र त्या त्या जड पदार्थांमिन्न अशा अनेक देवता असून त्या सदर जड पदार्थांचे व्यवहार चालवितात असे समजण्यांत येते. (३) पण जडसृष्टीतील हजारों जड पदार्थांत याप्रमाणे हजारों स्वतंत्र देवता न मानितां बाह्य सृष्टीचे सर्व व्यवहार चालविणारी व मनुष्याचे शरिरांत आत्मस्वरूपाने राहून त्याला सकल सृष्टीचे ज्ञान करून देणारी अशी एकच इंद्रियातीत चिच्छक्ति या जगां असून त्या शक्तीनेच हे जग चालले आहे असे जेव्हां मानितात, तेव्हां त्यास **आध्यात्मिक** विवेचन हे नांव देतात. उदाहरणार्थ, सूर्यचंद्रादिकांचे व्यवहार, किंबहुना झाडाचे पान हलणे देखील, या अचित्य शक्तीच्याच प्रेरणेने

होत असतें, सूर्यात किंवा अन्य ठिकाणी निरनिराळ्या व स्वतंत्र देवता नाहीत असे अध्यात्मवाद्यांचें मत आहे. कोणत्याहि विषयाचें विवेचन करण्याचे हे तीन मार्ग प्राचीन कालापासून चालत आले असून उपनिषद्ग्रंथांतूनहि त्यांचा उपयोग केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, ज्ञानेंद्रिये आणि प्राण यांपैकीं श्रेष्ठ कोण याचा विचार चालू असतां एकदां सदर इंद्रियांच्या अग्न्यादि देवता व एकदां त्यांचीं सूक्ष्म स्वरूपे (अध्यात्म) घेऊन बृहदारण्यकादि उपनिषदांतून यांच्या बलाबलतेचा विचार केला आहे (बृ. १.५.२१ व २२; छां. १.२. व ३; कौषी. २.८); आणि गीतेच्या सातव्या अध्यायाच्या अखेरीस आणि आठव्याच्या आरंभी ईश्वरस्वरूपाचा जो विचार सांगितला आहे तोहि याच दृष्टीनें केलेला आहे. यांपैकीं “अध्यात्मविद्या विद्यानाम्” (गी. १०, ३२) या वाक्याप्रमाणे अध्यात्मिक विवरणासच आमचें शास्त्रकार इतरापेक्षा अधिक महत्त्व देतात. पण अर्वाचीन कालीं वरील तीन शब्दांचे अर्थ थोडेसे बदलून प्रसिद्ध अधिभौतिक फ्रेंच पंडित कोंट* यानें आधिभौतिक प्रतिपादनासच सर्वत्र अधिक महत्त्व दिलें आहे. त्याचें असें म्हणणें आहे कीं, सृष्टिच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे हें हुडकीत बसण्यांत कांहीं हंशील नाहीं; व हें तत्त्व अगम्य म्हणजे कधींहि न कळण्यासारखें असल्यामुळें त्याच्या पायावर एखाद्या शास्त्राची इमारत उभारणेंहि योग्य अगर शक्य नाहीं. रानटी मनुष्यानें झाडे, ढग, ज्वालामुखी वगैरे हालत चालते पदार्थ जेव्हां प्रथम पाहिले तेव्हां या सर्व देवता आहेत असें धर्म-भोळेपणानें तो समजू लागला. कोंट याच्या मते हा आधिदैविक विचार झाला. पण मनुष्यास पुढें लवकरच ही कल्पना सोडून देऊन या सर्व पदार्थांत कांहीं तरी एक आत्मतत्त्व भरलें असावें असें वाटूं लागलें. मानवी ज्ञानाच्या प्रगतीची कोंट याच्या मते ही दुसरी पायरी होय; आणि या पायरीस तो अध्यात्मिक असें नांव देतो. पण सृष्टीचा या मानानें विचार करूनहि प्रत्यक्ष उपयोगी शास्त्रीय ज्ञानाची जेव्हां कांहीं वाढ होईना तेव्हां अखेरीस सृष्टीतील पदार्थांच्या दृश्य गुणधर्मांचाच मनुष्य जास्त

* आगस्ट कोंट (Auguste Comte) हा फ्रान्स देशांत गेल्या शतकांत एक मोठा पंडित होऊन गेला. यानें समाजशास्त्रावर एक मोठा ग्रंथ लिहून समाजरचनेचें शास्त्रीयरीत्या विवेचन कसें करावें हें प्रथम दाखविलें. कोणतेंहि शास्त्र ध्या; त्यांतील विवेचन प्रथम theologic-ल असून नंतर metaphysical पद्धतीनें होतें, आणि अखेर त्यास positive स्वरूप मिळतें असें अनेक शास्त्रांचें पर्यालोचन करून यानें ठरविलें आहे. या तीन पद्धतींसच अनुक्रमे आधिदैविक, आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक हीं प्राचीन नांवें आम्हीं या ग्रंथांत दिलीं आहेत. कोंट यानें या पद्धती नव्या काढिल्या नाहींत, त्या जुन्याच आहेत. पण त्यांचा ऐतिहासिक क्रम त्यानें नवा बांधिला असून त्या सर्वांत positive (आधिभौतिक) पद्धत श्रेष्ठ एवढाच त्याचा नवा शोध आहे. याच्या प्रमुख ग्रंथांचीं भाषांतरे इंग्रजीत झालेली आहेत.

ज्यास्त शोध करूं लागला; व त्यामुळे मनुष्यास आतां आगगाडी, तारायंत्र यां-
सारख्या युक्त्या मुचून बाह्य सृष्टीवर त्याचा अधिक अंमल चालूं लागला आहे.
कॉर्ट यास आधिभौतिक मार्ग असें नांव देतो; आणि कोणत्याहि शास्त्राचें किंवा गो-
ष्टीचें विवेचन करितांना हाच मार्ग इतरापेक्षां अधिक फायदेशीर व श्रेष्ठ होय असें त्यानें
ठरविलें आहे. कॉर्ट याच्या मतें समाजशास्त्राचा किंवा कर्मयोगशास्त्राचा तात्त्विक
विचार करण्यास हीच दृष्टि स्वीकारिली पाहिजे; आणि ती स्वीकारून इतिहासा-
वलोकनपूर्वक सर्व व्यवहारशास्त्राचा या पंडितानें असा मथितार्थ काढिला आहे कीं,
प्रत्येक मनुष्यानें सर्व मानव जातीवर प्रेम ठेवून सदैव सर्व लोकांच्या कल्याणासाठीं
झटणें हाच त्याचा या जगांतील परम धर्म होय भिन्न, स्पेन्सर वगैरे इंग्रज पंडित
यांचे मताचे परस्कर्ते आहेत म्हटलें तरी चालेल उलट पक्षीं कान्ट, हेगेल, शोपेन-
हौएर वगैरे जर्मन तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं ही आधिभौतिक पद्धत नीतिशास्त्राच्या विवेच-
नाला अपुरी ठरवून आमच्या वेदान्त्यांप्रमाणें अभ्यात्मदृष्ट्याच नीतीचें समर्थन कर
ण्याचा मार्ग अलीकडे युरोपांत पुनः स्थापित केला आहे. त्याबद्दल ज्यास्त माहिती
पुढें सांगण्यांत येईल

एकच अर्थ विवक्षित असतां 'चांगलें व वाईट' याच अर्थी 'कार्य व अकार्य,'
'धर्म्य व अधर्म्य,' इत्यादि निरनिराळे पर्यायशब्द उपयोगांत कां आले, याचें कारण
विषयप्रतिपादनाचे प्रत्येकाचे मार्ग किंवा दृष्टि भिन्नभिन्न असतात हें होय. भीष्मद्रो-
णादिकांचा ज्यांत वध करावा लागणार ते युद्ध मीं करणें श्रेयस्कर आहे किंवा नाही,
असा अर्जुनाचा प्रश्न होता (गी. २.७); आणि एखाद्या आधिभौतिक पंडितावर जर
या प्रश्नाचें उत्तर देण्याचा प्रसंग आला असता, तर भारती युद्धापासून अर्जुनाचें
स्वतःचें दृश्य नफानुकसान किती व एकंदर समाजावर त्याचे काय परिणाम घडतील
याचा सारसारविचार करून युद्ध करणें 'न्याय्य' किंवा 'अन्याय्य' याचा त्यानें नि-
काल दिला असता; कारण, कोणत्याहि कर्माचे जगावर जे आधिभौतिक म्हणजे
प्रत्यक्ष बाह्य परिणाम घडणार त्यांखेरीज सदर कर्माच्या बरेवाईटपणाचा निर्णय
करण्यास दुसरे साधन अगर कसोटीच या आधिभौतिक पंडितांस संमत नसत्ये.
परंतु असल्या उत्तरानें अर्जुनाचें समाधान होणें शक्य नव्हतें. त्याची दृष्टि याद्वून
व्यापक होती. केवळ या जगांतच नव्हे, तर पारलौकिकदृष्ट्या आपल्या आत्म्यासहि
परिणामी हें युद्ध श्रेयस्कर होईल कीं नाही याचा निकाल त्यास पाहिजे होता. युद्धांत
भीष्मद्रोणादि मेल्यानें आपणास राज्यप्राप्ति होऊन ऐहिक सुख मिळेल का नाही,
किंवा लोकांना आपला अंमल दुर्योधनाचे राज्यापेक्षां अधिक सुखकारक होईल का
नाहीं, याबद्दल त्याला शंका नव्हती. अर्थात् मीं करितों तें 'धर्म्य' का 'अधर्म्य'
'पुण्य' का 'पाप' हें त्यास पहावयाचें होतें; व गीतेंतील विवेचनहि त्याच दृष्टीनें

केलेले आहे. गीतेंतच नव्हे, तर महाभारतांत इतर ठिकाणी कर्माकर्मांचे जे विवेचन आहे तेहि याच म्हणजे पारलौकिक व अध्यात्म दृष्टीने केलेले असून त्यांत कोणत्याहि कर्माचा चांगलेवाईटपणा दाखविण्यास 'धर्म' आणि 'अधर्म' या दोन शब्दांचाच प्रायः सर्वत्र उपयोग केलेला आहे. पण 'धर्म' आणि त्याचा प्रतियोगी म्हणजे उलट 'अधर्म' हे दोन्ही शब्द त्यांच्या व्यापक अर्थाने कधी कधी भ्रम उत्पन्न करणारे असल्यामुळे, कर्मयोगशास्त्रांत त्यांचा मुख्यत्वेकरून कोणत्या अर्थाने उपयोग करितात याबद्दल येथे थोडी अधिक मीमांसा करणे जरूर आहे.

'धर्म' या शब्दाचा नित्यव्यवहारांत कित्येकदां निव्वळ "पारलौकिक सुखाचा मार्ग" या अर्थीच उपयोग करण्यांत येत असतो. "तुझा धर्म कोणता?" असा जेव्हां आपण एखाद्यास प्रश्न करितों, तेव्हां केवळ पारलौकिक कल्याणार्थ तूं कोणत्या मार्गाने जातोस—वैदिक, बौद्ध, जैन, ख्रिस्ती, महमदी का पारसी—असे त्यांस विचारण्याचा आपला हेतु असतो; आणि त्याचप्रमाणे त्याचे उत्तरहि तो देत असतो. तसेंच स्वर्गप्राप्तीस साधनीभूत यज्ञयागादिवैदिक विषयांची मीमांसा चालली असतां "अथातो धर्मजिज्ञासा" वगैरे सूत्रांतूनहि 'धर्म' शब्दाचा हाच अर्थ विवक्षित आहे. परंतु 'धर्म' शब्दाचा एवढाच संकुचित अर्थ नसून याशिवाय राजधर्म, प्रजाधर्म, देशधर्म, ज्ञातिधर्म, कुलधर्म, मित्रधर्म, वगैरे ऐहिक नीतिबंधनांसहि 'धर्म' हा शब्द लाविण्यांत येत असतो. धर्म शब्दाचे हे दोन अर्थ पृथक् करून दाखवावयाचे असल्यास पारलौकिक धर्मास 'मोक्षधर्म' किंवा नुस्तें 'मोक्ष' असे विशिष्ट नांव देऊन व्यावहारिक धर्मास किंवा नुस्त्या नीतीस 'धर्म' हा ऐकरी शब्दच लावण्यांत येत असतो. उदाहरणार्थ, चतुर्विध पुरुषार्थांची गणना करितांना 'धर्मअर्थकाममोक्ष' असे आपण म्हणत असतो. यांतील पहिला शब्द 'धर्म' यांतच जर मोक्षाचा समावेश झाला तर 'मोक्ष' म्हणून शेवटीं निराळा पुरुषार्थ सांगण्याची जरूर नाही. अर्थात् 'धर्म' पदाने या ठिकाणीं जगांतील किंवा संसारांतील शेंकडें नीतिधर्मच शास्त्रकारांस अभिप्रेत आहेत असें म्हटलें पाहिजे. यांसच आपण कर्तव्यकर्म, नीति, नीतिधर्म किंवा सदाचरण असें हल्लीं म्हणतो. पण प्राचीन संस्कृत ग्रंथांतून नीति किंवा नीतिशास्त्र हे शब्द विशेषेकरून राजनीतीसच उद्देशून योजित असल्यामुळे कर्तव्यकर्म किंवा सद्गर्तन याच्या सामान्य विवेचनास 'नीतिप्रवचन' न म्हणतां 'धर्मप्रवचन' हें नांव पूर्वी देत असत. परंतु नीति व धर्म या दोन शब्दांमधील हा पारिभाषिक भेद सर्व संस्कृत ग्रंथांतून स्वीकारिला आहे असें नाही. म्हणून आम्हीहि नीति, कर्तव्य व नुस्ता धर्म हे शब्द या ग्रंथांत एकाच अर्थी योजिले आहेत; व मोक्षाचा विचार जेथे कर्तव्य आहे त्या प्रकरणांत 'अध्यात्म' व 'भक्तिमार्ग' अशीं स्वतंत्र नांवे दिली आहेत. महाभारतांत 'धर्म' हा शब्द अनेक ठिकाणीं आलेला असून "एखाद्यास ए-

खादी गोष्ट करणें धर्मानें प्राप्त आहे” असें जेव्हां विधान करण्यांत येतें तेव्हां धर्म या शब्दानें कर्तव्यशास्त्र किंवा तत्कालीन समाजव्यवस्थाशास्त्र हाच अर्थ विवक्षित असतो; आणि पारलौकिक कल्याणाचे मार्ग सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग आला, तेव्हां म्हणजे शांतिपर्वाचे उत्तरार्धात ‘मोक्षधर्म’ हा विशिष्ट शब्द योजिला आहे. तसेंच मन्वादि स्मृतिग्रंथांतून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र यांचीं विशिष्ट म्हणजे चातुर्वर्ण्याचीं कर्मे सांगतांना ‘धर्म’ या शब्दाचाच अनेक वेळां व अनेक ठिकाणीं उपयोग केला असून, भगवद्गीतेंतहि “स्वधर्मपि चावेक्ष्य” (गी. २. ३१) म्हणजे स्वधर्म काय हें पाहून अर्जुनास लक्ष्यास जेव्हां भगवान् सांगत आहेत तेव्हां, आणि पुढें “स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः” (गी. ३. ३५) या ठिकाणींहि, ‘धर्म’ शब्द “इह-लौकिक चातुर्वर्ण्याचे धर्म” या अर्थानेंच योजिलेला आहे. समाजाचे सर्व व्यवहार सुरळीत चालावे व कोणा एका विशिष्ट व्यक्तीवर किंवा मंडळीवरच सर्व भार न पडतां समाजाचें सर्व बाजूंनीं संरक्षण आणि पोषण व्हावें यासाठीं श्रमविभागरूप चातुर्वर्ण्य-संस्था पूर्वीच्या ऋषींनीं घालून दिली होती. पुढें यांतील पुरुष केवळ जातिमात्रोप-जीवी म्हणजे खरीं स्वकर्मे विसरून नुस्ते नामधारी ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य किंवा शूद्र झाले, ही गोष्ट सध्यां आपण बाजूला ठेवूं. मूळांत ही व्यवस्था समाजधार-णार्थ निघालेली असून चातुर्वर्ण्यापैकीं जर एखाद्या वर्णानें आपले धर्म म्हणजे कर्तव्य सोडून दिलें, किंवा एखादा वर्ण अजीबात नष्ट झाला आणि त्याची जागा दुसऱ्या लोकांनीं भरून काढिली नाही, तर एकंदर समाज त्या मानानें पंगु होऊन पुढें हळू-हळू नाशहि पावतो किंवा निदान निकृष्टावस्थेस तरी येऊन पोचतो हें उघड आहे. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेखेरीज भरभराटीस आलेले पुष्कळ समाज पाश्चिमात्य खंडांत आहेत. पण चातुर्वर्ण्यसंस्था नसली तरी चारी वर्णांचे सर्व धर्म, ज्ञातिरूपानें नाही तर गुण-विभागरूप अन्य व्यवस्थेन, त्या देशांतल्या समजांत जाग्रत असतात हें आपण विसरतां कामा नये. सारांश, ‘धर्म’ या शब्दाचा जेव्हां आपण व्यावहारिकदृष्ट्या उपयोग करितो तेव्हां सर्व समाजाचें धारण व पोषण कशानें होतें हें आपण पहात असतो. ‘असुखोदरक’ म्हणजे ज्यापासून परिणामी दुःख होतें तो धर्म सोडून द्यावा असें मनूनं म्हटलें आहे (मनु. ४. १७६); आणि शांतिपर्वात सत्यानृताध्यायीं (शां. १०९. १२ पहा) धर्माधर्माचें विवेचन चालू असतां भीष्म, व तत्पूर्वी कर्णपर्वात श्रीकृष्ण असें सांगतात कीं—

धारणाद्धर्ममित्याहुः धर्मो धारयते प्रजाः ।

यत्स्याद्धारणसंगुक्तं स धर्म इति निश्चयः ॥

“धर्म” हा शब्द धृ-धारण करणें या धातूपासून निघाला असून धर्मानेंच सर्व प्रजा बद्ध झालेली आहे. ज्यानें (सर्व प्रजेचें) धारण होतें तोच धर्म हा निश्चय होय”

(मभा. कर्ण. ६९. ५९). म्हणून हा धर्म सुटला म्हणजे समाजाची बंधने तुटली असे समजावे; आणि समाजाची बंधने तुटली म्हणजे आकर्षणशक्तीखेरीज आकाशांतील सूर्यादिक ग्रहमालेची किंवा सुकाणाखेरीज समुद्रावर तारवाची जी स्थिति व्हावयाची तीच समाजाचीहि होत असत्ये. या शोचनीय अवस्थेस पोचून समाजाचा नाश होऊ नये म्हणून अर्थ किंवा द्रव्य मिळवावयाचें असल्यास ते 'धर्मानें' म्हणजे समाजाची घडी न बिघडवितां मिळावा, आणि कामादि वासना तृप्त करणें असल्यास त्याहि 'धर्मानें'च करा, असे अनेक ठिकाणी सांगून भारताचे अखेरीस व्यास म्हणतात की—

ऊर्ध्वबाहुर्विरोम्येषः न च कश्चिच्छृणोति माम् ।

धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्मः किं न सेव्यते ॥

“अरे! बाहु उभारून मी आक्रोश करीत आहे; (परंतु) माझे कोणी ऐकत नाही! धर्मानेंच अर्थ आणि धर्मानेंच काम प्राप्त होतो; (तर) असला धर्म तुम्ही कां आचरीत नाहीं!” महाभारत ज्या धर्मदृष्टीने पांचवा वेद किंवा धर्मसंहिता मानितात, त्या 'धर्मसंहिता' शब्दांत 'धर्म' या शब्दाचा मुख्य अर्थ काय हें यावरून वाचकांचे ध्यानांत येईल. पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा या दोन पारलौकिकार्थप्रतिपादक ग्रंथांबरोबरच धर्मग्रंथ या नात्याने "नारायणं नमस्कृत्य" या प्रतीक शब्दांनी महाभारताचाहि ब्रह्मयज्ञांतील नित्यपाठांत समावेश करण्याचें कारण हेंच होय.

धर्माधर्माचें वरील निरूपण ऐकून कोणी असा प्रश्न करील कीं, 'समाजधारणा' आणि दुसऱ्या प्रकरणांत सत्यानृतविवेकी सांगितल्याप्रमाणे 'सर्वभूतहित' हीं तत्त्वे जर तुम्हांस मान्य आहेत तर तुमच्या दृष्टींत आणि आधिभौतिक दृष्टींत फरक काय? कारण, हीं दोन्ही तत्त्वे बाह्यतः प्रत्यक्ष दिसणारी किंवा आधिभौतिकच आहेत. या प्रश्नाचा सविस्तर विचार पुढील प्रकरणांतून केला आहे. सध्यां इतकेंच सांगतों कीं, समाजधारणा हाच धर्माचा मुख्य बाह्य उपयोग होय हें तत्त्व जरी आम्हांस कबूल आहे, तरी वैदिक किंवा इतर सर्व धर्मांतील परम साध्य जें आत्मकल्याण किंवा मोक्ष त्यावरची आमची दृष्टी आम्ही कधीहि चळू देत नाही, हा इतरांपेक्षां आमच्या मतांतला विशेष आहे. समाजधारणा घ्या किंवा सर्वभूतहित घ्या, ही बाह्योपयोगी तत्त्वे जर आमच्या आत्मकल्याणाच्या मार्गांत आड येत असलीं तर तीं आम्हांस नकोत. वैद्यकशास्त्रहि शरीररक्षणद्वारा मोक्षप्राप्तीचें साधन असल्यामुळे संग्रहणीय आहे असें आमचे आयुर्वेदग्रंथ जर प्रतिपादन करितात, तर या जगांतील व्यवहार कसे करावेत या महत्त्वाच्या विषयाचा ज्या शास्त्रांत विचार करावयाचा ते कर्मयोगशास्त्र आध्यात्मिक मोक्षज्ञानाला सोडून आमचे शास्त्रकार सांगतील हें कधीच संभवनीय नाही. म्हणून मोक्षाला म्हणजे आमच्या आध्यात्मिक

उभतीला अनुकूल जें कर्म तें पुण्य, धर्म किंवा शुभकर्म, आणि त्याला प्रतिकूल जें कर्म तें पाप, अधर्म किंवा अशुभ असें आम्ही समजतो. कर्तव्य, कार्य, अकर्तव्य, अकार्य या शब्दांऐवजी दुहेरी अर्थाचे—अतएव जरा संदिग्ध असले तरी—धर्म आणि अधर्म हेच शब्द प्रायः आम्ही उपयोगांत आणितो, यांतील मर्महि हेच आहे. बाह्य सृष्टीतील व्यावहारिक कर्म किंवा व्यापार यांचा विचार जरी मुख्यत्वे करून प्रस्तुत असला, तरी सदर कर्मांच्या बाह्य परिणामाच्या विचाराबरोबरच हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाला अनुकूल आहेत का प्रतिकूल आहेत हा विचारहि आम्ही नेहमी करीत असतो. मी आपलें हित सोडून लोकांचें हित कां करूं असा आधिभौतिकवाद्याम कोणी प्रश्न केला तर “हा सामान्यतः मनुष्यस्वभावच आहे” याखेरीज तो दुसरे काय समाधान सांगणार ? आमच्या शास्त्रकर्त्यांची दृष्टि यापलीकडे पोचलेली आहे; आणि त्या व्यापक आध्यात्मिक दृष्टीनेच कर्मयोगशास्त्राचा महाभारतांत विचार केलेला असून भगवद्गीतेत वेदान्ताचें निरूपणहि एवढ्याचसाठीं केलेलें आहे. मनुष्याचें ‘अत्यंत हित’ किंवा ‘सद्गुणाची पक्काष्टा’ यासारखें कांहीं तरी परम साध्य कल्पून मग त्या धोरणानें कर्माकर्मविवेचन केलें पाहिजे असें प्राचीन ग्रीक पंडितांचेंहि मत असून, आत्म्याच्या हितांतच या सर्व गोष्टींचा समावेश होतो असें आरिस्टॉटल यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत म्हटलें आहे (१.७, ८). तथापि आत्म्याच्या हिताला या बाबतींत जितकें प्राधान्य दिलें पाहिजे तितकें आरिस्टॉटलने दिलेलें नाही. आमच्या शास्त्रकारांची गोष्ट तशी नाही. आत्म्याचें कल्याण किंवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था हे प्रत्येक मनुष्याचें पहिलें व परम साध्य होय, व इतर प्रकारच्या हितापेक्षां तेंच प्रधान मानून तदनुसार पुढें कर्माकर्माचा विचार केला पाहिजे, आध्यात्मविद्येस सोडून कर्माकर्मविचार करणे युक्त नाही, असें त्यांनी ठरविलें आहे; आणि अर्वाचीन कालीं पाश्चिमात्य देशांतील कांहीं पंडितांनी कर्माकर्मविवेचनाची हीच पद्धत स्वीकारिली आहे असें दिसून येतें. उदाहरणार्थ, जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट यानें प्रथम ‘शुद्ध (व्यवसायात्मिक) बुद्धीची मीमांसा, हा अध्यात्मविषयक ग्रंथ लिहून मग त्याची पुरवणी म्हणून ‘व्यावहारिक (वासनात्मक) बुद्धीची मीमांसा’ हा नीतिशास्त्राचा ग्रंथ लिहिला; * आणि इंग्लंडांतहि ग्रीन यानें आपल्या ‘नीतिशास्त्राच्या उपोद्घातास’ सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या आत्मतत्त्वापासूनच सुरुवात केली आहे. परंतु या ग्रंथांऐवजी फक्त आधिभौतिक पंडितां-

* कान्ट हा तत्त्वज्ञानी जर्मन असून याला अर्वाचीन तत्त्वज्ञानशास्त्राचा जनक समजतात. याचे *Critique of Pure Reason* (शुद्ध बुद्धीची मीमांसा) आणि *Critique of Practical Reason* (वासनात्मक बुद्धीची मीमांसा) असे दोन प्रसिद्ध ग्रंथ आहेत. ग्रीन याच्या ग्रंथाचें नांव *Proleg'mena to Ethics* असे आहे.

चेच नीतिग्रंथ आमच्याकडील इंग्रजी पाठशालांतून प्रायः पढवीत असल्यामुळे गीतेंत सांगितलेल्या कर्मयोगशास्त्राच्या मूलतत्त्वांचा आमच्यापैकीं इंग्रजी शिकलेल्या काहीं विद्वानांसहि नीट बोध होत नाही अशी स्थिति झाली आहे.

‘धर्म’ हाच सामान्य शब्द मुख्यत्वेकरून व्यावहारिक नीतिबंधनास किंवा समाजधारणार्थ निघालेल्या व्यवस्थेस आम्ही कां लावितों हें वरील विवेचनावरून कळून येईल. महाभारत, भगवद्गीता या संस्कृत ग्रंथांतच नव्हे, तर प्राकृतांतहि व्यावहारिक कर्तव्ये किंवा नियम या अर्थी ‘धर्म’ शब्दाचा नेहमी उपयोग करीत असतात. कुलधर्म आणि कुलाचार हे शब्द आपण समानार्थक समजतो. भारती युद्धांत पृथ्वीने गिळलेले रथाचे चाक उचलून वर घेण्याकरितां कर्ण रथाखालीं उतरल्यावर अर्जुन त्याचा वध करण्यास उद्युक्त झालेला पाहून “शत्रु निःशस्त्र असतां त्यास मारणे हा युद्धधर्म नव्हे” असे कर्णाने म्हटल्यावर श्रीकृष्णानीं द्रोपदीचे वस्त्रहरण, किंवा सर्वांनीं मिळून एकट्या अभिमन्यूचा केलेला वध, वगैरे मागच्या गोष्टी काढून त्या हरएक प्रसंगीं—

तेव्हां गेला होता कोठें राधासुता तुझा धर्म ।

असे कर्णास विचारले म्हणून महाराष्ट्रावि मोरोपंत यांनीं वर्णिले आहे; आणि महाभारतांतहि या प्रसंगीं “क ते धर्मस्तदा गतः” असा ‘धर्म’ शब्दाचाच प्रयोग असून, शेवटीं अशा प्रकारचे अधर्म करणारास जशास तसें या न्यायाने शासन करणेंच योग्य असें दर्शविलें आहे. सारांश, संस्कृतांत काय आणि प्राकृतांत काय शिष्टांनीं हरएक बाबतींत अध्यात्मदृष्ट्या समाजधारणेसाठीं जे नीतिनियम घालून दिले आहेत त्यांचा ‘धर्म’ या शब्दाने उल्लेख करण्याचा सर्वत्र परिपाठ असल्यामुळे तोच शब्द अम्हीहि या ग्रंथांत कायम ठेविला आहे. समाजधारणेकरितां शिष्टांनीं घालून दिलेले आणि सर्वसंमत झालेले नीतीचे जे नियम, किंवा ज्यांस ‘शिष्टाचार’ असेंहि म्हणतात, ते या दृष्टीनें धर्माचे मूल होत; आणि म्हणूनच महाभारतांत (अनु. १०४. १५७) आणि स्मृतिग्रंथांत “आचारप्रभवो धर्मः” अथवा “आचारः परमो धर्मः” (मनु. १. १०८), किंवा धर्माचे मूल सांगतांना “वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्थ च प्रियमात्मनः ।” (मनु. २. १२), अशीं वचनें आलेलीं आहेत. परंतु कर्मयोगशास्त्रांत एवढ्यानें निर्वाह लागत नसून, हा आचार प्रवृत्त होण्यास तरी काय कारण झाले असावे याचा पूर्ण व मार्मिक विचार करणें कसें जरूर पडते, हे मागे दुसऱ्या प्रकरणांत सांगितलें आहे.

‘धर्म’ शब्दाची दुसरी जी एक व्याख्या प्राचीन ग्रंथांतून दिलेली असत्ये, तिचाहि येथें थोडा विचार केला पाहिजे. ही व्याख्या मीमांसकांची आहे. “चोदना-लक्षणोऽर्थो धर्मः” असें ते म्हणत असतात (जै. सू. १. १. २). चोदना म्हणजे

प्रेरणा; अर्थात् कोणी तरी अधिकारी पुरुषानें “तू अमूक कर” अगर “कसूनकोस”, असें सांगणें किंवा आज्ञा करणें. जोंपर्यंत अशा तऱ्हेचा निर्बंध कोणी घालून देत नाही किंवा प्राप्त होत नाही, तोंपर्यंत कोणतीहि गोष्ट कोणालाहि करण्याची मुभा आहे. धर्म हा प्रथमतः निर्बंधामुळें निर्माण झाला असा यांतील अभिप्राय आहे; आणि प्रसिद्ध इंप्रज ग्रंथकार हॉब्स याच्या मतांशी ही धर्माची व्याख्या कांहीं अंशीं जुळती आहे. रानटी अवस्थेंत प्रत्येक मनुष्य ज्या काली जी मनोवृत्ति प्रबल असेल त्याप्रमाणें वर्तन करीत असतो. पण पुढें हळूहळू अशा प्रकारचें स्वैर वर्तन एकंदरीत श्रेयस्कर नाही असें आढळून आल्यावर इंद्रियांच्या यदृच्छाप्रयुक्त व्यापारांस मर्यादा ठरवून ती पाळणें यांतच सर्वांचें कल्याण आहे अशी खात्री होत जात्ये व शिष्टाचारानें किंवा अन्य रीतीनें दृढ झालेल्या असल्या मर्यादा प्रत्येक मनुष्य कायद्यासारखा पाळूं लागतो; आणि अशा प्रकारच्या मर्यादा बऱ्याच झाल्यावर त्यांचें शास्त्र बनतें. विवाहव्यवस्था पूर्वी प्रचारांत नसून ती प्रथमतः श्वेतकेतूनें अमलांत आणिली, आणि सुरापान शुक्राचार्यानीं निषिद्ध ठराविलें हें मागच्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. या मर्यादा घालून देण्यांत श्वेतकेतु किंवा शुक्राचार्य यांचा काय हेतु होता हें न पाहतां अशा तऱ्हेच्या मर्यादा घालून देण्याचें त्यांचेकडे आलेलें कर्तृत्वच केवळ लक्षांत घेऊन “चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः” ही धर्म शब्दाची व्याख्या निष्पन्न झाली आहे. धर्म झाला तरी प्रथमतः त्याचें महत्त्व कोणाच्या तरी लक्षांत येऊन मग त्याची प्रवृत्ति होत असत्ये. खा, पी, चैन कर हें कांहीं कोणास सांगावयास नको; कारण, हे इंद्रियांचे स्वाभाविक धर्मच आहेत. “न मांसभक्षणे दोषो न मये न च मैथुने” (मनु. ५. ५६)—मांस भक्षण करण्यांत, तसेंच मद्य आणि मैथुन यांतहि कांहीं दोष म्हणजे सृष्टिकर्माचे विरुद्ध गोष्ट आहे असें नाही,—असें जें मनूनें म्हटलें आहे त्यांतील तात्पर्यहि हेंच आहे. या सर्व गोष्टी मनुष्यासच नव्हे, तर हरएक प्राण्यास रागतःच प्राप्त आहेत—“प्रवृत्तिरेषा भूतानाम्.” समाजधारणेसाठीं म्हणजे सर्व लोकांच्या सुखासाठीं या रागतः प्राप्त झालेल्या स्वैराचरणास आळा घालणें हाच धर्म होय. कारण—

आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत्पशुभिर्नराणाम् ।

धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः॥

“आहार, निद्रा, भय आणि मैथुन हीं मनुष्यांस आणि पशूंंस सारखींच रागतः प्राप्त आहेत. धर्म (म्हणजे यांस नीतीच्या मर्यादा घालणें) हाच काय तो मनुष्य आणि पशु यांच्यामध्ये भेद होय; आणि ज्यांना हा धर्म नाही ते पशुच समजावयाचे!” महाभारतांत शांतिपर्वांत अशाच अर्थाचा एक श्लोक असून (शां. २९४. २९ पहा) आहारादिकांना आळा घालण्यास सांगणारा भागवतांतील श्लोक मागील प्रकरणांत

दिला आहे. त्याचप्रमाणे भगवद्गीतेतहि—

इंद्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ।

तयोर्न वशमागच्छेत् तौ ह्यस्य परिपंथिनौ ॥

“इंद्रिये आणि त्या त्या इंद्रियांनी उपभोग्य किंवा त्याज्य पदार्थ, यांमधील प्रीति किंवा द्वेष हे अनुक्रमे कायमचे म्हणजे स्वभावसिद्ध आहेत. यांच्या ताब्यांत आपण जाऊ नये. कारण, राग व द्वेष हे दोन्ही आपले शत्रु होत.”—असे जेव्हां भगवान् अर्जुनास सांगतात (गी. ३.३४), तेव्हां स्वभावतः प्राप्त झालेल्या स्वैर मनोवृत्तीस आळा घालणे असे जे धर्माचे लक्षण तेच भगवंतास अभिप्रेत आहे. मनुष्याची इंद्रिये त्याला पशूप्रमाणे वागण्यास सांगत असतात, आणि त्याची बुद्धि त्याला उलट खेचीत असत्ये. या कलहामात देहांत संचार करणाऱ्या पशुत्वाचा यज्ञ करून जे कृतकृत्य होतात तेच खरे याज्ञिक व धन्य होत !

धर्म ‘आचारप्रभव’ म्हणा, ‘धारणात’ धर्म म्हणा, अगर ‘चोदनालक्षण’ धर्म म्हणा; धर्माची म्हणजे व्यवहारिक नीतिबंधनांची कोणतीहि व्याख्या पत्कारिली तरी धर्माधर्माचा संशय पडला म्हणजे त्याचा निर्णय करण्यास वरील तिन्ही लक्षणांचा फारसा उपयोग होत नाही. धर्माचे मूलस्वरूप काय हे पहिल्या व्याख्येने समजते, त्याचा बाह्य उपयोग काय हे दुसरी व्याख्या सांगत्ये, आणि धर्माची मर्यादा प्रथम कोणी तरी घातली याचा तिसऱ्या व्याख्येवरून बोध होतो. परंतु आचाराआचारांत भेद पडतो इतकेच नव्हे, तर एकाच कर्माचे परिणाम अनेक असल्यामुळे आणि अनेक ऋषींच्या आज्ञा म्हणजे ‘चोदनाहि’ भिन्नभिन्न असल्यामुळे संशयाच्या प्रसंगी धर्मनिर्णयाचा दुसरा कोणता तरी मार्ग अवश्य पहावा लागतो. हा मार्ग कोणता, असा यक्षाने युधिष्ठिरास प्रश्न विचारिल्यावर युधिष्ठिर त्याचे असे उत्तर देतो की—

तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्नाः नैको ऋषिर्यस्य वचः प्रमाणम्।

धर्मस्य तत्त्वं निहिनं गुहायां महाजनो येन गतः स पंथाः ॥

“तर्क पहावा तर तो चंचल म्हणजे ज्याची बुद्धि जशी तीव्र असेल त्याप्रमाणे अनेक प्रकारची अनेक अनुमाने निष्पन्न करून देणारा; श्रुति म्ह० वेदाज्ञा पाहिल्या तर त्याहि भिन्नभिन्न; आणि स्मृतिशास्त्र पहावे तर असा एकहि ऋषि नाही की ज्याचे वचन आपण इतरांपेक्षा अधिक प्रमाण समजू. बरे, (या व्यावहारिक) धर्माचे मूलतत्त्व पहावयास जावे तर तेहि अंधारांत गूढ झालेले म्हणजे सामान्य मनुष्याच्या बुद्धीस न कळण्यासारखे. यासाठी महाजन ज्या मार्गाने गेले असतील तोच (धर्माचा) मार्ग होय” (मभा. वन. ३१२.११५). ठीक आहे ! पण महाजन म्हणजे कोण ! “मोठा किंवा पक्कळ जनसमूह” असा त्याचा अर्थ असू शकत नाही. कारण, ज्या सामान्य

लोकांच्या मनांत धर्माधर्माच्या शंकाहि कधी उत्पन्न होत नाहीत त्यांनी घालून दिलेल्या मार्गानें जाणें म्हणजे कठोपनिषदांत वर्णिल्याप्रमाणें (“अधेनैव नीयमाना यथान्धाः”) आंधळ्या कोशिविरीचा प्रकार होणार ! महाजन म्हणजे “मोटमोटे शिष्ट पुरुष” घेतले—आणि हाच अर्थ वरील श्लोकांत अभिप्रेत आहे—तर त्यांच्या वर्तनांत तरी मेळ कोठें आहे ? निष्पाप रामचंद्रांनी अग्नीतून शुद्ध होऊन निघालेल्या आपल्या पत्नीचा केवळ लोकापवादासाठी त्याग केला; आणि सुग्रीव आपणास मिळावा म्हणून त्यांच्याशी ‘तुल्यारिमित्र’ म्हणजे तुझे माझे शत्रुमित्र एक अशा प्रकारचा तहनामा करून रामचंद्राचा कांही एक अपराध न करणाऱ्या वालीचा वध केला ! परशुरामानें तर बापाच्या आज्ञेवरून प्रत्यक्ष आईचा गळा कापला ! पांडवांचें वर्तन पहावें तर पाचांची बायको एक ! स्वर्गातील देवांकडे बघावें तर कोणी अहल्येचे जार, तर कोणी (ब्रह्मदेव) मृगरूपानें आपल्याच कन्येचा अभिलाष केल्यामुळे रुद्राच्या बाणानें विद्धशरीर होऊन आकाशांत पडलेले आहेत (ऐ. ब्रा. ३. ३३). याच गोष्टी मनांत येऊन उत्तररामचरित्र नाटकांत लवाचे तोंडून ‘वृद्धास्ते न विचारणीयचरिताः’—या वृद्धांच्या कृत्यांचा फारसा विचार करूं नये—असे भवभूतीनें उद्गार काढिले आहेत. इंग्रजांत सैतानाचा इतिहास लिहिणाऱ्या एका ग्रंथकारानें असें म्हटलें आहे कीं, सैतानाचे साथीदार आणि देवदूत यांच्यामधील तंट्यांची हकीकत पाहिली तर पुष्कळदां देवांनीच दैत्यांस कपटानें फसाविले आहे असें आढळून येतें; आणि त्याचप्रमाणें कौपीतकीब्राह्मणोपनिषदांत (कौपी. ३. १ व ऐ. ब्रा. ७. २८ पहा) इंद्र प्रतर्दनास असें सांगतो कीं, “मी वृत्रास (तो ब्राह्मण असतां हि) ठार केला. अरुन्मुख संन्याश्यांचे (तुकडेतुकडे करून) सालावृकांस म्हणजे लांडग्यांस (खावयास) दिले, आणि आपले अनेक करारनामे मोडून प्रल्हादाचे आप्त व गोत्रज याचा आणि पौलोम व कालखंज नामक दैत्यांचा वध केला तरी (त्यामुळे) माझा एक केंस देखील वांकडा झाला नाही,—“तस्य मे तत्र न लोम च मा मीयते !” “तुम्हांला या थोर पुरुषांच्या वाईट कर्मांकडे लक्ष देण्याचें कारण नाही; तैत्तिरीयोपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें (तैत्ति. १. ११. २) त्यांचीं जीं कर्मे चांगलीं असतील तेवढ्यांचेंच अनुकरण करा, बाकीचीं सोडून द्या; उदाहरणार्थ, परशुरामाप्रमाणेंच बापाची आज्ञा पाळा, पण आईला मारूं नका.” असें कोणी म्हणेल तर चांगलें वाईट कर्म समजण्याचें साधन काय असा जो पहिला प्रश्न तोच पुनः उत्पन्न होतो. म्हणून वरच्याप्रमाणें आपल्या कृत्यांचें वर्णन केल्यावर इंद्र प्रतर्दनास पुढें असें सांगतो कीं, “जो पूर्ण आत्मज्ञानी झाला त्याला मातृवध, पितृवध, भ्रूण-हत्या किंवा स्तेय इत्यादि कोणत्याच कर्माचा दोष लागत नाही, हें लक्षांत आणून “आत्मा म्हणजे काय” हें तूं प्रथम समजून घे; म्हणजे तुझ्या सर्व संशयांची

निवृत्ति होईल.” नंतर प्रतर्दनास इंद्रानें आत्मविद्येचा उपदेश केला आहे. सारांश, “महाजनो येन गतः स पन्थाः” ही युक्ति सामान्य जनांसाठीं जरी सोपी असली तरी त्यानें सर्व निर्वाह न लागतां अखेरीस महाजनांच्या वर्तनाचें खरें तत्त्व कितीहि गूढ असलें तरी आत्मज्ञानांत शिरून विचारी पुरुषांस तेंच शोधून काढणें भाग पडतें. “न देवचरितं चरेत्” देवांच्या केवळ बाह्य चरित्राप्रमाणेंच वर्तन करूं नये—असा जो उपदेश करितात त्याचें कारणहि हेंच होय. कर्माकर्मनिर्णयार्थ या-खेरीज दुसरीहि एक सोपी युक्ति कित्येकांनीं काढिली आहे. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, कोणताहि सद्गुण झाला तरी त्याचा अतिरेक न होऊं देण्यास आपण नेहमीं जपलें पाहिजे; कारण, अशा अतिरेकानें सद्गुणाचाच अखेर दुर्गुण बनतो. दान करणें हा सद्गुण खरा, पण “अतिदानाद्बल्विद्धः”—तो अतिझाल्यामुळें बळी फसला गेला. प्रसिद्ध ग्रीक पंडित आरिस्टॉटल यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत कर्माकर्म-निर्णयाची हीच युक्ती सांगून प्रत्येक सद्गुण ‘अति’ झाल्यानें त्याची ‘माती’ कशी होत्ये हें स्पष्ट करून दाखविलें आहे. कालिदासानेंहि केवळ शौर्य म्हणजे वाघासारख्या श्वापदाचें क्रूर काम, आणि केवळ नीति म्हणजे भिन्नेपणा होय असें ठरवून, अतिथि-राजा तरवार आणि राजनीति या दोहोंच्या योग्य मिश्रणानें आपलें राज्य चालवीत होता असें रघुवंशांत वर्णन केलें आहे (रघु. १७.४७). फार बोलेल तर वाचाळ आणि कमी बोलला तर घुम्या, पुष्कळ खर्च केला तर उधळ्या आणि न केला तर कंजुष, पुढें गेला तर हूड आणि मागे पडला तर ढिला, अतिशय आग्रह धरील तर हद्दी आणि न धरील तर चंचल, नेहमीं गोंडा घोळील तर हलकट आणि ताठा धरील तर गर्विष्ठ, अशा रीतीनें भर्तेहरी—आदिकांनींहि कांहीं गुणदोषांचें वर्णन केलें आहे. पण असल्या ढोबळ कसोटीनें शेवटपर्यंत निभाव लागत नाही. कारण, ‘अति’ म्हणजे काय किंवा ‘नेमस्त’ कशाला म्हणावें हें तरी कोणीं व कसें ठरवावयाचें? एकास किंवा एका प्रसंगीं जें ‘अति’ तेंच दुसऱ्यास किंवा दुसऱ्या प्रसंगीं कमती होईल. उपजल्याबरोबर सूर्याला धरण्यासाठीं उडी मारणें मारुतीस कांहींच अवघड वाटलें नाहीं (वा. रामा. ७.३५). यासाठीं श्येनानें शिबिराजास सांगितल्याप्रमाणें धर्माधर्मसंशय पडला असतां प्रत्येक मनुष्यास अखेर—

अविरोधान्तु यो धर्मः स धर्मः सत्यविक्रम ।

विरोधिषु महीपाल निश्चित्य गुरुलाघवम् ।

न बाधा विद्यते यत्र तं धर्मं समुपाचरेत् ॥

परस्परविरुद्ध धर्मांचें तारतम्य किंवा लाघवगौरव पाहूनच प्रत्येक प्रसंगीं आपल्या बुद्धीनें खऱ्या धर्माचा किंवा कर्माचा निर्णय करावा लागतो (मभा. वन. १३१.११. १२ व मनु. ९.२९९ पहा). पण तेवढ्यावरून धर्माधर्माचा सारासार विचार करणें

हीच संशयाचे वेळी धर्मनिर्णयाची खरी कसोटी आहे असेंहि म्हणतां येत नाही कारण, ज्याची जशी बुद्धि असेल त्याप्रमाणें निरनिराळे पंडित सारासार विचारहि भिन्नभिन्न तऱ्हेनें करून एकाच गोष्टीच्या नीतिमतेचा निर्णय निरनिराळ्या प्रकारें करीत असतात, असें व्यवहारांत पुष्कळदां आपल्या नजरेस पडतें; आणि हाच अर्थ ‘तर्कोऽप्रतिष्ठः’ या वर दिलेल्या वचनांत वर्णिला आहे. म्हणून धर्माधर्मसंशयाच्या या प्रश्नांचा बिनचूक निकाल करण्यास दुसरीं कांहीं साधनें आहेत कीं नाहींत असल्यास कोणती, आणि अनेक साधनें असल्यास त्यांमध्ये सर्वांत श्रेष्ठ साधन कोणतें, हें आतां आपणांस पाहिलें पाहिजे. शास्त्रानें जें कांहीं ठरावावयाचें तें हेंच होय. “अनेकसंशयोच्छेदि परोक्षार्थस्य दर्शकम्”—अनेक शंका निघाल्यामुळें बुद्धीस प्रथम न कळणाऱ्या विषयांची गुंतागुत काढून टाकून त्यांतील अर्थ निःशंक व सुगम करणें, आणि डोळ्यापुढें नसणाऱ्या किंवा पुढें होणाऱ्या गोष्टींचेंहि यथार्थ ज्ञान करून देणें,—असें शास्त्राचें लक्षण आहे; आणि ज्योतिषशास्त्र शिकल्यानें पुढें होणारीं ग्रहणेंहि कशीं वर्तवितां येतात हें पाहिलें म्हणजे या लक्षणांतील ‘परोक्षार्थस्य दर्शकम्’ या दुसऱ्या भागाची सार्थकता दिसून येत्ये. पण अनेक संशय फिटण्यास ते संशय कोणते हें आधी कळलें पाहिजे. म्हणून कोणत्याहि शास्त्रांतील सिद्धान्तपक्ष सांगण्यापूर्वी त्या बाबतींत जे इतर पक्ष निघालेले असतील त्यांचा अनुवाद करून त्यांतील दोष अगर अपुरेपणा दाखविण्याची प्राचीन व अर्वाचीन ग्रंथकारांची पद्धत आहे. हीच पद्धत स्वीकारून गीतेंत कर्माकर्मनिर्णयार्थ प्रतिपादिलेला सिद्धान्तपक्षीय योग म्हणजे युक्ति सांगण्यापूर्वी, याच कामासाठीं दुसऱ्या ज्या कांहीं प्रमुख युक्त्या पंडित लोक योजित असतात त्यांचाहि आतां आम्ही विचार करणार आहों. या युक्त्या आमच्याकडे पूर्वी विशेष प्रचारांत नसून प्राधान्येंकरून पाश्चिमात्य पंडितांनींच त्या अर्वाचीन काळीं पुढें आणिलेल्या आहेत हें खरें; पण तेवढ्यामुळें त्यांचा विचार या ग्रंथांत करूं नये असें मात्र म्हणतां येत नाहों. कारण, केवळ तुल्येसाठींच नव्हे, तर गीतेंतील आध्यात्मिक कर्मयोगाचें महत्त्व लक्षांत भरण्यासहि या युक्त्यांची, संक्षेपानें कां होईना, पण माहिती असणें जरूर आहे.

प्रकरण ४ थें

आधिभौतिक सुखवादः

दुःखादुद्विजते सर्वः सर्वस्य सुखमीप्सितम् ।*

महाभारत शान्ति. ११९, ६१.

मन्वादि शास्त्रकारांनीं “अहिंसा सत्यमस्तेयं” इत्यादि नियम घालून देण्याचें कारण काय, ते नित्य आहेत का अनित्य आहेत, त्यांची व्याप्ति किती, अथवा त्यांतील मूलतत्त्व कोणतें, आणि यांपैकीं दोन परस्पराविरोधी धर्मांची एक-कालींच प्राप्ति झाल्यास कोणता मार्ग स्वीकारावा, इत्यादि प्रश्नांचा ‘महाजनो येन गतः स पन्थाः’ किंवा “अति सर्वत्र वर्जयेत्” अशा सामान्य युक्त्यांनीं निभाव लागत नसल्यामुळें, या प्रश्नांचा योग्य निर्णय लागून श्रेयस्कर मार्ग कोणता हें ठराविण्यास कांहीं निश्चित साधन आहे कीं नाहीं, अगर कोणत्या दृष्टीनें परस्पराविरुद्ध धर्मांचें लाघवगौरव किंवा कमीजास्त महत्त्व आपणास ठरवितां येईल, हें आतां पहावयाचें आहे. इतर शास्त्रीय प्रतिपादनाप्रमाणें कर्माकर्मविवेचनाच्या प्रश्नांचाहि ऊहापोह करण्याचे आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक असे तीन प्रकारचे मार्ग असून त्यांतील भेद काय हें गेल्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. आमच्या शास्त्र-कर्त्यांचे मतें या सर्वांत आध्यात्मिक मार्ग श्रेष्ठ होय. पण अध्यात्ममार्गाचें महत्त्व पूर्णपणें लक्षांत येण्यास दुसऱ्या दोन मार्गांचाहि विचार करणें अवश्य असल्यामुळें कर्माकर्मपरीक्षणाच्या आधिभौतिक मूलतत्त्वांची चर्चा या प्रकरणांत प्रथम केली आहे. ज्या आधिभौतिक शास्त्रांची अर्वाचीन कालीं अत्यंत वाढ झालेली आहे त्यांत व्यक्त पदार्थांच्या बाह्य व दृश्य गुणांचाच विचार प्राधान्येंकरून कर्तव्य असतो. म्हणून आधिभौतिक शास्त्रांच्या अध्ययनांतच ज्यांचे जन्म गेले आहेत, किंवा या शास्त्रांतील विचारपद्धतीचा ज्यांना अभिमान आहे, त्यांना बाह्य परिणामांचाच विचार करण्याची नेहमीं संवय लागत्ये; व त्यामुळें त्यांची तत्त्वज्ञानदृष्टि थोडीबहुत तरी संकुचित होऊन कोणत्याहि गोष्टीचें विवेचन करितांना आध्यात्मिक व पार-लौकिक, किंवा अव्यक्त व अदृश्य, कारणांस ते विशेष महत्त्व देत नाहींत. पण अशा कारणास्तव अध्यात्म किंवा पारलौकिक दृष्टि जरी सोडून दिली, तरी मनुष्या-मनुष्यामधील जगांतला व्यवहार सुरळीत चालून लोकसंग्रह होण्यास नीतिनिर्बंध

* “दुःखाचा सर्वांसच कंटाळा असतो आणि सुख सर्वांसच हवें असतें.”

अवश्य असल्यामुळे, परलोकाबद्दल ज्यांना अनास्था आहे किंवा अव्यक्त अध्यात्म-ज्ञानावर (व पुढे अर्थातच परमेश्वरावरहि) ज्यांचा विश्वास बसत नाही, अशा पंडितांना देखील कर्मयोगशास्त्र अत्यंत महत्त्वाचे वाटून केवळ आधिभौतिकशास्त्राच्या—म्हणजे नुस्त्या ऐहिक दृश्य युक्तिवादानेच—कर्मकर्मशास्त्राची उपपत्ति लावितां येईल का नाही याबद्दल पाश्चिमात्य देशांतून पुष्कळ भवति—न—भवति झालेली आहे, व अद्यापिहि मुरू आहे. या भवति-न-भवतीत अर्वाचीन पाश्चिमात्य पंडितांनी असे ठरविले आहे की, नीतिशास्त्राचे विवेचन करण्यास अध्यात्मशास्त्राची बिल्कुल अवश्यकता नाही. कोणतेहि कर्म बरे आहे का वाईट आहे याचा निकाल सदर कर्माचे जे बाह्य परिणाम आपल्या प्रत्यक्ष नजरेस पडतात तेवढ्यांवरूनच केला पाहिजे, व करितां हि येतो. कारण, मनुष्य जे जे कर्म करितो ते सर्व सुखासाठी किंवा दुःखनिवारणार्थ करित असतो. किंबहुना “सर्व मनुष्यांचे सुख” हेच ऐहिक परमसाध्य आहे; आणि सर्व कर्मांचे शेवटचे दृश्य फल जर याप्रमाणे निश्चित आहे तर सुखप्राप्तीचे किंवा दुःखनिवारणाचे तारतम्य म्हणजे लाघवगौरव पाहून सर्व कर्मांची नीतिमत्ता ठरविणे हाच नीतिनिर्णयाचा खरा मार्ग होय. जी गाय बांखुडशिगी व गरीब असून पुष्कळ दूध देत्ये ती चांगली, असा बाह्योपयोगावरूनच जर व्यवहारांत कोणत्याहि पदार्थाचा चांगलेवाईटपणा ठरवितात, तर त्याच न्यायाने ज्या कर्मापासून सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिवारणात्मक बाह्य फल अधिक तेच नीतिदृष्ट्याहि श्रेयस्कर समजले पाहिजे. केवळ बाह्य व दृश्य परिणामांचे लाघवगौरव पाहून नीतिमत्तेचा निर्णय करण्याची ही सोपी व शास्त्रीय कसोटी उपलब्ध असतां त्यासाठी आत्मानात्मविचारांत शिरण्याचा द्राविडी प्राणायाम करणे योग्य नाही. “अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थ पर्वतं व्रजेत्” *—जवळ बसल्या जागीच जर मध मिळेल तर मधाची पोळी हुडकण्यास डोंगरांत जावयाचे कशाला ? कोणत्याहि कर्मांचे केवळ बाह्य फल पाहून नीतीचा व अनितीचा निर्णय करणाऱ्या या पक्षास आम्ही “आधिभौतिक सुखवाद” हे नांव दिले आहे. कारण, नीतिमत्तेच्या निर्णयार्थ या मताप्रमाणे ज्या सुखदुःखांचा विचार करावयाचा तो सर्व प्रत्यक्ष दिसणारी, बाह्य,—म्हणजे बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशी संयोग झाल्याने उत्पन्न होणारी, अर्थात् आधिभौतिक—असून हा पंथहि सर्व जगाचा केवळ आधिभौतिकदृष्ट्या विचार करणाऱ्या पंडितांनीच उपस्थित केलेला आहे. परंतु या वादाची सविस्तर हकीकत या ग्रंथांत

* या श्लोकांत ‘अर्क’ या शब्दाचा अर्थ रूईचे झाड असा कित्येक करित असतात, पण ब्रह्मसूत्र ३.४.३. वरील शांकर भाष्याच्या टीपेत आनंदगिरीने अर्क शब्दाचा अर्थ ‘समीप’ असा दिला आहे. या श्लोकाचा दुसरा चरण “सिद्धस्याथेस्य संप्राप्ती को विद्वान्यत्नमाचरेत्” असा आहे.

सागणेशक्य नाही. निरनिराळ्या ग्रंथकारांच्या मतांचा नुस्ता गोषवारा देण्यासाठी स्वतंत्र ग्रंथ लिहावा लागेल. म्हणून भगवद्गीतेतील कर्मयोगशास्त्राचें स्वरूप व महत्त्व पूर्णपणें लक्षांत येण्यास नीतिशास्त्राच्या या आधिभौतिक पंथाची जितकी माहिती असणें अत्यंत जरूर आहे तेवढीच ढोबळ माहिती या प्रकरणांत संक्षेपाचें एकत्र करून आम्ही दिली आहे. यापेक्षां जास्त माहिती कोणास पाहिजे असल्यास त्यानें पाश्चिमात्य विद्वानांचे मूळ ग्रंथच पाहिले पाहिजेत. परलोकाबद्दल किंवा आत्मवियेबद्दल आधिभौतिकवादी उदासीन असतात असें जें वर म्हटलें आहे तेवढ्यावरून या पंथांतील सर्वच विद्वान् स्वार्थसाधु, आप्तलपोखे किंवा अनीतिमान् असतात असें कोणी समजू नये. पारलौकिक नाहीं तर ऐहिक दृष्टिच होईल तितकी व्यापक करून सर्व जगाच्या कल्याणासाठी झटणें हें प्रत्येक मनुष्याचें कर्तव्य होय, असें मोठ्या कळकळीनें आणि उत्साहानें प्रतिपादन करणारे कोर्टे, मिल, स्पेन्सर वगैरे सात्त्विक वृत्तीचे पंडित या पंथांत आहेत; आणि त्यांचे ग्रंथ अनेक प्रकारच्या उदात्त आणि प्रगल्भ विचारांनी भरलेले असल्यामुळे ते सर्वांनीच वाचण्यासारखे आहेत. कर्मयोगशास्त्राचे पंथ जरी निरनिराळे असले तरी 'जगाचें कल्याण' हें बाह्य साध्य जोंपर्यंत सुटलें नाही तोंपर्यंत नीतिशास्त्राच्या उपपादनाचा एखाद्याचा मार्ग भिन्न असला म्हणून तेवढ्यासाठी त्याचा उपहास करणें योग्य नाही. असो; नैतिक कर्माकर्मांच्या निर्णयार्थ ज्या आधिभौतिक बाह्य सुखाचा विचार करावयाचा तें कोणाचें,—स्वतःचें का परक्याचें, एकाचें का पुष्कळांचें—याबद्दल मतभेद पडून नव्याजुन्या मिळून सर्व आधिभौतिकवाद्यांचें मुख्यतः कोणते वर्ग होऊं शकतात, आणि हे त्यांचे पंथ कितपत समर्थक किंवा निर्दोष आहेत, याचा आतां संक्षेपाचें क्रमशः विचार करूं.

पैकी पहिला वर्ग निव्वळ स्वार्थसुखवाद्यांचा होय. परलोक किंवा परोपकार सर्व झट असून अध्यात्मिक धर्मशास्त्रें लुळ्या लोकांनीं आपलें पोट भरण्यासाठी लिहिलेलीं आहेत, या जगांत खरा काय तो स्वार्थ, आणि तो ज्या कृत्यानें साधेल किंवा ज्यानें आपल्या स्वतःच्या आधिभौतिक सुखाची अभिवृद्धि होईल तेंच न्याय्य, प्रशस्त किंवा श्रेयस्कर समजलें पाहिजे, असें या पंथाचें म्हणणें आहे. आमच्या हिंदुस्थानांत हें मत फार प्राचीन काळीं चार्वाकानें कंठरवानें प्रतिपादन केलें असून, रामायणांत जाबालीनें अयोध्याकांडाचे अखेर रामास केलेला कुटिल उपदेश किंवा महाभारतांतील कणिकनीति (मभा. आ. १४२) याच मार्गातली आहे. पंचमहाभूतें एकत्र झालीं म्हणजे त्यांच्या मिश्रणापासून आत्मा हा गुण निपजतो आणि देह जाळला म्हणजे त्याबरोबर तोहि जळतो. म्हणून आत्मविचाराच्या भानगडीत ब पडतां शहाण्या पुरुषानें हा देह जिवंत आहे तोंपर्यंत “ऋण काढूनहि सख

करावा,”—ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्,—मेल्यावर कांहीं नाही. असें या चार्वाक बहादराचें मत आहे. चार्वाक हिंदुस्थानांत जन्मले होते म्हणून त्यांनीं घृतावरच तहान भागवून घेतली. नाहीपेक्षां “ऋणं कृत्वा मुरां पिबेत्” असें या सूत्राचें रूपांतर झालें असतें ! कोठला धर्म आणि कसला परोपकार ! या जगांत ज्या वस्तु परमेश्वरानें,—शिव शिव! चुकलों! परमेश्वर कोठून आला?—या जगांत ज्या वस्तु मी पहातो त्या सर्व माझ्या उपभोगासाठीं आहेत. त्यांचा दुसरा कांहीं उपयोग दिसत नाही,—अर्थात् नाहीच ! मी मेलों म्हणजे जग बुडालें ! म्हणून मी जिवंत आहे तोपर्यंत आज हे तर उद्यां तें, याप्रमाणें सर्व कांहीं माझ्या स्वाधीन करून घेऊन माझ्या सर्व कामवासना मी तृप्त करीन. मी तप केलें किंवा मी कोणाला कांहीं दान दिलें तर तें सर्व माझी महती वाढावी म्हणून करणार; आणि मी राजसूय किंवा अश्वमेध यज्ञ केला तरीहि तो केवळ माझी सत्ता सर्वत्र अबाधित आहे याचें प्रदर्शन करण्यासाठीं करीन. सारांश, या जगाचा ‘मी’ हा एकच केंद्र असून ‘मी’ हेंच काय तें सर्व नीतिशास्त्राचें रहस्य होय; बाकी सर्व झूट आहे. “ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी” (गीता, १६. १४)—ईश्वर मी, मीच उपभोग घेणारा, आणि मीच काय तो सिद्ध, बलाढ्य व सुखी—इत्यादि प्रकारें आसुरी संपत्तीचें गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत जें वर्णन आहे, तें अशा मतांच्या मनुष्यांचेंच होय. श्रीकृष्णाच्या ऐवजीं यांच्यापैकीं जाबालीसारखा एखादा पुरुष अर्जुनाचे बाजूनें त्यास उपदेश करण्यास असता तर त्यानें अर्जुनाच्या आधीं एक मुस्कडांत देऊन सांगितलें असतें कीं, “अरे ! तूं मूर्ख तर नाहीस ? लढाईत सर्वांना जिकून अनेक तऱ्हेचे राजभोग व विलास उपभोगण्याची ही सोन्यासारखा आयती संधि तुला मिळाली असतां, ‘हें करूं का तें करूं?’ अशा व्यर्थ भ्रमांत तूं कांहींतरी बरळत आहेस. अशी वेळ पुनः यावयाची नाही. कोठला आत्मा आणि कसले सोयरे धायरे घेऊन बसला आहेस ? ठोक ! आणि हस्तिनापुरच्या साम्राज्याचा सुखानें निष्कण्टक उपभोग घे ! यांतच काय तें तुझें परम कल्याण आहे. स्वतःच्या दृश्य ऐहिक सुखाखेरीज या जगांत दुसरें आहे काय !” परंतु या किळसवाण्या स्वार्थसाधु आणि निव्वळ आप्यलपोटेपणाच्या राक्षसी उपदेशाची अर्जुनानें वाट न बघतां आधींच श्रीकृष्णास सांगून टाकिलें कीं—

एतां हंतुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।

अपि त्रैलोक्यराजस्य हेतोः किं नु मदीकृते ॥

“पृथ्वीचेंच काय, पण त्रैलोक्याचें राज्य, (अशी मोठी विषयसुखें) जरी (या युद्धानें) मला स्वतःला मिळावयाचीं असलीं तरी त्यासाठीं देखील कौरवांना मी मारूं इच्छित नाही. त्यांनीं माझा गळा कापला तरी चालेल !” (गी. १. ३५). अर्जुनानें

अगाऊच ज्या आपमतलबी निव्वळ स्वार्थपरायण आधिभौतिक सुखवादपंथाचा अशा प्रकारे निषेध केला त्या आसुरी मताचा नुस्ता उल्लेख करणे म्हणजेच त्याचे खंडन करणे होय. लोकांचे कांही होवो, केवळ आपल्या स्वतःचे विषयोपभोगसुख हाच परमपुरुषार्थ मानून नीतिमत्तेला व धर्माला झुगारून देणारी आधिभौतिकवाद्यांची अत्यंत कनिष्ठ पायरी कर्मयोगशास्त्रावरील सर्व ग्रंथकारांनी व सामान्य लोकांनीहि आतां अत्यंत अनीतिची, त्याज्य व गर्ह्य ठराविली आहे. किंबहुना हा पंथ नीतिशास्त्र किंवा नीतिविवेचन या नांवालाहि पात्र नाही. म्हणून याबद्दल जास्त विचार करीत न बसतां आधिभौतिकसुखवाद्यांचा दुसऱ्या वर्गाकडे वळू.

ढळढळीत नागडा स्वार्थ अगर आप्पलपोटेपणा जगांत चालत नाही, कारण, आधिभौतिक विषयसुख जरी प्रत्येकास इष्ट असले तरी आपले सुख इतर लोकांच्या सुखापेभोगांत आड आल्यास ते आपल्यास विघ्न केल्याखेरीज रहात नाहीत, असे प्रत्यक्ष अनुभवास येते. म्हणून दुसरे कित्येक आधिभौतिक पंडित असे प्रतिपादन करितात की, स्वतःचे सुख किंवा स्वार्थ जरी साध्य असला तरी लोकांना आपल्या प्रमाणेच सवलत दिल्याखेरीज आपल्याला सुख मिळणे शक्य नसल्यामुळे स्वसुखासाठीच दूरदर्शीपणाने इतर लोकांच्या सुखाकडेहि आपणांस पाहिले पाहिजे. या आधिभौतिकवाद्यांची आम्ही दुसऱ्या वर्गात गणना करितो. नीतीच्या आधिभौतिक उपपत्तीस खरी सुरवात येथपासूनच होत्ये म्हटले तरी चालेल. कारण, समाजसुधारणेस नीतीची बंधने नकोत असे चार्वाकाप्रमाणे न म्हणतां, उलट तीं सर्वांनीच कां पाळिली पाहिजेत याचे आपल्या दृष्टीने कारणसांगण्याचा या वर्गातील लोकांनी प्रयत्न केला आहे. यांचे असे म्हणणे आहे की, जगांत अहिंसाधर्म कसा निघाला किंवा लोक तो कां पाळितात याचा सूक्ष्म विचार केल्यास “मीं लोकांस मारिले तर लोक मला मारतील व मग माझे सुख मला अंतरेल,” या स्वार्थमूलक नीतीखेरीज त्याच्या बुडाशीं दुसरे कांहीहि कारण नाही असे दिसून येईल; आणि अहिंसाधर्माप्रमाणेच इतर सर्व धर्महि याच स्वार्थमूलक कारणामुळे प्रचारांत आलेले आहेत. स्वतःला दुःख झाले म्हणजे आपण रडतो व दुसऱ्याला झाले तर दया येत्ये. कां ? तर आपलीहि पुढे कदाचित् तशी अवस्था होईल ही भीति,—अर्थात् स्वतःचे भावी दुःख—मनांत येते म्हणून. परोपकार, औदार्य, दया, माया, कृतज्ञता, नम्रता, मैत्री वगैरे जे गुण सकृदर्शनी लोकांच्या सुखासाठी आहेत असे वाटते ते मुळांत पाहू गेलें असतां स्वतःच्याच सुखाचे किंवा स्वतःच्याच दुःखनिवारणाचे पर्याय आहेत. आपल्यावर प्रसंग आल्यास लोकांनी आपल्यास मदत करावी याच अंतस्थ बुद्धीने कोणी झाला तरी दुसऱ्यास मदत करितो किंवा दान देतो; आणि आपल्यावर लोकांनी माया करावी म्हणून आपण त्यांच्यावर माया करितो. निदानपक्षी आपल्याला लोकांनी

चांगलें म्हणावें हा स्वार्थमूलक हेतु तरी त्यांच्या पोटांत असतो. परोपकार आणि परार्थ हे शब्द निव्वळ भ्रातिमूलक आहेत. खरा काय तो स्वार्थ; आणि स्वार्थ म्हणजे स्वतःची सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिवारण. आई मुलाला पाजत्ये याचे कारण आईचे प्रेम नव्हे; तर तिच्या स्तनाचा ताठा तिला दुःख देत असल्यामुळे तें दुःख घालविण्याचा, किंवा पुढें मुलानें आपल्यावर माया करून आपणांस सुख द्यावें म्हणून ती हा स्वार्थसाधु उपाय करीत असत्ये, असा या म्हणण्याचा अर्थ होतो! आपल्या स्वतःच्या सुखासाठीच कां होईना, पण दूरवर नजर देऊन दुसऱ्यासहि सुख होईल अशा प्रकारचे नीतिधर्म पाळावयास पाहिजेत असे या पंथांतील लोक कबूल करितात हा या मतांत आणि चार्वाकमतांत महत्त्वाचा फरक आहे. तथापि मनुष्य म्हणजे निव्वळ विषयसुखरूप स्वार्थाच्या मुर्शीत ओतलेला पुतळा असें जें चार्वाकमत तेंच यातहि कायम ठेविल्लें आहे. इंग्लंडांत हॉब्स आणि फ्रान्स देशांत हेल्वेशिअस यांनीं हें मत प्रतिपादन केलें आहे. पण इंग्लंडांतच नव्हे, तर दुसरीकडेहि या मताचे अनुयायी आतां फारसे उरले नाहीत. हॉब्सची नीतिधर्माची उपपत्ति प्रसिद्ध झाल्यावर बटलरसारख्या विद्वानांनीं तिचे खंडन करून असें सिद्ध केले कीं, एकंदर मनुष्यस्वभाव कांहीं निव्वळ आप्पलपोट्या नाही; स्वार्थाप्रमाणेंच भूतदया, प्रेम, कृतज्ञता वगैरे सद्गुणहि थोड्याबहुत प्रमाणानें मनुष्याच्या अंगांत जन्मतःच वास करीत असतात. यासाठीं कोणत्याहि व्यवहाराचा किंवा कर्माचा नैतिकदृष्ट्या विचार करितांना केवळ स्वार्थाकडे किंवा दूरदर्शी स्वार्थाकडेहि न पहातां स्वार्थ आणि परार्थ अशा मनुष्यस्वभावाच्या ज्या दोन नैसर्गिक प्रवृत्ति त्या दोहोंकडे नेहमीं लक्ष दिलें पाहिजे. वाघिणीसारखें क्रूर जनावर देखील आपल्या पिढ्यांच्या रक्षणासाठीं जर प्राण देण्यास तयार होतें तर सर्व मनुष्यांचे अंगांत प्रेम किंवा परोपकारबुद्धि हे गुण निव्वळ स्वार्थामुळेच उत्पन्न झाले आहेत असें म्हणणें व्यर्थ असून, केवळ दूरदर्शी स्वार्थ-बुद्धीनेच धर्माधर्माची परीक्षा करणें शत्रुदृष्ट्याहि योग्य नाही असें सिद्ध होतें. केवळ संसारालाच चिकटून राहिल्याने ज्यांची बुद्धि शुद्ध झालेली नसत्ये अशीं मनुष्ये या जगांत दुसऱ्यासाठीं म्हणून जें कांहीं करितात तें पुष्कळां आपल्या हितासाठींच करीत असतात, ही गोष्ट आमच्या प्रार्चान पंडितांच्याहि लक्षांत आलेली होती. “सासूसाठीं रडे सून । भाव अंतरीचा भिन्न ॥” (गा २५८३.२) असें तुकोबा म्हणत असून, कित्येक पंडित तर हेल्वेशिअसच्याहि पलीकडे गेलेले आहेत. उदाहरणार्थ,

*हॉब्सचे मत त्याच्या *Leviathan* ग्रंथांत आलेलें आहे; आणि बटलर याचीं मते त्याच्या *Sermmons on Human Nature* या निबंधांत आलेली आहेत. हेल्वेशिअसच्या पुस्तकाचा सारांश मोलें यांनीं आपल्या *Dideret* बरील ग्रंथांत (Vol. II. Chap. V) दिला आहे.

मनुष्याची सर्व म्हणजे स्वार्थ किंवा परार्थ प्रवृत्तिहि दोषमय असत्ये—प्रवर्तना-
लक्षणा दोषाः—या गौतमन्यायसूत्राच्या (१.१.१८) आधारें ब्रह्मसूत्रभाष्यांत श्री-
शंकराचार्यानीं जें विधान केलेलें आहे (वे.सू.शां.भा. २.२.३), त्यावर टीका
करितांना आनंदगिरि असें लिहितो कीं, “ आपल्या अंगांत कारुण्यवृत्ति जाणुत
झाली म्हणजे त्यापासून आपणांस जें दुःख होतें तें घालविण्यासाठीं आपण लोकांवर
दया किंवा परोपकार करीत असतो. ” आनंदगिरिची हीच कोटि आमच्याकडे
प्रायः सर्व संन्यासमार्गीय ग्रंथांत आढळून येत असून सर्व कर्म स्वार्थपर अतएव
त्याज्य होत, एवढेंच त्यावरून मुख्यत्वेंकरून सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो.
परंतु बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्य व त्याची वायकी मैत्रेयी यांचा दोन ठिका-
णीं जो संवाद आला आहे (बृ. २.४; ४.५) त्यांत याच कोटिकेमाचा दुसऱ्या एका
चमत्कारिक रीतीनें उपयोग केला आहे. “ आपल्याला अमृतत्वाची प्राप्ति कशी
होईल ! ” या मैत्रेयीच्या प्रश्नास उत्तर देतांना याज्ञवल्क्य तिला असें म्हणतो
कीं, “ मैत्रेयी ! वायकोस नवरा आवडतो तो नवऱ्यासाठी नव्हे; आपल्या
आत्म्याप्रीत्यर्थ होय. त्याचप्रमाणें पुत्र पुत्रासाठी आवडत नाही, आपल्या स्वतः-
साठी आपण त्यावर प्रेम करितो. * द्रव्य, पशु किंवा इतर सर्व वस्तु यास हाच न्याय
लागू आहे. “ आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति ”—आत्म्याप्रीत्यर्थ सर्व वस्तु
आपल्याला आवडत असतात; आणि सर्व प्रेम जर याप्रमाणें आत्ममूलक आहे, तर
आत्मा (आपण) म्हणजे कोण याची आपणांस आधीं ओळख करून घ्यावयास नको
काय ? म्हणून “ आत्मा वा अरे द्रव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिश्यसितव्यः ”—
“ आत्मा कोण हें (पहिल्यानें) पहा, ऐक, आणि त्याचें मनन व ध्यान कर ” असा
याज्ञवल्क्याचा अखेरचा उपदेश आहे. या उपदेशाप्रमाणें आत्म्याच्या खऱ्या स्वरू-
पाची एकदां ओळख पटली म्हणजे मग सर्व जगच आत्ममय होऊन स्वार्थ आणि
परार्थ हा भेदच मनांतून नाहीसा होतो. याज्ञवल्क्याचा हा युक्तिवाद दिसण्यांत
हॉन्ससारखाच असला तरी त्यापासून दोघांनी काढलेली अनुमानें एकमेकांच्या
विरुद्ध आहेत, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. हॉन्स स्वार्थालाच प्राधान्य

* “ What say you of natural affection ? Is that also a spe-
cies of self-love ? Yes; All is self-love. Your children are
loved only because they are yours. Your friend for a like
reason. And Your country engages you only so far as it
has a connection with Yourself ” याप्रमाणें ग्रूम योनैहि या कोटि-
क्रेमाचा आपल्या *Of the Dignity or meanness of Human Nature* नांवाच्या
निबंधांत उल्लेख केला आहे. ग्रूमचें स्वतःचें मत याहून निराळें आहे.

देतो, व सर्व परार्थदूरदर्शी स्वार्थ मानून, स्वार्थाखेरीज या जगांत दुसरे कांहीं नाही असे म्हणतो; आणि याज्ञवल्क्य 'स्वार्थ' या शब्दांतील 'स्व'(आपला) या पदाच्या आधारें अध्यात्मदृष्ट्या आपल्या एका आत्म्यांतच सर्व भूतांचा व सर्व भूतांतच आपल्या आत्म्याचा अविरोधानें कसा समावेश होतो हें दाखवून स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान भासणाऱ्या द्वैताचें बंडच समूळ मोडून टाकितो. संन्यासमार्गाच्या आणि याज्ञवल्क्याच्या वरील मताचा जास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. " सामान्य मनुष्यांची प्रवृत्ति स्वार्थपर म्हणजे आत्मसुखपर असत्ये," या एका गोष्टीचें कमी अधिक गौरव करून किंवा तीच सर्वस्वीं निरपवाद आहे असे समजून आमच्याकडील प्राचीन ग्रंथकारांनी त्यापासूनच हॉब्सच्या उलट दुसरी अनुमाने कशी काढिली आहेत, हें दाखविण्यापुरताच याज्ञवल्क्यादिकांच्या मतांचा या ठिकाणी उल्लेख केलेला आहे.

इंग्रज ग्रंथकार हॉब्स व फ्रेंच पंडित हेल्वेशिअस यांनीं प्रतिपादन केल्याप्रमाणें मनुष्यस्वभाव केवळ स्वार्थपर म्हणजे तमोगुणी किंवा राक्षसी नसून स्वार्थाबरोबरच परोपकारबुद्धीची सात्त्विक मनोवृत्तिहि मनुष्याच्या अंगीं उपजतच स्वतंत्र निर्माण झालेली आहे, परोपकार म्हणजे केवळ दूरदर्शी स्वार्थ नव्हे, असें सिद्ध झाल्यावर स्वार्थ म्हणजे स्वसुख आणि परार्थ म्हणजे दुसऱ्याचें सुख या दोन्ही तत्त्वांवर सारखी दृष्टि ठेवून कार्याकार्यव्यवस्थितिशास्त्राची रचना करणें प्राप्त होतें. आधिभौतिकवाद्यांचा हा तिसरा वर्ग होय. तथापि स्वार्थ काय आणि परार्थ काय, दोन्हीहि ऐहिकसुखवाचक होत, ऐहिक सुखापलीकडे कांहीं नाही, हें आधिभौतिक मत या पक्षांतहि कायमच रहातें. भेद इतकाच की, स्वार्थबुद्धीप्रमाणें परार्थबुद्धिहि नैसर्गिक मानिल्यामुळे नीतीचा विचार करितांना स्वार्थाप्रमाणेंच परार्थहि पहाणें आपलें कर्तव्य आहे असें या पंथांतील लोक समजतात. सामान्यतः स्वार्थ आणि परार्थ यांच्यामध्ये विरोध उत्पन्न होत नसल्यामुळे मनुष्य जीं जीं कर्में करितो तीं तीं प्रायः समाजाच्याहि हिताची असतात. एकाने द्रव्यसंचय केला तर त्यांत एकंदर समाजाचेंहि हितच होतें, कारण, समाज म्हणजे अनेक व्यक्तींचा समूह असल्यामुळे त्यांतील प्रत्येक व्यक्ति दुसऱ्याचें नुकसान न करितां जर आपला फायदा करून घेऊं लागली तर एकंदर समाजाचें त्यांत कल्याणच आहे. यासाठीं आपल्या सुखाकडे दुर्लक्ष न करितां एखाद्यास जर लोकहित करितां आलें तर तसें करणें हें त्याचें कर्तव्य होय, असें या पंथांतील लोकांनीं ठरविलें आहे. पण या पक्षांतील लोक परार्थाचें श्रेष्ठत्व कबूल न करितां दर वेळीं आपल्या बुद्धीप्रमाणें स्वार्थ श्रेष्ठ का परार्थ श्रेष्ठ याचा विचार करण्यास सांगत असल्यामुळे, स्वार्थ आणि परार्थ यांच्यामध्ये जेव्हां विरोध येतो तेव्हां लोकांच्या सुखासाठीं आपलें सुख किती सोडावें याचा निर्णय कर-

ण्याची पैचाईत पडून पुष्कळदां स्वार्थाकडेच मनुष्य ओढला जाण्याचा संभव असतो. उदाहरणार्थ, स्वार्थ आणि परार्थ दोन्ही सारखेच प्रबल मानिल्यास सत्याकरितां प्राण देणे किंवा राज्य गमाविणे दूरच, पण द्रव्यद्वारा घरेचसें नुकसान होत असलें तर तें सहन करावें कीं नाहीं, याचा या पंथांतील मतानें निर्णय होत नाहीं. एखाद्या उदार पुरुषानें परार्थासाठीं आपले प्राण दिल्यास या पंथांतील लोक कदाचित् त्याची स्तुति करतील; पण स्वतःवरतसा प्रसंग आल्यास स्वार्थ व परार्थ या दोन दगडींवर नेहमीं हात ठेवणाऱ्या या पंडितांचा ओढा स्वार्थाकडेच अधिक वळेल हें सांगावयास नको. हॉब्सप्रमाणें परार्थ हा स्वार्थाचाच दूरदर्शी प्रकार न मानितां, स्वार्थ आणि परार्थ असे दोन्ही तागडीत घालून त्यांच्या तारतम्यानें आम्ही आपला स्वार्थ मोठ्या चातुर्यानें ठरवितों असें समजून या पंथांतील लोक आपल्या मार्गास 'उदात्त' किंवा 'शहाणा' स्वार्थ (पण कांहीं झाले तरी स्वार्थच !) असें नांव देऊन त्याची महती गात असतात. * पण भर्तृहरि काय म्हणतो पहा—

**एके सत्पुरुषाः परार्थघटकाः स्वार्थान् परित्यज्य ये
सामान्यास्तु परार्थमुद्यमभृतः स्वार्थाऽविरोधेन ये ।
तेऽमी मानवराक्षसाः परहितं स्वार्थाय निघ्नन्ति ये
ये तु घ्नन्ति निरर्थकं परहितं ते के न जानीमहे ॥**

“आपला फायदा सोडून देऊन जे लोकांचें कल्याण करितात तेच खरे सत्पुरुष म्हणावयाचे ! स्वार्थ न सोडितां लोकांसाठीं झटणारे पुरुष सामान्य होत; आणि आपल्या फायद्यासाठीं लोकांचें नुकसान करणारे पुरुष मनुष्ये नसून राक्षस समजले पाहिजेत ! परंतु यापलीकडल्या म्हणजे लोकहिताचा निरर्थक नाश करणाऱ्या पुरुषांस काय नांव द्यावें तें आम्हांस कळत नाहीं !” (नी. श. ७४). तसेंच राज-धर्माची उत्तम स्थिति वर्णन करितांना कालिदासानेहि—

**स्वसुखनिरभिलाषः खिद्यसे लोकहेतोः ।
प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवंविधैव ॥**

“आपल्या सुखाची पर्वा न करितां तूं दररोज लोकहितार्थ कष्ट करितोस ! अथवा तुझी वृत्ति किंवा धंदाच असा आहे,”—असें म्हटलें आहे (शाकुं. ५.७). कर्म-योगशास्त्रांत स्वार्थ आणि परार्थ हीं दोन्ही तत्त्वे स्वीकारून त्यांच्या तारतम्यानें धर्माधर्माचा किंवा कर्माकर्माचा निर्णय कसा करावा, हें भर्तृहरी किंवा कालिदास यांस पहावयाचें नव्हतें; तथापि परार्थासाठीं स्वार्थ सोडणाऱ्या पुरुषांना त्यांनीं जें पहिलें स्थान दिलें आहे, तेंच नीतिदृष्ट्याहि न्याय्य आहे. या पंथांतील लोकांचें

* इंग्रजीत यास enlightened self-interest असें म्हणतात. पैकीं en-
lightened यांचें भाषांतर आम्हीं 'उदात्त' किंवा 'शहाणा' या पदानें केलें आहे.

वावर असें म्हणणें आहे कीं, तात्त्विकदृष्ट्या परार्थ श्रेष्ठ असला तरी, परमावधीची शुद्ध नीति कोणती हें न पहातां सामान्य व्यवहारांत 'सामान्य' मनुष्यांनीं कसें वागावे एवढेंच काय तें आम्हांस ठरवावयाचें असल्यामुळे 'शहाण्या स्वार्थास' आम्ही जें अग्रस्थान देतो तेंच व्यावहारिकदृष्ट्या योग्य आहे. * पण आमच्या मते या कोटिक्रमांत कांहीं हांशील नाहीं. बाजारांत उपयोगांत येणारी वजनमापें नेहमीच थोडी कमीजास्त असतात, या सबबीवर राजदरबारी सर्वांस प्रमाणभूत म्हणून ठेवलेली वजनमापेहि जर होतील तितकी चोख न ठेविली, तर आपण त्याबद्दल अधिकाऱ्यांस दूषण देणार नाहीं काय ! कर्मयोगशास्त्रास हाच न्याय लागू आहे. नीतिधर्माचें पूर्ण, शुद्ध व नित्य स्वरूप कोणतें याचा शास्त्रीय निश्चय करण्यासाठीच नीतिशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे; आणि हें काम जर नीतिशास्त्र न करील तर तें निष्फळ म्हणावें लागेल. 'शहाणा स्वार्थ' हा सामान्य मनुष्याचा मार्ग आहे असें जें सिज्विक म्हणतो तें कांहीं खोटें नव्हे. भर्तृहरिहि तेंच म्हणत आहे. परंतु या सामान्य लोकांचेच पराकाष्ठेच्या नीतिमत्तेबद्दल काय मत आहे याचा जर शोध केला, तर सिज्विक यानें शहाण्या स्वार्थास जें महत्त्व दिलें आहे तें चुकीचें असून निष्कलंक नीतीचा किंवा सत्पुरुषाच्या आचरणाचा मार्ग या सामान्य पोटभरू मार्गाहून भिन्न आहे, असें सामान्य लोकहि समजतात असें दिसून येईल; व हाच अर्थ वरील श्लोकांत भर्तृहरानें वर्णिला आहे.

निव्वळ स्वार्थी, दूरदर्शी स्वार्थी व उभयवादी किंवा शहाणे स्वार्थी, याप्रमाणें आधिभौतिक सुखवाद्यांचे जे तीन मार्ग आहेत त्यांचा आतांपर्यंत विचार करून त्यांतील मुख्य दोष कोणते ते सांगितले. पण एवढ्यानेच सर्व आधिभौतिक पंथ संपत नाहींत. यापुढला आणि सर्व आधिभौतिक पंथांत श्रेष्ठ पंथ म्हटला म्हणजे "एकाच मनुष्याच्या सुखाकडे न पहातां सर्व मनुष्यजातीच्या आधिभौतिक सुखदुःखांचे तारतम्य पाहूनच नैतिक कार्याकार्याचा निर्णय केला पाहिजे," असें प्रतिपादन करणाऱ्या सात्त्विक आधिभौतिक पंडितांचा होय. † एकाच कृत्यानें एकाच वेळी समाजांतील किंवा जगांतील सर्व पुरुषांस सुख होणे शक्य नसतें. कोणास एखादी गोष्ट सुखकारक वाटली तर तीच दुसऱ्यास दुःखकारक असत्ये. परंतु घुबडास उजेड आवडत

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book I Chap. II § 2, pp 18-29; also Book IV. Chap IV § 3 p 474. हा तिसरा पंथ सिज्विकने काढिला आहे असें नाहीं; तर सामान्य सुशिक्षित इंग्रज लोक प्रायः याच पंथाचे अनुयायी असून त्यास Common sense morality असेंहि नांव आहे.

† बेंथम, मिह्ल वगैरे पंडित या पंथाचे पुरस्कर्ते आहेत. Greatest good of the greatest number याचे "पुष्कळांचे पुष्कळ सुख" असें आम्हीं भाषांतर केले आहे.

नाहीं म्हणून उजेड ज्याप्रमाणें त्याज्य असें कोणी म्हणत नाही, त्याप्रमाणें कांहीं विशिष्ट लोकांस एखादी गोष्ट फायदेशीर नसल्यास ती सर्वास हितावह नाही असें कर्मयोगशास्त्रांतहि म्हणतां येत नाही; आणि याच कारणास्तव “सर्व लोकांचें सुख” या शब्दाचाच “पुष्कळांचें पुष्कळसुख” असा आतां अर्थ करावा लागतो. सारांश, “पुष्कळ लोकांस जेणेंकरून पुष्कळ सुख होईल तीच गोष्ट आपण नीतिदृष्ट्या न्याय्य व ग्राह्य समजली पाहिजे; आणि अशा रीतीनें वर्तन करणें हेंच या जगांत मनुष्याचें खरें कर्तव्य होय,” असें या पंथाचें मत आहे. आधिभौतिक सुखवाद्यांचें हें तत्त्व आध्यात्मिक पंथास कवूल आहे; किंवहुना हें तत्त्व आध्यात्मिकवाद्यांनींच फार प्राचीन काळा शोधून काढिलेलें असून आधिभौतिकवाद्यांनीं आतां त्याचा एका विशिष्ट रीतीनें उपयोग केला, एवढाच भेद आहे असें म्हणण्यासहि हरकत नाही. तुकोबांनीं म्हटल्याप्रमाणें, “जगाच्या कल्याणा संताच्या विभूती । देह कष्टविती उपकारें ॥” हें कांहीं कोणास सांगावयास नको. अर्थात् या तत्त्वाच्या खरेपणाबद्दल किंवा योग्यतेबद्दल कोणताहि वाद नाही. खुद्द भगवद्गीतेंतहि पूर्ण योगयुक्त अर्थात् कर्मयोगयुक्त ज्ञानी पुरुषाचीं लक्षणे सांगतांना “सर्वभूतहिते रताः” म्हणजे सर्व भूतांचें कल्याण करण्यांत ते गढलेले असतात, असें दोनदां स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ५. २५; १२. ४); आणि धर्माधर्माच्या निर्णयार्थांहि आमचे शास्त्रकार हें तत्त्व जमेल धरीत असत, असें दुसऱ्या प्रकरणांत दिलेल्या “यद्भूतहितमत्यन्तं तत् सत्यमिति धारणा” या महाभारतांतील वचनावरून उघड होतें. पण आमचे शास्त्रकार म्हणतात त्याप्रमाणें सर्वभूतहित हें ज्ञानी पुरुषांच्या वर्तनाचें बाह्य लक्षण ठरवून धर्माधर्मनिर्णयार्थ त्याचा प्रसंगविशेषी स्थूल मानांनं उपयोग करणें, आणि नीतिमतेचें हेंच काय तें सर्वस्व मानून दुसऱ्या कोणत्याहि गोष्टींचा विचार न करितां केवळ याच पायावर नीतिशास्त्राची सर्व टोलेजंग इमारत उभारणें, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. आधिभौतिक पंडित दुसरा मार्ग स्वीकारून नीतिशास्त्राचा अध्यात्मविशेषी कांहीं संबंध नाही असें प्रतिपादन करीत असतात. म्हणून त्यांचें हें म्हणणें कितपत सयुक्तिक आहे हें आपणांस आतां पाहिलें पाहिजे. ‘सुख’ आणि ‘हित’ या दोन शब्दांच्या अर्थांत बराच भेद आहे, पण सध्यां तो भेद जरी बाजूला ठेविला आणि ‘सर्वभूतहित’ म्हणजे “पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख” असें घेऊन चाल्लें, तरी कार्याकार्यनिर्णयाच्या कामीं केवळ या तत्त्वाच उपयोग केला तर अनेक महत्त्वाच्या अडचणी उत्पन्न होतात असें दिसून येईल. समजा कीं, या तत्त्वाचा आधिभौतिक पुरस्कर्ता अर्जुनास उपदेश करण्यास असता तर त्यानें त्यास काय सांगितलें असतें? भारती युद्धांत तुम्हांस जय मिळाल्यानें पुष्कळ लोकांस जर पुष्कळ सुख होण्यासारखें असेल, तर भीष्माला मारूनहि युद्ध

करणे हे तुझे कर्तव्य होय, असेंच की नाही! दिसण्यांत हा उपदेश अतिशय सोपा दिसतो; पण जरा खोल पाहू लागले म्हणजे त्यांतील अपुरेपणा व अडचणी समजतात. पुष्कळ म्हणजे किती! पांडवांच्या सात, तर कौरवांच्या अकरा अक्षौहिणी म्हणून पांडवांचा पराजय झाला असता तर या अकरा अक्षौहिणीस सुख झाले असते, या युक्तिवादाने पांडवांचा पक्ष अन्याय्य होता असे म्हणता येईल काय! भारती युद्धा-बद्दलच काय, पण दुसऱ्या अनेक प्रसंगी नीतिमतेचा निर्णय केवळ संख्येवरून करणे चुकीचे आहे. लाखों दुर्जनांना सुख होईल त्यापेक्षा एकाच का होईना पण सज्जनाला ज्यामुळे संतोष होईल तेच खरे सत्कृत्य होय, असे व्यवहारांत सर्व लोक समजतात. हा समज खरा ठरण्यास एका सज्जनाच्या सुखास लाख दुर्जनांच्या सुखापेक्षा अधिक किंमत द्यावी लागत्ये; आणि तसे केले म्हणजे, “पुष्कळांचे पुष्कळ बाह्य सुख” हेच काय ते नीतिमतेच्या परीक्षेचे साधन होय, हा पहिला सिद्धान्त त्या मानाने लंगडा पडतो. म्हणून लोकांची संख्या कमी किंवा जास्त असणे याचा नीतिमतेशी नित्यसंबंध असू शकत नाही, असे म्हणणे भाग पडते. दुसरे असेहि लक्षांत ठेविले पाहिजे की, सामान्यतः सर्व लोकांस कधी कधी जी गोष्ट सुखावह वाटत्ये तीच दूरदर्शी पुरुषास परिणामी सर्वांच्याच गैरफायद्याची आहे असे दिसत असते. उदाहरणार्थ, सोंक्रेटिस व येशू ख्रिस्त यांचीच गोष्ट घ्या. दोघेहि आपआपल्या मते परिणामी कल्याणकारक असाच उपदेश आपल्या देशबंधूस करात होते. परंतु त्यांच्या देशबांधवांनी त्यास “समाजाचे शत्रू” ठरवून देहान्त प्रायश्चित्त दिले ! “पुष्कळ लोकांचे पुष्कळ सुख” या तत्त्वावरच लोक व पुढारी या दोघांनाहि या बाबतीत वर्तन केले होते; पण या वेळचे सामान्य लोकांचे वर्तन न्याय्य होते असे आपण आतां म्हणत नाही. सारांश, “पुष्कळांचे पुष्कळ सुख” हेच काय ते एक नीतीचे मूलतत्त्व असे जरी क्षणभर कबूल केले, तरी लक्षावधि लोकांचे सुख कशांत आहे आणि ते ठरवावयाचे कसे व कोणी, या प्रश्नांचा त्याने कांहीच निकाल लागत नाही. सामान्य प्रसंगी हा निर्णय करण्याचे काम ज्या लोकांच्या सुखदुःखावद्दल प्रश्न आहे त्या लोकांकडे सोंपवितां येईल. पण सामान्य प्रसंगी इतका खटाटोप करण्याचे कारण नसते; आणि भानगडीच्या विशेष प्रसंगी सामान्य जनांस आपले सुख कशांत आहे याचा विनचूक विचार करण्याइतका पोंच नसल्यामुळे भुताच्या हातात कोलत दिल्याने जो परिणाम व्हावयाचा तसाच “पुष्कळांचे पुष्कळ सुख” हे एकटेच नीतितत्त्व या अनधिकारी लोकांच्या हातांत पडल्याने होत असतो, हे वरील दोन्ही उदाहरणांवरून उघड होते. “नीतिधर्माचे आमचे तत्त्व खरे आहे, अडाणी लोकांनी त्याचा दुरुपयोग केल्यास आम्ही काय करणार!” या उत्तरांत कांही अर्थ नाही. कारण, तत्त्व जरी खरे असले तरी त्याचा

उपयोग करण्यास अधिकारी कोण आणि ते याचा उपयोग केव्हां व कसा करतात, वगैरे मर्यादाहि त्याबरोबरच सांगितल्या पाहिजेत. नाहीपेक्षां आपण सॉक्रेटिसासारखेच नीतिमतेचा निर्णय करण्यास समर्थ आहों अशा प्रकारचा विनाकारण गैरसमज होऊन अर्थाचा अनर्थ होण्याचा संभव असतो.

केवळ संख्येवरून नीतीचा योग्य निर्णय होत नाही, व पुष्कळांचे पुष्कळ सुख कशांत आहे हे तर्कांने ठरविण्यास निश्चित असे कोणतेच बाह्य साधन नाही, या दोहोंखेरीज दुसरेहि कांहीं मोठे आक्षेप या पंथावर येऊ शकतात. उदाहरणार्थ, एखाद्या कृत्याच्या नुसत्या बाह्य परिणामावरूनच ते न्याय्य किंवा अन्याय्य आहे याचा पुरा व समाधानकारक निकाल करणेहि पुष्कळदां शक्य नसते. असे थोड्या विचारान्तीं सहज दिसून येईल. एखादे घड्याळ बरोबर वेळ दाखविते की नाही एवढ्यावरून ते चांगले किंवा वाईट याचा निर्णय करतात खरा; पण मनुष्याच्या कृतीस हा न्याय लावण्यापूर्वी, मनुष्य म्हणजे केवळ एखादे घड्याळ अगर यंत्र नव्हे हे आपण लक्षांत ठेविले पाहिजे. सर्व सत्पुरुष जगाच्या कल्याणासाठी झटत असतात खरे; पण उलट जो कोणी लोकांच्या कल्याणासाठी झटतो तो प्रत्येक इसम साधुच असला पाहिजे असे निश्चयात्मक उलट अनुमान करितां येत नाही. मनुष्याचे अंतःकरण कसे आहे हेहि पहावयास पाहिजे. यंत्र व मनुष्य यांमध्ये जो मोठा भेद आहे तो हाच होय; आणि म्हणूनच अजाणतेपणाने किंवा चुकाने जर कोणाच्या हातून अपराध घडला तर तो कायद्यांत क्षम्य मानितात. तात्पर्य, कोणतेहि कृत्य चांगले किंवा वाईट, धर्म्य अगर अधर्म्य किंवा नीतीचे अगर अनीतीचे आहे, याचा खरा निर्णय त्या कृत्याचे केवळ बाह्य फल अथवा परिणाम—म्हणजे ते कृत्य पुष्कळांस पुष्कळ सुख देणारे आहे की नाही एवढेच—पाहून ठरवितां येत नाही. सदर कृत्य करणाराची बुद्धि, वासना किंवा हेतु कसा आहे हेहि त्याबरोबरच अवश्य पहावे लागते. अमेरिकेंत एका मोठ्या शहरांत सर्व लोकांच्या उपयोगाकरितां व सुखाकरितां ट्रामवे करावयाची होती; परंतु त्या कामास अवश्य लागणारी अधिकाऱ्यांची मंजुरी मिळण्यांत दिरंगाई होऊ लागली. तेव्हां ट्रामवेच्या व्यवस्थापकाने अधिकाऱ्यांस पैसे भरल्यावर सदर मंजुरी ताबडतोब मिळाली, व लवकरच ट्रामवेचे काम पुरे होऊन शहराच्या सर्व लोकांची त्यामुळे फार सोय व फायदा झाला. नंतर कांहीं दिवसांनीं लांचाची गोष्ट उघडकीस येऊन व्यवस्थापकावर फौजदारी खटला करण्यांत आला. पहिल्या ज्युरीत (पंचांत) एकमत होईना म्हणून दुसरी ज्युरी निवडून दिली; व त्या ज्युरीने दोषी ठरविल्यावर व्यवस्थापकास शिक्षा झाली. या ठिकाणी पुष्कळ लोकांचे पुष्कळ सुख एवढेच नीतितत्त्व घेऊन निभाव लागत नाही; लांच दिल्यामुळे ट्रामवे झाली हा बाह्य परिणाम पुष्कळांना पुष्कळ सुख देणारा होता

पण तेवढ्याने लांच दिली ही गोष्ट न्याय्य होत नाही. * दान करणे हा आपला धर्म (दातव्य) समजून निष्काम बुद्धीने दान करणे आणि कीर्तीसाठी किंवा दुसऱ्या कांही फलासाठी दान करणे या दोन कृत्यांचे बाह्य परिणाम जरी एकसारखेच असले, तरी पहिले दान सार्वत्रिक व दुसरे राजस, असा भगवद्गतेत हि भेद केलेला आहे (गी. १७. २०, २१.): आणि तेच दान कुपात्री असल्यास तामस किंवा गर्ह्य होय असे म्हटले आहे. लोकांत हि गरीबाने एखाद्या धर्मकार्यास चार पैसे दिले व त्याच कृत्यास श्रीमंताने शंभर रुपये, दिले तर त्या दोहोंची नैतिक योग्यता एकच समजतात. पण केवळ “पुष्कळांचे पुष्कळ हित” कशांत आहे या बाह्य साधनानेच जर विचार केला तर ही दांन्ही दाने नैतिकदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेची होत नाहीत असे म्हणावे लागेल. “पुष्कळांचे पुष्कळ हित” या आधिभौतिक नातिनत्त्वांत जो मोठा दोष आहे तो हाच की, कर्त्याच्या मनांतील हेतूचा किंवा बुद्धीचा त्यांत कांहीच विचार होत नाही; आणि अंतर्ग्रह हेतूकडे लक्ष द्यावयाचे म्हटले तर, पुष्कळांचे पुष्कळ बाह्य सुख हीच काय ती एक नातिमत्तेची कसोटी अशी जी पहिली प्रतिज्ञा तिला विरोध येतो. कायदे करणारी सभा किंवा मंडळी अनेक व्यक्तींचा समुदाय असल्यामुळे त्यांना केलेला कायदा अगर नियम योग्य आहे की नाही याचा विचार करितांना त्यांचे अंतःकरण कसे होते हे पहावयाचे कारण रहात नाही; त्यांच्या कायद्यापासून पुष्कळांना पुष्कळ सुख होईल की नाही, एवढाच बाह्य विचार केला म्हणजे पुरे होतें. पण इतर ठिकाणी तो न्याय लागू पडत नाही, हे वरील उदाहरणावरून कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. “पुष्कळांचे पुष्कळ हित किंवा सुख” हे तत्त्व अगदीच निरुपयोगी आहे असे आमचे म्हणणे नाही. केवळ बाह्य गोष्टींचा विचार कर्तव्य असतां यापेक्षां दुसरे उत्कृष्ट तत्त्व मिळावयाचे नाही. पण एखादी गोष्ट नीतिदृष्ट्या न्याय्य अगर अन्याय्य याचा निर्णय करितांना या बाह्य तत्त्वाखेरीज पुष्कळ प्रसंगां दुसऱ्या अनेक गोष्टींचाहि विचार अवश्य करावा लागत असल्यामुळे नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास केवळ याच तत्त्वावर सर्वस्वी अवलंबून रहातां येत नाही; यापेक्षां अधिक निश्चित व निर्दोष तत्त्व शोधून काढणे जरूर आहे, एवढेच काय ते आमचे सांगणे आहे. ‘कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ’ (गी. २. ४९) असे जे गीतेत आरंभीच म्हटले आहे त्यांतील अभिप्रायहि असाच आहे. केवळ बाह्य कर्मच पाहिले तर ते पुष्कळदा भ्रामक असते ‘स्नानसेध्या टिळेमाळा’ हे बाह्य कर्म कायम राहून ‘पोटी कोधाचा उमाळा’ असणे कांही उद्भव्य नाही. पण उलटपक्षी म्हणजे पोटांतील बुद्धि शुद्ध असेल तर बाह्य कर्मांचे कांही महत्त्व न रहातां, सुदाम्याच्या

* हे उदाहरण डा. पॉल कॅरस यांच्या *The Ethical Problem* (pp. 58, 59, 2nd Ed.) या पुस्तकांतून घेतले आहे.

पोष्टासारख्या अत्यंत अल्प बाह्य कर्मांची धार्मिक किंवा नैतिक योग्यता पुष्कळ लोकांस पुष्कळ सुख देणाऱ्या खंडोगणती अन्नाइतकीच लोकांत समजली जात्ये. म्हणूव प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट* याने कर्माच्या बाह्य व दृश्य परिणामांचा तारतम्यविचार गौण ठरवून नीतिशास्त्राच्या आपल्या विवेचनास कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीपासून सुरुवात केली आहे. आधिभौतिक सुखवादांतील हा उणेपणा प्रमुख आधिभौकव्यांच्या लक्षांत आलेला नाही असे नाही. मनुष्याचे कर्म त्याच्या शीलाचे द्योतक असल्यामुळेच ज्या अर्थी लोकांत नीतिमतेचे दर्शक समजतात, त्या अर्थी केवळ बाह्य परिणामांवरूनच ते स्तुत्य किंवा गर्ह मानिले जाणे अशक्य होय, असे ह्यूम† याने स्वच्छ लिहिले आहे; व “कोणत्याहि कर्माची नीति-मत्ता कर्त्याच्या हेतूवर म्हणजे तो ज्या बुद्धीने सदर कर्म करितो त्यावरच सर्वस्वी अवलंबून असत्ये,” ही गोष्ट मिलसहोबासहि मान्य आहे. पण स्वपक्ष-मंडनार्थ मिलने यावर अशी कोटी लढविली आहे की, “जोपर्यंत बाह्य कर्मांत कांही भेद होत नाही तोपर्यंत कर्त्याला ते करण्याची वासना कशांनेहि झाली असली तरी कर्माच्या नीतिमतेत त्याने फरक पडत नाही.”‡ मिलची ही कोटी सांप्रदायिक आग्रहाची आहे. कारण, बुद्धि निराळी असल्यावर दोन कर्मे दिसण्यांत एक असली तरी तत्त्वतः ती एकाच किमतीची होणे कधीच शक्य नाही म्हणून “जोपर्यंत (बाह्य) कर्मांत भेद होत नाही” इत्यादि मिल याने काढलेली मर्यादाच निर्मूल पडत्ये, असे ग्रीनसहोबांचे याला उत्तर आहे.§ गीतेचा अभिप्रायहि तोच आहे. कारण, दोन पुरुषांनी एकाच धर्मकृत्यासाठी मारख्याच रक्कम जरी दान दिल्या तरी—म्हणजे दोघांचे बाह्य कर्म सर्वस्वी एकसारखे असतां—दोघांच्या

* Kant's *Theory of Ethics* (trans. by Abbott) 6th Ed. p. 6.

† “For as actions are objects of our moral sentiment, so far only as they are indications of the internal character, passions and affections, it is impossible that they can give rise either to praise or blame, where they proceed not from these principles, but are derived altogether from external objects.” Hume's *Inquiry concerning Human Understanding*, Section VIII Part II. (p. 368 of Hume's *Essays*, The World Library Edition).

‡ “Morality of the action depends entirely upon the intention, that is, upon what the agent *wills to do*. But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality.” Mill's *Utilitarianism*, p. 27.

§ Green's *Prolegomena to Ethics*, § 292 note. p. 318. 5th Cheaper Edition.

बुद्धिभेदामुळे एक दान सात्त्विक, तर दुसरें राजस किंवा तामसहि होऊं शकेल, असें गीतें म्हटलें आहे. पण याबद्दल जास्त विचार पुढे पौर्वात्य व पाश्चात्य मतांची तुलना करितांना करूं. कर्माच्या केवळ बाह्य परिणामावरच अवलंबून राहणाऱ्या आधिभौतिक मुखवादाची श्रेष्ठ पायरीहि नीतिनिर्णयाचे कामीं कशी अपुरी पडत्ये एवढेंच सध्यां पहाणें असून, मिळची वरील कवूली हाच आमच्या मतें याचा उत्तम पुरावा आहे.

“पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” या आधिभौतिक पंथांत कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाही, हा सर्वांत मोठा दोष होय. कारण, मिळची कोटी खरी मानिली तरीहि केवळ बाह्य फलावरून नीतीचा निर्णय करणारें हें तत्त्व कांही मर्यादेच्या आंत लागू पडणारें म्हणजे एकदेशीय असून, त्याचा सर्व ठिकाणी एकसारखा उपयोग करितां येत नाही हें मिळच्या लेखावरूनच सिद्ध होतें. पण याशिवाय या मतावर आणखीहि एक आक्षेप असा आहे की, स्वार्थपेक्षां परार्थ श्रेष्ठ कां किंवा कसा ठरतो याची कांहींच उपपत्ति न सांगतां हें तत्त्व गृहीत धरून सर्व विचार केला असल्यामुळे शहाण्या स्वार्थास आपलें घोडें पुढें ढकलण्यास सबड मिळाली आहे. स्वार्थ आणि परार्थ हीं दोन्ही तत्त्वे मनुष्याबरोबर उपजतच जर निर्माण झालेली आहेत, तर स्वार्थपेक्षां पुष्कळांचें हित मी जास्त महत्त्वाचें कां मानावें ? पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित त्यांत आहे म्हणून तूं तसें कर हें उत्तर समर्पक नाही; कारण, पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित कां करूं, हाच मूळचा प्रश्न आहे. लोकांचें हित करण्यांतच प्रायः आपलेंहि हित असल्यामुळे हा प्रश्न नेहमीं उपास्थित होत नाही, हें खरें. पण आधिभौतिक पंथाच्या वर सांगितलेल्या तिसऱ्या पायरीपेक्षां या शेवटच्या म्हणजे चवथ्या पायरीत जो फरक आहे तो हा की, स्वार्थ आणि परार्थ यांचा विरोध आला तर शहाण्या स्वार्थाचा मार्ग न पत्करितां स्वार्थ सोडून परार्थ साधण्यास झटणें हेंच प्रत्येकाचें कर्तव्य असें या शेवटच्या आधिभौतिक पंथांतील लोक मानितात. हा जो या आधिभौतिक पंथांतील विशेष त्याची कांहीं उपपत्ति दाखवावयास नको काय ? ही अडचण या पंथाच्या एका विद्वान् आधिभौतिक पंडिताच्या लक्षांत येऊन लहान किड्यापासून तों मनुष्यापर्यंत सर्व सजीव प्राण्यांच्या व्यवहारांचें निरीक्षण करून त्यानें अखेर असा सिद्धान्त काढिला आहे की, ज्या अर्थी आपल्या प्रमाणेंच आपल्या संततीचें व ज्ञातीचें परिपोषण करणें आणि कोणाला इजा न करितां आपल्या बांधवांस होईल तितकी मदत करणें हा गुण लहान किड्यापासून मनुष्यापर्यंत उत्तरोत्तर अधिकाधिक व्यक्त होत चाललेला आढळून येतो, त्या अर्थी सजीव सृष्टीच्या वर्तनाचें हेंच मुख्य धोरण आहे, असें म्हटलें पाहिजे. सजीव सृष्टींत हें धोरण प्रथमतः संतति उत्पन्न करणें आणि तिचें

संगोपन करणें या गोष्टीत दिसून येतें. स्त्रीपुरुष हा भेद ज्यांच्यांत झालेला नाही, अशा अत्यंत सूक्ष्म किड्यांच्या सृष्टीत देखील एका किड्याचा देह वाढतां वाढतां तो फुटून त्याचे दोन किडे बनतात; किंवा संततीसाठीं म्हणजे परक्यासाठीं हा लहान किडा आपला देह विसर्जन करितो म्हटलें तरी चालेल. तसेंच सजीव सृष्टीत या किड्यांच्या वरच्या वरच्या पायरीचे स्त्रीपुरुषात्मक प्राणीहि याचप्रमाणें आपल्या संततीच्या संगोपनार्थ स्वार्थत्याग करण्यांत आनंद मानीत असतात; आणि हा गुण पुढें वाढत जाऊन अगदीं रानटी समाजांतहि मनुष्य आपल्या संततीलाच नव्हे, तर आपल्या ज्ञातिबंधवांनाहि मदत करण्यास सुखानें प्रवृत्त होत असतो. म्हणून सजीव सृष्टीचा शिरोमणि जो मनुष्य त्यानें परार्थातच स्वार्थाप्रमाणें सुख मानण्याचें सृष्टीचें हें चढें धोरण पुढें चालवून स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान सध्यां भासणारा विरोध कायमचा काढून टाकण्याचा प्रयत्न करावा, हेंच या जगांतील त्याचें इति-कर्तव्य होय. * युक्तिवाद वरोबर आहे. परोपकार हा सद्गुण मुक्या सृष्टीतहि पोरानें संगोपन करण्यांत नजरेस येत असल्यामुळें ज्ञानवान् मनुष्यानें त्याची परमावधि करावी हाच त्याचा पुरुषार्थ आहे, हें तत्त्व कांहीं नवें नाही. आधिभौतिक शास्त्राचें ज्ञान हल्लीं पृष्कळ वाढल्यामुळें या तत्त्वाची आधिभौतिक उपपत्ति आतां अधिक संगतवार मांडितां आली एवढेंच काय तें अधिक होय. आमच्या शास्त्रकारांची दृष्टि आध्यात्मिक आहे, तरीहि प्राचीन ग्रंथांतून—

अष्टादशपुराणानां सारं सारं समुद्धृतम् ।

परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम् ॥

“परोपकार हें पुण्य आणि परपीडा हें पाप, एवढेंच काय तें अठरा पुराणांचें सार होय” असें म्हटलें आहे; आणि भर्तृहरिहि “स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमान् एकः सतां अग्रणीः”—परार्थ हाच ज्याचा स्वार्थ झाला तोच सर्व सत्पुरुषांत श्रेष्ठ होय—असें सांगत आहे. परंतु लहान किड्यापासून मनुष्यापर्यंत सृष्टीची उत्तरोत्तर चढती पायरी लक्षांत आणिली म्हणजे दुसरा असाहि प्रश्न निघतो की, परोपकारबुद्धि या एकाच सद्गुणाचा मनुष्यांत उत्कर्ष झालेला आहे, किंवा त्यावरोबरच न्यायबुद्धि, दया, शहाणपण, दूरदृष्टि, तर्क, शौर्य, धृति, क्षमा, इंद्रियनिग्रह इत्यादि दुसऱ्या अनेक सात्त्विक सद्गुणांचीहि वाढ झालेली आहे? हा विचार मनांत आला म्हणजे, इतर सजीव प्राण्यांपेक्षां मनुष्यांत सर्वच सद्गुणांचा उत्कर्ष झाला आहे असें म्हणणें

*ही उपपत्ति स्पेन्सरच्या *Data of Ethics* या ग्रंथांत दिलेली आहे. आपल्या व मिलच्या मतामध्यें अंतर काय याचा खुलासा स्पेन्सरसाहेबांनीं मिलला पाठविलेल्या पत्रांत केला असून या पत्रांतील उतारे सदरहू ग्रंथांत दिलेले आहेत. pp. 57, 123. Also see Bain's *Mental and moral Science* pp. 721, 722 (Ed. 1875).

कारण काय, किंवा तें आलें कोटून, याची आधिभौतिकवादानें कांहींच उपपत्ति लागत नाहीं. कारण, बाह्य सृष्टीतील सुखदुःखांच्या अवलोकनानें कोणताही सामान्य सिद्धान्त केला तरी सर्व सुखदुःखें स्वभावतःच अनित्य असल्यामुळे त्यांच्या ढिसूळ पायावर रचिलेले नीतिसिद्धान्तहि तितकेच कच्चे म्ह० अनित्य बनतात; व त्यामुळे सुखदुःखांचा विचार न करितां, सत्याप्रीत्यर्थ प्राण गेला तरी बेहत्तर अशी जी सत्यधर्माची त्रिकालाबाधित नित्यता ती “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” या तत्त्वानें सिद्ध होत नाहीं. सामान्य व्यवहारांत सत्यासाठी प्राण देण्याची वेळ आल्यास मोठ-मोठे लोकहि असत्याचा आश्रय करितात, व शास्त्रकारहि अशा वेळी फार ओढून धरीत नाहींत असें जर आपण पहातो, तर सत्यादि धर्म नित्य मानण्याचें कारण नाहीं, अशा यावर कित्येकांची कोटी आहे. पण हा युक्तिवाद बरोबर नाहीं. कारण, सत्याकरितां प्राण देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाहीं किंवा सोयीस्कर पडत नाहीं असे पुरुष देखील या नीतिधर्माचें नित्यत्व स्वमुखानें कबूल करीत असतात. या साठी महाभारतात अर्थकामादि पुरुषार्थ सिद्ध करून देणाऱ्या सर्व व्यावहारिक धर्माचें विवेचन केल्यावर अखेरीस भारतसावित्रीत (आणि विदुरनीतीतहि) व्यासांनी—

न जातु कामाप्न भयाप्न लोभाद्धर्मं त्यजेज्जीवितस्यापि हेतोः ।

धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये जीवो नित्योः हेतुरस्य त्वनित्यः॥

“सुखदुःखे अनित्य, पण (नीति) धर्म नित्य आहेत; म्हणून सुखेच्छेनें, भयानें, लोभामुळे किंवा प्राण जावयाचा असला तरी देखील धर्म कधीहि सोडूं नये. जीव मूळांत नित्य असून त्याचा हेतु म्हणजे सुखदुःखादिविषय अनित्य होत”— म्हणून अनित्य सुखदुःखांचा विचार करीत न बसतां, नित्य जीवाची धर्माशींच नेहमी जोड घालून दिली पाहिजे, असा सर्वास उपदेश केला आहे (मभा. स्व. ५. ६; उ. ३९. १२, १३). व्यासांचा हा उपदेश कितपत योग्य आहे हें गहाण्यास सुखदुःखांज्जें खरें स्वरूप काय, व नित्य सुख कशाला म्हणतात, याचा विचार आतां केला पाहिजे.

प्रकरण ५ वें

मुखदुःखविवेक.

मुखमात्यंतिकं यत्तत् बुद्धिप्राप्त्यमर्तीन्द्रियम् । *

गीता ६. २१.

या जगांतील प्रत्येक मनुष्य सुख कसे मिळेल किंवा प्राप्त झालेल्या सुखाची वृद्धि कशी होईल, आणि दुःख कसे टळेल अथवा कमी होईल, यासाठी सदैव धडपड करीत असतो, हा सिद्धान्त आमच्या शास्त्रकारांस मान्य आहे. “इह खलु अमुष्मिंश्च लोके वस्तुप्रवृत्तयः सुखार्थमाभिधीयन्ते । न ह्यतः परं त्रिवर्गफलं विशिष्टरमास्ति ।”—या जगांत किंवा परत्र सर्व प्रवृत्ति सुखाकरिता आहे, धर्मार्थकामाचें यापलीकडे दुसरें काहीं फल नाही, असें शान्तिपर्वीत भृगु भरद्वाजास सांगत आहे (मभा. शां. १९०.९). परंतु आपलें खरें सुख कशांत आहे हें समजत नसल्यामुळें खोटें नाणें पदरांत बांधून तेंच खरें आहे या समजुतीनें, किंवा आज नाही तर उद्यां तरी सुख मिळेल या आशेवर, मनुष्य आयुष्याचे दिवस कंठीत असतां मृत्यूनें जरी त्याजवर अकस्मात् घाला घातला, तरी त्यानें दुसरा सावध न होतां पुनः तोच किता गिरवीत असतो; आणि अशा रीतीनें हें भवचक्र चालू असून खरें व नित्य सुख कोणतें याचा कोणीच विचार करीत नाही, असें या शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे. संसार केवळ दुःखमय आहे, किंवा सुखप्रधान अगर दुःखप्रधान आहे, याबद्दल पौरस्त्य व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानी पुरुषांमध्ये बराच मतभेद आहे. परंतु यांपैकी कोणताहि पक्ष बेतला तरी प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या दुःखाचें अत्यंत निवारण करून अत्यंत सुखप्राप्ति करून घेणें यांत त्याचें कल्याण आहे, याबद्दल कोणाचाहि मतभेद नाही. ‘सुख’ या शब्दाऐवजीं प्रायः ‘हित’, ‘श्रेय’ किंवा ‘कल्याण’ हे शब्द अधिक वापरण्यांत येत असतात; व त्यांमधील भेद काय हें पुढें सांगण्यांत येईल. तथापि ‘सुख’ शब्दांतच सर्व प्रकारच्या सुखांचा अगर कल्याणाचा समावेश होतो असें मानिल्यास सामान्यतः प्रत्येकाचा प्रयत्न सुखासाठीं असतो हें मत सर्वासच ग्राह्य आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाही. परंतु तेवढ्यामुळें “यदिष्टं तत्सुखं प्राहुः द्वेष्यं दुःखमिहेष्यते”—जे काहीं आपणांस इष्ट असतें तें सुख आणि आपण ज्याचा द्वेष करितों म्हणजे जें काहीं आपणांला नकोसे असतें तें दुःख,—असें सुखदुःखांचें जें लक्षण

* “जे केवळ बुद्धीनेंच ग्राह्य असून श्रित्तियातीत असतें तेंच आत्यंतिक सुख होय.”

महाभारतान्तर्गत पराशरगीतेंत केले आहे (मभा. शां. २९५. २७), तें शास्त्रदृष्ट्या पूर्ण निर्दोष होत नाही. कारण, या व्याख्येतील 'इष्ट' शब्दाचा अर्थ इष्ट वस्तु किंवा पदार्थ असाहि होऊं शकेल; आणि असा अर्थ धरिला तर इष्ट पदार्थासहि सुख म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होईल. उदाहरणार्थ, तहान लागली असतां आपणांस पाणी जरी इष्ट आहे, तरी पाणी या बाह्य पदार्थास 'सुख' हें नांव देतां येत नाही. तसें होईल तर नदीच्या पाण्यांत बुडणारा मनुष्य सुखांत बुडाला असें म्हणावें लागेल. पाणी पिण्यानें जी इंद्रियतृप्ति होत्ये तें सुख होय. ही इंद्रियतृप्ति किंवा सुख मनुष्याला हवेंचें वाटतें हें खरें; पण त्यामुळे जें जें हवेंसें वाटतें तें तें सर्व सुखच असलें पाहिजे, असा व्यापक सिद्धान्त करितां येत नाही. म्हणून नेय्यायिकांनीं "अनुकूलवेदनीयं सुखं"—जी वेदना आपल्याला अनुकूल असत्ये तें सुख, आणि "प्रतिकूलवेदनीयं दुःखं"—जी वेदना आपल्याला प्रतिकूल तें दुःख, अशा व्याख्या देऊन सुख व दुःख या एक प्रकारच्या वेदना ठरविल्या आहेत. या वेदना मूळच्या म्हणजे जन्मतःच सिद्ध आणि केवळ अनुभवगम्य असल्यामुळे नेय्यायिकांच्या या व्याख्येपेक्षां सुखदुःखांचें जास्त चांगलें लक्षण सांगतां येणें शक्य नाही. ही वेदनारूप सुखदुःखे केवळ मनुष्याच्या व्यापारांनींच उद्भवतात असें नाही; तर कधी कधी कांहीं देवतांच्या कोपामुळेहि दुर्धर रोग उद्भवून त्यांचें दुःख मनुष्यास भोगावें लागतें. म्हणून वेदान्तग्रंथांतून सामान्यतः या सुखदुःखांचे आधिदैविक, आधिभौतिक व आध्यात्मिक असे तीन भेद करित असतात. पैकीं देवतांच्या प्रसादानें किंवा कोपानें जीं सुखदुःखे अनुभवावीं लागतात त्यांस 'आधिदैविक' ही संज्ञा अमून, बाह्य सृष्टीतील पृथिव्यादि पंचमहाभूतात्मक पदार्थांचा मनुष्याच्या इंद्रियांशीं संयोग होऊन शीतोष्णादिकांमुळे जीं सुखदुःखे होतात त्यांस 'आधिभौतिक' हें नांव देतात; आणि अशा प्रकारच्या बाह्य संयोगावांचून उद्भवणाऱ्या इतर सर्व सुखदुःखांस 'आध्यात्मिक' असें म्हणतात. सुखदुःखांचें हें वर्गीकरण स्वीकारिलें म्हणजे शरीरांतल्याच वातपित्तादि दोषांचें प्रमाण बिघडून उद्भवणारीं ज्वरादि दुःखे, आणि तेंच प्रमाण बरोबर असतां अनुभवास येणारे शरीरप्रकृतीचें स्वास्थ्य, यांची गणना आध्यात्मिक सुखदुःखांत करावी लागत्ये. कारण, हीं सुखदुःख जरी पंचभूतात्मक स्थूल शरीरांतील म्हणजे शारीर असलीं तरी शरीराबाहेरील पदार्थांच्या संयोगामुळे तीं उद्भवलीं आहेत असें नेहमीं म्हणतां येत नाही; व त्यामुळे आध्यात्मिक सुखदुःखांतहि शारीर व मानसिक असा वेदान्तदृष्ट्या पुनः भेद करावा लागतो. पण सुखदुःखांचे शारीर व मानसिक असे जर याप्रमाणें भेद केले तर आधिदैविक सुखदुःखे निराळीं मानण्याची जरूर रहात नाही. कारण, देवतांच्या प्रसादानें किंवा कोपानें होणारीं सुखदुःखेहि मनुष्यास अखेर आपल्या शरीरानें किंवा मनानेंच भोगावीं

लागत असतात हें उघड आहे. म्हणून वेदान्तग्रंथांतील परिभाषेप्रमाणे सुखदुःखांचें त्रिविध वर्गीकरण न करितां त्यांचे बाह्य किंवा शारीर, आणि आभ्यंतर किंवा मानसिक, असे दोनच वर्ग कल्पून पहिल्या म्हणजे सर्व प्रकारच्या शारीर सुखदुःखांस 'आधिभौतिक' आणि सर्व मानसिक सुखदुःखांस 'आध्यात्मिक' हीं नांवें आहीं या ग्रंथांत योजिलीं आहेत. वेदान्तग्रंथांतल्या परिभाषेप्रमाणे 'आधिदैविक' म्हणून निराळा तिसरा वर्ग केलेला नाही. कारण, आमच्या मते सुखदुःखांचें शास्त्रीय विवेचन करण्यास हें द्विविध वर्गीकरणच अधिक सोयीचें आहे, सुखदुःखांचें पुढील विवेचन वाचितांना वेदान्तग्रंथांतल्या आणि आमच्या परिभाषेतील हा भेद नेहमीं लक्षांत ठेविला पाहिजे.

सुखदुःखे द्विविध माना किंवा त्रिविध माना, त्यांपैकीं दुःख कोणासच नको असतें; म्हणून, सर्व प्रकारच्या दुःखांची अत्यंत निवृत्ति करणे आणि आत्यंतिक व नित्य सुखाची प्राप्ति करून घेणे हाच मनुष्याचा परम पुरुषार्थ होय, असें वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांतून म्हटलें आहे (सां. का. १; गी. ६. २१. २२). आत्यंतिक सुख हेंच या प्रमाणे परम साध्य ठरल्यावर अत्यंत, सत्य व नित्य सुख कशाला म्हणावें, त्याची प्राप्ति होणे शक्य आहे कीं नाही, शक्य असल्यास कशी व केव्हां, इत्यादि गोष्टींचा विचार साहजिकरीत्याच प्राप्त होतो; आणि हा विचार करावयास लागलें म्हणजे प्रथमच असा प्रश्न उद्भवतो कीं, नैय्यायिकांच्या लक्षणाप्रमाणें सुख व दुःख या दोन निरनिराळ्या स्वतंत्र वेदना, अनुभव किंवा वस्तु आहेत, अथवा "उजेड नाही तो अंधेर" या न्यायानें या दोन वेदनांपैकीं एकीच्या अभावास दुसरी संज्ञा आहे ! "तान्हेने आपल्या तोंडाला कोरड पडली म्हणजे तें दुःख निवारण करण्यासाठी आपण गोड पाणी पितों, भुकेनें पीडिलें म्हणजे सुप्रास अन्न खाऊन ती व्यथा घालवितों, आणि कामवासना प्रदीप्त होऊन दुःसह झाली म्हणजे वीसंगानें ती तृप्त करितों," असें सांगून भर्तृहरि अखेरीस असें म्हणतो कीं,—

प्रतीकारो व्याधेः सुखमिति विपर्यस्यत जनः।

"कोणतीहि व्याधि अगर दुःख झाल्यावर त्याचें जें निवारण त्यालाच लोक भ्रमानें 'सुख' असें म्हणत असतात !" दुःख निवारणापलीकडे 'सुख' म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ नाही. मनुष्य स्वार्थासाठीं जे व्यवहार करितो त्यांसच हा न्याय लागू पडतो असें नाही. दुसऱ्यावर उपकार करितेवेळींहि त्याचें दुःख पाहून आपल्या मनांतील जागृत झालेली कारुण्यवृत्ति आपणांस दुःसह होऊं लागत्ये व तिच्या दुःसहत्वाची ही व्यथा घालविण्यासाठीं आपण परोपकार करतो, असें आनन्दगिरिचें मत मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. हा पक्ष स्वीकारिला म्हणजे महाभारतांत एके ठिकाणीं—

तृष्णार्तिप्रभवं दुःखं दुःखर्तिप्रभवं सुखम् ।

“क्रोणती तरी तृष्णा आधी उत्पन्न होऊन तिच्या पीडेपासून दुःख आणि त्या दुःखाच्या पीडेपासून पुढे सुख उद्भवते”—असे जे मुखदुःखांचे वर्णन आहे, तेच यथार्थ होय असे म्हणावे लागेल (शां. २५. २२; १७४. १९.) सारांश, मनुष्याचे मनांत प्रथमतः एखादी आशा, वासना अगर तृष्णा उत्पन्न होऊन तीपासून दुःख होऊ लागल्यावर मग सदर दुःखाचे जे निवारण होतें तें सुख होय, सुख म्हणून निराळी स्वतंत्र वस्तु नाही, असे या पंथाचे म्हणणे आहे. किंबहुना मनुष्याच्या संसारांतील सर्व प्रवृत्ति वासनात्मक किंवा तृष्णात्मकच असून सर्व सांसारिक कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज तृष्णेचा पुरा बीमोड होत नाही, व तृष्णेचा पुरा बीमोड झाल्या-खेरीज खऱ्या व नित्य सुखाची प्राप्ति होणेहि शक्य नाही, असे यापुढे दुसरेहि अनुमान या पंथांतील लोकांनी काढिलेले आहे. बृहदारण्यकांत विकल्पाने (बृ. ४. ४. २२; वेसू. ३. ४. १५) आणि जाबाल-संन्यासादि उपनिषदांतून मुख्यत्वाने हाच मार्ग प्रतिपाद्य असून, अष्टावक्रगीतेंत (९. ८; १०. ३-८) व अवधूतगीतेंत (३. ४६) याचाच अनुवाद केलेला आहे. ज्याला आत्यन्तिक सुख किंवा मोक्ष प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे त्याने होईल तितक्या लवकर संसार सोडून संन्यास घेतला पाहिजे हा या पंथाचा अखेरचा सिद्धान्त होय; आणि स्मृतिग्रंथांत वर्णिलेला व श्रीशंकराचार्यांनी फलियुगांत स्थापिलेला श्रौत-स्मार्त-कर्म-संन्यासमार्ग याच तत्त्वावर निघालेला आहे. उघडच आहे की, सुख म्हणून जर कांहीं वास्तविक पदार्थ नाही, जें काय आहे तें दुःख आणि तेहि तृष्णामूलक, तर हे तृष्णादि विकारच प्रथमतः समूळ खणून काढिले म्हणजे स्वार्थाची किंवा परार्थाची सर्व कटकट नाहीशी होऊन मनाची मूळ साम्यावस्था किंवा शान्ति एवढीच काय ती शिळक राहिली पाहिजे; आणि याच अभिप्रायाने महाभारतान्तर्गत शांतिपर्वातील पिंगलगीतेंत व त्याच-प्रमाणे मंकिगीतेंतहि—

यच्च कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत् सुखम् ।

तृष्णाक्षयसुखस्यैते नार्हतः षोडशीं कलाम् ॥

“इहलोकी काम म्हणजे वासना यांच्या तृप्तीने होणारे जें सुख, आणि स्वर्गामधले जें मोठे सुख, त्या दोन्ही सुखांची योग्यता तृष्णाक्षयापासून होणाऱ्या सुखाच्या सोळाव्या कलेइतकी म्हणजे हिशाइतकीहि नाही,” असे म्हटले आहे (शां. १७४. ४८. १७७. ४९). वैदिक संन्यासमार्गाचेच पुढे जैन व बौध्ध धर्मांत अनुकरण केलेले आहे. म्हणून या दोन्ही धर्मांच्या ग्रंथांतून तृष्णेच्या दुष्परिणामांचे व त्याज्यतेचे बरक्याप्रमाणे—किंबहुना कांकणभर जास्त सरस—वर्णन केलेले असतें (उदाहरणार्थ धम्मपदांतील तृष्णावर्ग पद्या). तिबेट देशांतील बौद्धधर्मग्रंथांत तर महाभारतांताला

वर दिलेला श्लोकच गौतमबुद्धाला बुद्धत्व प्राप्त झाल्यावर त्याच्या मुखांतून निघाला असे म्हटले आहे*.

तृष्णेचे वर सांगितलेले दुष्परिणाम भगवद्गीतेस मान्य नाहीत असे नाही तथापि ते टाळण्यास कर्माचा सर्वस्वी त्याग करणे उचित नाही, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्यामुळे सुखदुःखाच्या वरील उपपत्तीचा येथे थोडा सूक्ष्म विचार केला पाहिजे. सर्व सुख तृष्णादि दुःखांच्या निवारणापासूनच उत्पन्न होतं, हे संन्यास मार्गीयांचे म्हणणेच आधी सर्वस्वी खरे मानितां येत नाही. एकदां अनुभाविलेलं (पाहिलेली, ऐकिलेली वगैरे) वस्तु पुनः हवीशी वाटणे याला काम, वासना किंवा इच्छा असे म्हणतात; व इच्छित वस्तु लवकर न मिळाल्यामुळे दुःख होऊन हे इच्छा तीव्र होत चालली, किंवा मिळालेले सुख पुरे न होतां अधिकाधिक हवें वाटूं लागलें, म्हणजे त्याच इच्छेस तृष्णा हे नांव प्राप्त होतें. परंतु नुसत्या इच्छेला अशा रीतीने तृष्णेचे स्वरूप प्राप्त होण्यापूर्वीच जर ती इच्छा पूर्ण झाली तर तीपासून होणारें सुख तृष्णादुःखाच्या क्षयापासून झालें असे म्हणतां यावयाचें नाही. उदाहरणार्थ, रोजचे वेळच्या वेळीं मिळणारें जेवण घेतलें तर दररोज जेवण्यापूर्वी दुःखच होत असतें असा आपला अनुभव नाही. वेळेवर जेवावयास न मिळालें तर जीव भुकेने ध्याकुळ होईल, एरवीं नाही. बरें; तृष्णा व इच्छा असा भेद न करितां दोन्ही समानार्थक आहेत असे मानिलें, तरीहि सर्व सुख तृष्णामूलकच आहे हा सिद्धान्त खरा ठरत नाही. उदाहरणार्थ, एका लहान मुलाच्या तोंडांतून अकस्मात् खडी-साखरेचा एक खडा घातला, तर त्यापासून त्याला होणारें सुख पूर्वतृष्णेच्या क्षया-मुळे झालें असे म्हणतां येत नाही. तसेंच वाटेनें चालत असतां मध्येंच एखादी रमणीय बाग लागून कोकिळेचा मुंजुळ शब्द कांणी पडला, किंवा वाटेत एखादे देवालय लागून त्यांतील देवाची सुंदर मूर्ति दृष्टीस पडली. तर त्यामुळे होणारें सुख, प्रथम सदर वस्तु प्राप्त करून घेण्याची इच्छा उत्पन्न झालेली नसतां हि, आपल्या अनुभवास येत असते. ही उदाहरणे लक्षांत आणिलीं म्हणजे संन्यासमार्गातील सुखाची वरील व्याख्या सोडून देऊन इंद्रियांच्या ठायीं बऱ्यावाईट पदार्थांचा उपभोग घेण्याची स्वाभाविक शक्ति असून त्याप्रमाणें इंद्रिये आपआपले व्यापार करीत असतां त्यांस एखादे वेळेस अनुकूल व एखादे वेळेस प्रतिकूल विषय प्राप्त झाल्यानें, मूळची तृष्णा अगर इच्छा नसतां हि, आपल्याला सुखदुःख होत असतें असे म्हणावें लागतें.

* Rockhill's *Life Buddha*, p 33. 'उदान' नांवाच्या पाली ग्रंथांत (२.२) हा श्लोक आलेला आहे. पण तो बुद्धत्व प्राप्त होण्याच्या वेळीं बुद्धाच्या मुखांतून निघाला असें वर्णन नाही. यावरून हे श्लोक मूळचे बुद्धाच्या मुखांतले नसावेत असे स्पष्ट दिसून येतें.

हाच अभिप्राय मनांत आणून 'मात्रास्पर्शांनी' शीतोष्णादिकांचा अनुभव घडून सुखदुःख होतें असें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. २. १४). सृष्टीतील बाह्य पदार्थांस 'मात्रा' ही संज्ञा आहे. या बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशी स्पर्श म्हणजे संयोग झाला असतां सुख किंवा दुःख या वेदना उत्पन्न होतात, असा याचा अर्थ आहे; व तोच कर्मयोगशास्त्राचाहि सिद्धान्त आहे. कानाला कर्कश आवाज अप्रिय कां, आणि जिह्वेला मधुर रस प्रिय कां, किंवा नेत्रांना पौर्णिमेचें चांदणें आनंददायक कां वाटतें, याचें कारण कोणीहि सांगू शकत नाही. जिह्वेला मधुर रस मिळाला म्हणजे ती संतुष्ट होत्ये, एवढेंच आपण जाणतो. आधिभौतिक सुखाचें स्वरूप याप्रमाणें केवळ इंद्रियाधीन असल्यामुळें कित्येकदां इंद्रियांचा अशा प्रकारचा नुस्ता व्यापार चालू ठेविण्यांतच सुख वाटत असतें; मग त्याचा परिणाम पुढें कांहीहि होवो. उदाहरणार्थ, एखादा विचार मनांत आला म्हणजे तोंडावाटें कधीं कधीं जेशब्द सहज बाहेर पडतात, ते कांहीं कोणास आपल्या विचारांची माहिती देण्यासाठीं नसतात. उल्ट कित्येकदां आपल्या स्वाभाविक व्यापारांनीं मनांतील गुप्त बेत किंवा मसलत बाहेर फुटून नुकसानहि होण्याचा संभव असतो. लहान मुलें प्रथम चालावयास शिकलीं म्हणजे दिवसभर जीं उगीच इकडेतिकडे हिंडतात त्याचें कारण चालण्याच्या क्रियेंतच त्यांना त्या वेळीं मौज वाटत्ये हें होय. म्हणून यच्चावत् सर्व सुख दुःखाभावरूपच आहे असें न म्हणतां "इंद्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ" (गी. ३. ३४)—इंद्रिये व त्यांचे शब्दस्पर्श इत्यादि विषय यांच्यामधील आवड व द्वेष हीं दोन्हीहि 'व्यवस्थित' म्हणजे मूळचींच स्वतंत्रसिद्ध आहेत—असें सांगून, हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाचे कसे होतील किंवा करून घेतां येतील एवढेंच काय तें आपणांस पहाणें आहे, व त्यासाठीं इंद्रियांच्या व मनाच्या वृत्ति मारण्याच्या भरीस न पडतां, सदर वृत्ति आपल्या फायद्याच्या होण्यास इंद्रिये व मन आपल्या ताब्यांत ठेवा, स्वैर होऊं देऊं नका, असा भगवंतांचा उपदेश आहे. हा उपदेश, आणि तृष्णा किंवा तृष्णेबरोबरच इतर सर्व मनोवृत्ति समूळ नाहींशा करा म्हणणें, यांत जमीन अस्मानाचें अंतर आहे. जगांतील सर्व कर्तृत्व किंवा पराक्रम अजीबात नाहींशा करावा असें गीतेचें तात्पर्य नसून, उल्ट अठराव्या अध्यायांत (१८. २६) कर्त्याचे अंगीं समष्टाद्विबरोबरच धृति व उत्साह हे गुण पाहिजेत, असें गांताशास्त्र सांगत आहे, परंतु याबद्दल अधिक विवेचन पुढें करूं. सध्यां सुख व दुःख या दोन भिन्न वृत्ती आहेत किंवा त्यापैकी एक दुसरीचा अभाव आहे एवढेंच आपणांस पाहणें आहे; व या बाबतींत भगवद्गीतेचा अभिप्राय काय आहे हें वरील विवेचनावरून वाचकांचे ध्यानांत येईल. 'क्षेत्र' म्हणजे काय हें सांगतांना 'सुख' आणि 'दुःख' यांची पृथक् पृथक् गणना केली आहे (गी. १३. ६) इतकेंच नव्हे,

तर सुख हे सत्त्वाचे आणि तृष्णा हे रजाचे लक्षण म्हटले असून (गी. १४.६,७), सत्त्व आणि रज हे गुण पृथक् धरिले आहेत. यावरूनहि सुख आणि दुःख या दोन एकमेकांच्या प्रतियोगी पण निरानिराळ्या दोन वृत्ति भगवद्गीतेत मानिल्या आहेत असे स्पष्ट होतं. अठराव्या अध्यायांत “कोणतेहि कृत्य दुःखकारक आहे म्हणून तें सोडिल्यानं त्यागफल मिळत नाही, हा त्याग राजस होय” (गी. १८.८), असा जो राजस त्यागाचा कमीपणा दाखविला आहे तोहि, सर्वं मुख तृष्णाक्षयमूलकच आहे, या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहे.

सर्वं मुख तृष्णाक्षयरूप किंवा दुःखाभावरूप नसून सुख आणि दुःख या दोन स्वतंत्र वस्तु आहेत असे जरी मानिले, तरी या दोन्ही वेदना परस्परविरुद्ध किंवा प्रतियोगी असल्यामुळे ज्याला दुःखाचा यत्किंचितहि अनुभव नाही त्याला सुखाची गोडी कळणे शक्य आहे की नाही, असा या पुढला दुसरा प्रश्न आहे. कित्येकांचे असे म्हणणे आहे की, दुःखानुभव प्रथम आलेला असल्याखेरीज सुखाची गोडी कळणेच अशक्य होय. उलट पक्षी स्वर्गातील देवांच्या नित्यसुखाचा दाखला देऊन दुसरे पंडित असे प्रतिपादन करितात की, सुखाची गोडी कळण्यास दुःखाचा पूर्वा-नुभव असण्याची जरूर नाही. कोणताहि खारट पदार्थ पूर्वी चाखिल्याखेरीज मध, गुळ, साखर, आंबा, केळे इत्यादि पदार्थांची निरनिराळी गोडी ज्याप्रमाणे अनुभविता येत्ये, तद्वत् सुखाचेहि अनेक प्रकार असल्यामुळे पूर्वीच्या दुःखानुभवाखेरीज काप-साच्या गादीवरून परांच्या गादीवर, किंवा मेण्यांतून पालखीत, याप्रमाणे सुखाचेच पर्याय करून वाट न येतां सुखाचा सदैव अनुभव घेणे अशक्य नाही. परंतु या जगांतील व्यवहार पाहिला तर हा वादच निरर्थक आहे, असे दिसून येईल. पुरा-णांतून देवांसहि संकटे प्राप्त झाल्याची पुष्कळ उदाहरणे असल्यामुळे व स्वर्गसुखहि पुण्यांश सरल्यावर कालान्तराने नाहीसे होत असल्याने स्वर्गाच्या सुखाचा दृष्टांत समर्पक नाही; आणि समर्पक असला तरी स्वर्गातला दाखला आमच्या काय उप-योगी ! “नित्यमेव सुखं स्वर्गं” हे जरी खरे मानिले, तरी यापुढेच “सुखं दुःख-मिहोभयम्” (मभा. शां. ११०.१४)—या जगांत सुख व दुःख दोन्ही मिश्रित अस-तात—असे म्हटले आहे; आणि त्याला अनुसरूनच समर्थानीहि “जगीं सर्वं सुखी असा कोण आहे। विचारी मना तूचि शोधून पाहे।” असा आपला अनुभव सांगितला आहे, शिवाय—

सुखं सुखेनेह न जातु लभ्यं दुःखेन साध्वी कथते सुखानि।

“सुखाने सुख कधी मिळत नाही; साध्वीला सुख प्राप्त होण्यास दुःख किंवा कष्ट सोसावे लागतात” (मभा. वन २३३.४), असा जो द्रौपदीने सत्यभामेस उपदेश केला आहे तोहि या लोकींच्या अनुभवाप्रमाणे सत्य आहे असे म्हणावे लागते. कारण,

जांभूळ ओठावर पडलें तरी तें तोंडांत घालावें लागतें आणि तोंडांत पडलें तरी तें चावण्याचे कष्ट करावे लागनात. निदान एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे की, दुःखानंतर प्राप्त होणाऱ्या सुखाची गोडी आणि नेहमीं विषयोपभोगांत गढलेल्या पुरुषाच्या सुखांतील गोडी, यांमध्ये पुष्कळ अंतर असतें. कारण, नित्य सुखोपभोगानें सुखाचा अनुभव घेणाऱ्या इंद्रियशक्तीची तीव्रताहि मंदावते—

प्रायेण श्रीमतां लोके भोक्तं शक्तिर्न विद्यते ।

काष्ठान्यपि हि जीर्यन्ते दरिद्राणां च सर्वशः ॥

“श्रीमंतांना सुग्रास अन्नाचें सेवन करण्याचीहि प्रायः शक्ति नसत्ये आणि गरीबाला लांकडें देखील संबंध पचनीं पडतात” (मभा. शां. २८, २९), ही गोष्ट प्रासिद्ध आहे. म्हणून इहलोकीचाच विचार कर्तव्य असतां दुःखाखेरीज सुख नेहमीं अनुभवितां येईल की नाही, या प्रश्नाचा जास्त खल करीत बसण्यांत कांहीं हांशील नाही. “सुखस्यानन्तरं दुःखं दुःखस्यानन्तरं सुखम्” (वन. २६०. ४९. शां. २५. २३)—सुखापाठीमार्गे दुःख आणि दुःखापाठीमार्गे सुख लागलेलेंच आहे; किंवा कालिदासानें मेघदूतांत (मे. ११४) वर्णन केल्याप्रमाणे—

कस्यैकांतं सुखमुपनतं दुःखमेकांततो वा ।

नीचैर्गच्छत्यपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण ॥

“कोणालाहि नेहमीच सुख किंवा नेहमीच दुःख अशी स्थिति येत नसून सुख-दुःखाची दशा चाकाच्या धावेप्रमाणे एकसारखी खालीं वर होत असत्ये,” हा कर्म सदैव चालू आहे. मग हें दुःख आमच्या सुखाची गोडी वाढविण्याकरितां निर्माण झालेलें असो, किंवा प्रकृतीच्या संसारांत त्याचा दुसरा कांहीं उपयोग असो. वीट न गेतां विषयसुखोपभोगच नित्य एकसारखा मिळणें अगदी असंभवनीय नसेल; पण दुःख अजीबात नाहीसें होऊन केवळ सुखच सदैव अनुभविणें निदान या कर्म-भूमांत तरी शक्य नाही.

जगांतोळ व्यवहार केवळ सुखमय नसून नेहमीच जर सुखदुःखात्मक आहे, तर संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक हा तिसरा प्रश्न पुढें क्रमानेंच निष्पन्न होतो. आधिभौतिक सुख हेंच परम साध्य मानणाऱ्या पाश्चात्य पंडितांपैकीं पुष्कळांचें असें म्हणणें आहे की, संसारांत सुखापेक्षां दुःखच जर अधिक असतें तर संसारांत राहण्याच्या भानगडींत न पडतां, सर्वांनीं नाहीं तरी त्यांपैकीं बऱ्याच जणांनीं आत्म-हत्या केली असती. परंतु आयुष्याला ज्या अर्थी मनुष्य कंटाळलेला दिसत नाही त्या अर्थी संसारांत त्याला दुःखापेक्षां सुखच अधिक उपभोगावयास मिळत असलें पाहिजे; आणि म्हणून सुख हेंच सर्वांचें परम साध्य कल्पून धर्माधर्माचा निर्णयहि याच मापानें केला पाहिजे, परंतु आत्महत्येचा संसारसुखाशी जोडलेला हा संबंध

वस्तुतः पहाता खरा नाही. क्वचित् प्रसंगा एखादा मनुष्य संसाराला कंटाळून जीव देतो, नाही असे नाही; पण लोक त्याची गणना अपवादांत म्हणजे वेव्हात करितात. यावरून जीव देणे किंवा न देणे याचा संसारसुखाशी संबंध न ठेवतां सामान्य लोक ही एक स्वतंत्र गोष्ट समजतात असे दिसून येते; आणि सुधारलेल्या माणसास अत्यंत कष्टमय वाटणाऱ्या रानटी मनुष्याच्या संसाराचा विचार केला तरीहि हेंच अनुमान निष्पन्न होतें. प्रसिद्ध सृष्टिशास्त्रज्ञ चार्ल्स डार्विन हा आपल्या प्रवास-ग्रंथांत दक्षिण अमेरिकेच्या अत्यंत दक्षिणेकडील प्रांतांत त्यास आढळून आलेल्या रानटी लोकांचें वर्णन करितांना असे लिहितो कीं, हे रानटी लोक—पुरुष आणि स्त्रिया—आपल्या अत्यंत थंड देशांत बाराहि महिने वस्त्राखेरीज हिंडतात, आणि जवळ अन्नाचा साठा करीत नसल्यामुळे कित्येक दिवस त्यांस अन्नावांचूनहि कंठावे लागतात; तथापि त्यांची प्रजा वाढतच आहे!* पण असली रानटी मनुष्येहि जीव देत नाहीत, यावरून त्यांचा संसार सुखमय आहे असे कोणीच अनुमान करीत नाही. ते आत्महत्या करीत नाहीत हें खरें; पण त्याचें कारण काय याचा जर सूक्ष्म विचार केला तर असे दिसून येईल कीं, “मी पशु नसून मनुष्य आहे,” यांतच प्रत्येक इसम अत्यंत आनंद मानीत असतो; आणि इतर सर्व सुखापेक्षां मनुष्य होणे या सुखाचें मान इतकें मोठें समजतो कीं, संसार कितीहि कष्टमय असला तरी तिकडे न पाहतां मनुष्यत्वाचा हा श्रेष्ठ आनंद गमाविण्यास तो कर्नाहि तयार नसतो. मनुष्यच काय पण पशुपक्षीहि आत्महत्या करीत नाहीत. म्हणून त्यांचाहि संसार सुखमय झाला काय! अर्थात् मनुष्य किंवा पशुपक्षी जीव देत नाहीत एवढ्यावरून त्यांचा संसार सुखमय आहे असे भ्रामक अनुमान न काढितां, संसार कसाहि असो, त्याची अपेक्षा न ठेवितां केवळ अचेतनाचें सचेतन बनण्यांतच अनुपम आनंद आहे, आणि त्यांतहि मनुष्यत्वाचा आनंद सर्वांत श्रेष्ठ आहे. एवढेंच काय तें खरें अनुमान त्यापासून निघतें, असे आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे.—

भूतानां प्राणिनः श्रेष्ठाः प्राणिनां बुद्धिर्जाविनः ।

बुद्धिमतसु नराः श्रेष्ठा नरेषु ब्राह्मणाः स्मृताः ॥

ब्राह्मणेषु च विद्वांसः विद्वत्सु कृतबुद्धयः ।

कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादनः ॥

“अचेतनापेक्षां सचेतन, सचेतनांत बुद्धि असलेले, बुद्धिमानांत मनुष्य, मनुष्यांत ब्राह्मण, ब्राह्मणांत विद्वान्, विद्वानांत कृतबुद्धि (सुसंस्कृत बुद्धीचे), कृतबुद्धी-मध्ये कर्ते, आणि कर्त्यांतहि ब्रह्मवादी,” अशा ज्या चढत्या पायऱ्या शास्त्रांत वर्णिल्या आहेत त्या याच धोरणावर लाविलेल्या आहेत (मनु. १.९६, ९७; मभा.

* Darwin's *Naturalist's Voyage round the world*, Chap.X.

उद्यो. ५.१ व २); आणि याच न्यायाने चौऱ्यांशी लक्ष योनींत नरदेह श्रेष्ठ, नरांत मुमुक्षु व मुमुक्षंत सिद्ध असे प्राकृत ग्रंथांतूनहि म्हटलेले आहे. “सबसे जीव प्यारा” अशी जी म्हण आहे त्यांतील तात्पर्यहि हेच असून, याच कारणास्तव संसार दुःखमय असला तरी कोणी आत्महत्या केल्यास त्यास लोक वेडा व धर्मशास्त्रे पापी समजतात (मभा. कर्ण. ७०.२८); आणि आत्महत्या करण्याचा प्रयत्न करणे हा कायद्यांत गुन्हा धरिला जातो. मनुष्य आत्महत्या करीत नाही यावरून संसाराच्या सुखमयत्वाचे अनुमान काढणे रास्त नाही असे याप्रमाणे सिद्ध झाल्यावर संसार सुखमय का दुःखमय या प्रश्नाचा निर्णय करण्यास पूर्वकर्माप्रमाणे एकदां पदरांत पडलेले नरदेहप्राप्तीचे नैसर्गिक भाग्य बाजूला ठेवून तदुत्तरकालीन म्हणजे केवळ संसारांतल्या गोष्टींचाच आपणांस विचार केला पाहिजे. मनुष्य जीव देत नाही किंवा जिवंत राहतो, हे संसाराच्या प्रवृत्तीचे कारण आहे; आधिभौतिक पंडित म्हणतात त्याप्रमाणे संसारांतील सुखाधिक्याचा पुरावा नव्हे. किंवा हाच अर्थ दुसऱ्या शब्दांनी व्यक्त करणे झाल्यास असे म्हटले पाहिजे की, जीव न देण्याची बुद्धि नैसर्गिक आहे, संसारांतील सुखदुःखांच्या तारतम्याने उत्पन्न झालेली नव्हे; व म्हणूनच संसार सुखमय आहे ही गोष्ट त्यावरून सिद्ध होऊं शकत नाही.

केवळ मनुष्यजन्माचे महद्भाग्य आणि त्यापुढला मनुष्याचा संसार यांची आमक मिसळ न करितां, मनुष्यपण व मनुष्याचा संसार म्हणजे नित्य व्यवहार, ही दोन्ही निरनिराळी केल्यावर श्रेष्ठ नरदेहधारी प्राण्याला संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक या प्रश्नाचा निकाल लावण्यास प्रत्येक मनुष्याच्या ‘प्रस्तुतच्या’ वासनांपैकी किती वासना सफल आणि किती निष्फल होतात, हे पाहण्याखेरीज दुसरे साधन रहात नाही. ‘प्रस्तुतच्या’ असे म्हणण्याचे कारण असे की, ज्या गोष्टी सुधारलेल्या स्थितीत सर्वांनाच प्राप्त झालेल्या असतात त्या नित्य व्यवहारांतल्या होऊन त्यांतील सुख आपण विसरून जातो; आणि ज्या वस्तूंची गरज नवी उत्पन्न होत्ये त्यांपैकी कोणत्या प्राप्त होतात ते पाहून तेवढ्यावरूनच संसारांतील सुखदुःखाचा निर्णय करीत असतो. वर्तमानकाली आपणांस किती सुखसाधने उपलब्ध आहेत आणि शंभर वर्षांपूर्वी यांपैकी किती सुखसाधने प्राप्त झालेली होती यांची तुलना करणे, आणि आजच्या मितीस मी सुखी आहे की नाही याचा विचार करणे, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. उदाहरणार्थ, शंभर वर्षांपूर्वीच्या बैलगाडीच्या प्रवासापेक्षां सध्यांच्या आगगाडीचा प्रवास पुष्कळ सुखकारक आहे, हे कोणीहि कबूल करील. पण आगगाडीच्या सुखाचे हे सुखत्व आतां आपण विसरलो असून, एखाद्या दिवशी गाडीला उशीर होऊन टपालांतील पत्र मिळण्यास जरा विलंब लागला म्हणजे त्याचे आपणांस वाईट वाटते. म्हणून उपलब्ध झालेली सुखसाधने

जमेस न धरितां मनुष्याच्या प्रस्तुतच्या सुखदुःखांचा विचार त्याच्या प्रस्तुतच्या गरजांवरूनच करित असतात; आणि या गरजा कोणत्या हें पाहूं लागले म्हणजे त्यांना कधींच अंत नाही असे आढळून येते. आज एक इच्छा सफल झाली तर उद्यां त्या जागी नवी इच्छा उत्पन्न होऊन ही नवी इच्छा सफल करून घ्यावी असे वाटूं लागते; आणि मनुष्याच्या इच्छेची ही धांव नेहमीच एक पाऊल पुढे असल्यामुळे त्याच्या कपाळचे दुःख सुटत नाही. सर्व सुख तृष्णाक्षयरूपच आहे, आणि कितीहि सुख मिळाले तरी मनुष्य पुनः असंतुष्टच असतो, या दोन गोष्टीतला भेद या ठिकाणी नोट लक्षांत आणिला पाहिजे. प्रत्येक सुख दुःखाभावरूप नसून सुख आणि दुःख या इंद्रियांच्या दोन स्वतंत्र वेदना ओढत हें म्हणण निराळे आणि कोणत्याहि एकाकाळी प्राप्त झालेली सुखे जमेस न धरितां आणखी सुखे पाहिजेत म्हणून असंतुष्ट रहाणे निराळे. पहिला वाद सुखाच्या वस्तुस्वरूपाचा आहे; आणि प्राप्त झालेल्या सुखाने पूर्ण तृप्ति होत्ये की नाही हा दुसरा प्रश्न आहे. विषयवासना सतत एकसारखी वाढत जात असल्यामुळे दररोज नवी नवी सुखेन मिळाली तरी पूर्वीचीच सुखे पुनःपुनः भोगावी असे वाटून मनाची हांव कांही आंवरत नाही. विहटे-लियस नांवाच्या एका रोमन बादशहाची अशी गोष्ट सांगतात की, जिथेच सुख पुनःपुनः मिळाले म्हणून पोटांत गेलेले अन्न ओकून टाकण्याची औषधे घेऊन तो दररोज अनेक वेळां भोजन करी! पण पस्तावलेल्या ययाति राजाची गोष्ट याहूनहि अधिक बोधप्रद आहे. ययाति राजा शुक्राचार्याच्या शापाने म्हातारा झाल्यावर ते म्हातारपण दुसऱ्याला देऊन त्याऐवजी त्याचे तारुण्य घेण्याची शुक्राचार्यांनी दयाळू होऊन त्याला सवलत दिली होती. तेव्हां आपल्या मुलाचे म्हणजे पुरूचे तारुण्य घेऊन ययातीने एक हजार वर्षे एकसारखा विषयसुखोपभोग घेतल्यावर पृथ्वीतील सर्व पदार्थ एका मनुष्याचीहि सुखवासना तृप्त करण्यास असमर्थ आहेत असे त्याच्या अनुभवास आले; आणि—

न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति ।

हविषा कृष्णयत्नमेव भूय एवाभिवर्धते ॥

“सुखांचा उपभोग घेतल्याने विषयवासनेची तृप्ति न होतां हवनद्रव्याने जसा अग्नि त्याप्रमाणे उपभोगाने विषयवासना अधिकाधिकच वाढत्ये”—असे त्याच्या तोंडांतून उद्गार निघाले, असे महाभारताच्या आदिपर्वात व्यासांनी वर्णिले आहे (आ. ७५.४९); आणि हाच श्लोक मनुस्मृतीतहि दिलेला आहे (मनु. २.९४). सुखसाधने कितीहि मुबलक असली तरी इंद्रियांची खवखव सतत वाढत्या प्रमाणावर असल्यामुळे केवळ सुखोपभोगाने सुखेच्छा कधीहि तृप्त होत नाही, तिला दुसरा कांही तरी आळा घालावा लागतो, हें यांतील बीज आहे; व धर्मशास्त्रावरील आ-

मच्या ग्रंथकारांस हें तत्त्व पूर्णपणें मान्य झालेलें असून कामोपभोगास प्रत्येकानें कांहीं मर्यादा घातली पाहिजे असें त्यांचें सर्वास पहिले सांगणें आहे. विषयोपभोग हेंच काय तें या जगांतील परम साध्य होय, असें म्हणणारें लोक या अनुभविक सिद्धान्ताकडे थोडी नजर पुरवितांल तर त्यांच्या मतांतील निःसारता त्यांचें सहज लक्षांत येईल. वैदिक धर्माचा हा सिद्धान्त बौद्ध धर्मातहि स्वीकारिलेला असून यया-तीच्या ऐवजीं मांधाता नामक पौराणिक राजाच्या मुखांतून मरतेवेळीं—

न कदापणवस्सेन तिसि कामेसु विज्जाति ।

अपि दब्बेसु कामेसु रतिं सा नाधिगच्छति ॥

“काषापण नामक नाण्याचा पाऊस पडला तरा कामाची ‘तिसि’ म्हणजे तृप्ति होत नाही, आणि स्वर्गांतली सुखें मिळालीं तरीहि कामी पुरुषाचा काम सुटत नाही,”— असे उद्गार निघाले असें बौद्ध ग्रंथांत वर्णन आहे (धम्मपद १८६, १८७). विषयोपभोगसुखाची केव्हांहि पूर्ति होणें याप्रमाणें अशक्य असल्यामुळें प्रत्येक मनुष्यास “मी दुःखी आहे” असेंच नेहमीं वाटत असतें; आणि मनुष्यमात्राची ही स्थिती लक्षांत घेतली म्हणजे महाभारतांत म्हटल्याप्रमाणें—

सुखाद्बहुतरं दुःखं जीविते नास्ति संशयः ॥

“या जीवितामध्ये म्हणजे संसारांत सुखापेक्षां दुःखच अधिक आहे” (शां. २०५.६, ३३०. १६); किंवा तुकारामबुवांनीं वर्णन केल्याप्रमाणें (तुका. गा २९८६)—

सुख पाहतां जवापाडें । दुःख पर्वताएवढें ॥

असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें. उपनिषत्कारांचा सिद्धान्त असाच असून (मैत्र्यु. १.२-४) गीतेंतहि मनुष्याचें जन्म अशाश्रित व ‘दुःखाचें घर’ आणि पृथ्वीवरील संसार अनित्य व ‘असुख’ आहे (गी. ८. १५ व ९. ३३), असें म्हटलें आहे. जर्मन पंडित शोपेनहौएर याचेंहि हेंच मत असून त्यानें तें सिद्ध करण्यास एक चमत्कारिक दृष्टान्त योजिला आहे. तो म्हणतो कीं, मनुष्याच्या एकंदर सुखेच्छांपैकी जितक्या सुखेच्छा सफल होतील त्या मानानें आपण त्यास सुखी समजतो; आणि सुखोपभोग जर सुखेच्छेपेक्षां कमी पडला तर तो मनुष्य त्या मानानें दुःखी आहे असें म्हणतो. हेंच प्रमाण गणितरीत्या दाखविणें असल्यास सुखोपभोगाला सुखेच्छेनें भागून अपूर्णाकाच्या रूपानें सुखोपभोग असें लिहिलें पाहिजे. परंतु हा अपू-

णक असा कांहीं विलक्षण आहे कीं, त्याचा छेद म्हणजे सुखेच्छा ही त्याच्या-अंशापेक्षां म्हणजे सुखोपभोगापेक्षां नेहमींच अधिक प्रमाणानें वाढत असल्यामुळें हा अपूर्णाक प्रथम $\frac{1}{2}$ असला तर पुढें $\frac{3}{4}$ म्हणजे अंश तिप्पट तर छेद पांचपट वाढून अधिकाधिक अपूर्णच होत जातो! म्हणून मनुष्य पूर्ण सुखी होण्याची आशा

बाळगणें व्यर्थ होय. प्राचीन काळीं सुख कितां होतें याचा विचार करितांना या अपूर्णाकाच्या अंशस्थानाचाच आपण स्वतंत्र विचार करित असून अंशापेक्षां छेद जास्त वाढला आहे इकडे लक्ष देत नाही. परंतु काळाची अपेक्षा न ठेवितां मनुष्य-प्राणी सुखी का दुःखी एवढ्याचाच जेव्हां निर्णय करणें आहे तेव्हां अंश व छेद या दोहोंचाहि विचार करणें जरूर आहे; आणि मग हा अपूर्णाक कधीहि पूर्ण होणें शक्य नाही असे नजरेस येतें. “न जातु कामः कामानां” या मनुवचनाचा (२. १४) इत्यर्थहि हाच आहे. सुखदुःखें मोजण्यास उष्णतामापक यंत्रासारखें कांही निश्चित साधन नसल्यामुळें सुखदुःखांच्या तारतम्याची गणितरीत्या केलेली ही मांडणी कित्येकांस मान्य होणार नाही. परंतु त्या कोटिक्रमानें संसारांत मनुष्यास सुख अधिक आहे हें सिद्ध करण्यासहि कांही मोजमाप रहात नाही. म्हणून उभयपक्षां साधारण अशा या आक्षेपानें वरील उपपादनांतील सामान्य सिद्धान्तास—म्हणजे सुखोपभोगापेक्षां सुखेच्छेच्या अनावर वाढीमुळें सिद्ध होणाऱ्या सिद्धान्तास—कोणताहि बाध येऊं शकत नाही. स्पेन देशांत मुसलमानी राज्य असतां तिसरा अबदुल रहमान* नांवाच्या तेथील एका न्यायी व पराक्रमी बादशहानें आपले दिवस कसे जातात याची रोजनिशी ठेविली होती, व त्यावरून अखेर पहातां पन्नास वर्षांच्या त्याच्या राज्यकारकीर्दीत फक्त चवदाच दिवस पूर्ण सुखाचे गेल्याचें त्यास आढळून आलें, असें मुसलमानां इतिहासांत म्हटलें आहे; आणि जगांतील व विशेषतः युरोप खंडांतील प्राचीन व अर्वाचीन तत्त्वज्ञांचीं मतें पाहिलीं तर संसार सुखमय म्हणणाऱ्यांची संख्या आणि संसार दुःखमय म्हणणाऱ्यांची संख्या या दोन्ही बरोबर असल्याचें दिसून येतें, असें एकानें लिहिलें आहे.† या संख्यांतच हिंदु तत्त्वज्ञांच्या मतांची भर घातल्यावर पारडें कोणीकडे झुकेल हें सांगायलास नको.

संसारांतील सुखदुःखांचें वरील निरूपण ऐकून कोणी संन्यासमार्गी पुरुष पुनः असा प्रश्न करील की, “सुख हा वास्तविक पदार्थ नसल्यामुळें तृष्णात्मक सर्व कर्म सोडिल्याखेरीज शांति नाही,” हें म्हणणें जरी तुम्हांस मान्य नसलें तरी तुमच्याच म्हणण्याप्रमाणें तृष्णेपासून असंतोष व असंतोषापासून पुढें जर दुःख होतें, तर निदान हा असंतोष दूर करण्यासाठीं तरी मनुष्यानें तृष्णा व तृष्णेबरोबर सर्व सांसारिक कर्माचा—मग ती परोपकारासाठीं असोत वा स्वार्थाप्रीत्यर्थ असोत—त्याग करून सदैव संतुष्ट रहावें असें म्हणण्यास हरकत काय? महाभारतांतच “असंतोषस्य नास्त्यन्तस्तुष्टिस्तु परमं सुखम्”—असंतोषाला अंत नसून संतोष हेंच परम सुख आहे—अशीं वचनें असून (मभा. वन. २१५. २२)

* *Moors in Spain*, p. 128. (Story of the Nations Series).

† *Macmillan's Promotion of Happiness*, p. 26.

जैन व बौद्ध धर्माचा पायाहि याच तत्त्वावर आहे; आणि पाश्चात्य देशांत शोपेन-हौएर* यानें अर्वाचीन कालीं हेंच मत प्रतिपादिलें आहे. पण याच्या उलट असेंहि विचारितां येईल कीं जिद्धेनें कधीं कधीं अपशब्द उच्चारिले जातात म्हणून संबंध जीभच तोडून टाकावयाची काय? किंवा अग्नीनें कधीं कधीं धरें जळतात म्हणून विस्तवाचा सर्वस्वी त्याग करून पाकसिद्धि करणेंहि लोकांनीं सोडून दिलें आहे काय? अग्नीसच काय पण विद्युच्छक्तीसहि योग्य मर्यादेंत ठेवून आपण त्यांचा जर नित्य व्यवहारांत उपयोग करून घेतों, तर तृष्णेची किंवा असंतोषाची त्याचप्रमाणें व्यवस्था लावणें कांही अशक्य नाहीं. त्यांतून असंतोष हा जर सर्वाशीं किंवा सर्व प्रसंगीं गैरफायद्याचाच असता तर गोष्ट निराळी. पण विचारान्तीं तसा प्रकार आढळून येत नाहीं. असंतोष म्हणजे नुसती हांव अगर रडवेपणा असा अर्थ नव्हे. हा असंतोष शास्त्रकारांनींहि गर्व मानिला आहे. पण आपणांस प्राप्त झालेल्या स्थितींतच कुजत न रहातां तांत यथाशक्ति शान्त व सम चित्तानें उत्तरोत्तर अधिकाधिक सुधारणा करीत राहून ती शक्य तेवढ्या उत्तमावस्थेस आणण्याची जी इच्छा तिला मूलभूत होणारा जो असंतोष तो कधींच गर्व मानितां येत नाहीं. चातुर्वर्ण्यानें बांधलेल्या समाजांत ब्राह्मणांनीं ज्ञानाची, क्षत्रियांनीं ऐश्वर्याची आणि वैश्यांनीं धनधान्याचीं अशा प्रकारची इच्छा अगर वासना जर सोडिली तर तो समाज लवकरच अधोगतीस जाईल हें सांगावयास नको. हाच अभिप्राय मनांत आणून व्यासांनीं “यज्ञो विद्या समुत्थानमसंतोषः श्रियं प्रति” (शां. २३. ९)—यज्ञ, विद्या, उद्योग आणि ऐश्वर्याविषयीं असंतोष हे क्षत्रियाचे गुण होत—असें युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें विदुलेनें आपल्या पुत्रास उपदेश करितानाहि “संतोषो वै श्रियं हन्ति” (मभा. उ. १३. २. ३३)—संतोषानें ऐश्वर्य बुडतें,—असें म्हटलें असून “असंतोषः श्रियो मूलं” (मभा. सभा. ५५. ११), असें दुसऱ्या एका प्रसंगींहि वाक्य आलेलें आहे † ब्राह्मणधर्मात संतोष हा गुण म्हटला आहे; तथापि त्याचा अर्थ चातुर्वर्ण्यधर्माप्रमाणें द्रव्याविषयीं किंवा ऐहिक ऐश्वर्यावद्दल संतोष एवढाच अभिप्रेत आहे. मला प्राप्त झाले आहे तेवढ्या ज्ञानानेंच माझा संतोष आहे असें जर कोणी ब्राह्मण म्हणेल, तर तो स्वतःचा नाश करून घेईल; आणि वैश्य किंवा शूद्र आपआपल्या धर्माप्रमाणें जें मिळालें आहे तेवढ्यानेंच सदा संतुष्ट राहिल्यास

* Schopenhauer's *World as Will and Representation*, Vol. II. Chap 46. संसाराच्या दुःखमयत्वाचें शोपेनहौएरचें वर्णन फारच सरस आहे. मूळ ग्रंथ जर्मन भाषेंत असून त्याचें इंग्रजींत भाषांतर झालेलें आहे.

† Gf. “Unhappiness is the cause of progress.” Dr. Pau Carus' *The Ethical Problem*, p. 251 (3rd Ed.)

त्याचीहि तीच स्थिति होणार. सारांश, असंतोष हा सर्व भावी उत्कर्षाचे, प्रयत्नाचे, ऐश्वर्याचे व मोक्षाचेहि बीज आहे; आणि हा असंतोष जर आपण सर्वाशी नष्ट केला तर या जगांत व परलोकीहि आपली धडगत लागणार नाही हे प्रत्येकाने नेहमी लक्षांत ठेविले पाहिजे. भगवद्गीतेहि श्रृंगार्याचा उपदेश ऐकत असतां “भूयःकथं तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम्” (गी १०.१८)—तुमचे अमृतासारखे भाषण ऐकून माझी तृप्तिच होत नाही म्हणून मला पुनः आपल्या विभूति सांगा—असे अर्जुनाने म्हटल्यावर, भगवंतानी पुनः विभूति सांगण्यास सुरुवात केली आहे; तू आपली इच्छा आंवर, अतृप्ति किंवा असंतोष योग्य नव्हे, असा उपदेश केला नाही. यावरून चांगल्या किंवा कल्याणकारक गोष्टीबद्दल योग्य असंतोष असणे भगवंतांसहि इष्ट आहे असे सिद्ध होते; व “यशसि चाभिरुचिर्व्यसनं श्रुतौ”—गोडी किंवा इच्छा पाहिजे, पण ती यशाची असावी; आणि व्यसनहि पाहिजे, पण विद्येचे असावे, ते गृह्य नाही;—असा भर्तृहरीचाहि एक श्लोक आहे. कामक्रोधादि विकारांप्रमाणे असंतोषहि अनावर होऊ देतां कामा नये, अनावर झाल्यास तो सर्वस्वाचा नाश करील, हे उघड आहे; आणि याच हेतुने केवळ विषयोपभोगाप्रीत्यर्थ तृष्णेवर तृष्णा किंवा आशेवर आशा डाकून ऐहिक सुखाच्या मार्गे एकसारखे धांवत सुटणाऱ्या पुरुषाच्या संपत्तीस गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत ‘आसुरी संपत्’ असे नांव दिले आहे. अशा हांवरेपणाने मनुष्याच्या मनांतलं सात्त्विक वृत्तीचा नाश होऊन तो अधोगतीस जातो इतकेच नव्हे, तर तृष्णेची तृप्ति होणेहि कधी शक्य नसल्यामुळे कामोपभोगवासना अधिकाधिक वाढत जाऊन त्यांतच शेवटीं मनुष्याचा अंत होतो. पण उलटपक्षी तृष्णेचा किंवा असंतोषाचा हा दुष्परिणाम टाळण्यास सर्व प्रकारची तृष्णा व त्याबरोबराच एकदम सर्व कर्मे सोडणे हाहि सात्त्विक मार्ग नव्हे. वर सांगितल्याप्रमाणे तृष्णा किंवा असंतोष हे भावी उत्कर्षाचे बीज आहे. म्हणून चोराच्या भीतीने सावासहि मारण्याचा प्रयत्न न करितां कोणत्या तृष्णेपासून किंवा असंतोषापासून दुःख होतं याचा नीट विचार करून, दुःखकारक तेवढीच विशिष्ट आशा, तृष्णा अगर असंतोष सोडणे, हा युक्तीचा मधला मार्ग स्वीकारिला पाहिजे; त्यासाठीं यत्नयावत् कर्मे सोडण्याचे कारण नाही. दुःखकारक तेवढीच आशा सोडून देऊन स्वधर्माप्रमाणे कर्मे करण्याची जी ही युक्ति किंवा कौशल्य त्यासच ‘योग’ किंवा ‘कर्मयोग’ असे म्हणतात (गी. २.५०); व तोच गीतेत मुख्यतः प्रतिपाद्य असल्यामुळे गीतेत कोणत्या प्रकारची आशा दुःखकारक ठरविली आहे याचा येथे आणखी थोडा विचार करूं.

मनुष्य कानांनीं ऐकतो, त्वचेनें स्पर्श करितो, डोळ्यांनीं पहातो, जिद्धेनें वाखतो, व नाकाने वास घेतो; आणि इंद्रियांचे हे व्यापार इंद्रियांच्या स्वाभाविक

कृतीस अनुकूल किंवा प्रतिकूल असतील त्याप्रमाणे मनुष्यास सुख किंवा दुःख होत असते असे सुखदुःखांच्या वस्तुस्वरूपाचे लक्षण वर दिले आहे. पण सुखदुःखांचा विचार केवळ या व्याख्येनेच पुरा होत नाही. आधिभौतिक सुखदुःखे उत्पन्न होण्यास बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशी संयोग होणे हे जरी प्रथमतः अवश्य आहे तरी या सुखदुःखांचा अनुभव मनुष्यास पुढे कोणत्या रीतीने येत असतो याचा जर विचार केला तर असे आढळून येईल की, इंद्रियांच्या व्यापारांनी निष्पन्न होणारी ही सुखदुःखे जाणण्याचे म्हणजे आपल्या पदरात बांधून घेण्याचे काम प्रत्येक मनुष्यास अखेरीस आपल्या मनानेच करावे लागत असते. “चक्षुःपश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा”—पाहण्याचे काम केवळ डोळ्यांनीच होत नसून मनाने त्यास जरूर साह्य लागते (म. भा. शां. ३.१.१.१७), आणि ते मन जर व्याकुल असले तर डोळ्यांनी पाहूनहि न पाहिल्यासारखे होते, असे महाभारतांत म्हटले असून, बृहदारण्यकोपनिषदांतहि “माझे मन दुसरीकडे होते म्हणून मला दिसले नाही (अन्यत्रमना अभूवं नादर्शम्), माझे मन दुसरीकडे होते म्हणून मला ऐकू आले नाही (अन्यत्रमना अभूवं नाश्रौषम्),” असे वर्णन आहे (बृ. १.५.३). ह्यावरून आधिभौतिक सुखदुःखांचा अनुभव घडण्यास केवळ इंद्रियेच कारण नसून त्यांस पुढे मनाने साह्य असावे लागते असे उघड होते. आणि आध्यात्मिक सुखदुःखे तर मानसिकच असतात. एतावता सर्व प्रकारचा सुखदुःखानुभव अखेर मनावरच अवलंबून असतो असे दिसून येते. आणि जर हे खरे, तर मनोनिग्रहाने सुखदुःखानुभवाचाहि निग्रह होणे अशक्य नाही असे पुढे आपोआपच प्राप्त होते. हाच अभिप्राय मनांत आणून मनूने सुखदुःखांचे लक्षण नैय्यायिकांच्या लक्षणाहून निरळ्या प्रकारे सांगितले आहे. तो म्हणतो—

सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम् ।

एतद्विद्यात्समासेन लक्षणं सुखदुःखयोः ॥

“परक्यांच्या (बाह्य वस्तूंच्या) जे कांही ताब्यांत असते ते सर्व दुःख, आणि स्वतःच्या (मनाच्या) ताब्यांत जे असते ते सुख हे सुखदुःखांचे संक्षिप्त लक्षण होय” (मनु. ४.१६०). नैय्यायिकांच्या लक्षणांतील ‘वेदना’ शब्दांत शारीरिक व मानसिक अशा दुहेरी वेदनांचा समावेश होत असून सुखदुःखांचे बाह्य वस्तुस्वरूपहि त्याने दाखविले जाते आणि मनुचा कटाक्ष सुखदुःखांच्या केवळ आभ्यंतरानुभवावर आहे, हे लक्षांत आणिले म्हणजे सुखदुःखांच्या या दोन लक्षणांत विरोध रहात नाही. सुखदुःखानुभवाची इंद्रियावलंबिता याप्रमाणे नाहीशी झाल्यावर—

अेषज्यमेतद् दुःखस्य यदेतन्मनुर्चितयेत् ।

‘दुःखाचे मनाने चिंतन करीत न बसणे हेच दुःखनिवारणचे वस्ताद औषध होते’

(मभा. शां. २०५.२); आणि या न्यायाने इतिहासांतहि मन घट करून सत्यासाठीं अगर धर्मासाठीं सुखाने अभिकाष्ठे भक्षण केल्याचीं अनेक उदाहरणे आहेत. म्हणून आपणांस जे कांहीं करावयाचे ते मनोनिग्रहाने त्यांतील फलाशा सोडून व सुख-दुखांच्या ठायीं समबुद्धि ठेवून आपण करित गेलें म्हणजे कर्मे न सोडितां हि त्यांच्या दुःखाची बाधा आपणांस लागण्याची भीति अगर संभव रहात नाही, असे गीतेचे सांगणे आहे. फलाची आशा सोडणे म्हणजे फल मिळाले असतां ते सोडणे, किंवा ते फल कोणास कधीहि न मिळण्याची वासना ठेवणे, असा अर्थ नव्हे. तसेच फलाशा आणि कर्मे करण्याची नुसती इच्छा, आशा, हेतु किंवा फलाप्रीत्यर्थ एखाद्या गोष्टीची योजना करणे, यांतहि पुष्कळ भेद आहे. हातपाय हालवावे अशी नुस्ती इच्छा होणे, आणि अमक्याला पकडण्यासाठी किंवा अमक्याला लाथ मारण्यासाठी हात अगर पाय हालवावे अशी इच्छा होणे, यांत भेद आहे. पहिली इच्छा केवळ कर्मापुरतीच असून तीत दुसरा कांहीं हेतु नसतो; आणि ही इच्छा सुटली तर सर्व कर्मच बंद पडेल. या इच्छेखेरीज दरएक कर्माचा कांहीं तरी परिणाम किंवा फल घडणार हें ज्ञानहि प्रत्येक मनुष्याला असलें पाहिजे; आणि ज्ञान असलें पाहिजे इतकेंच नव्हे, तर अमक्या फलासाठी अमुक अशी योजना करूनच कोणेंतहि कर्म करण्याची त्याने इच्छा धरिली पाहिजे. नाहीपेक्षा त्याच्या सर्व क्रियावेड्यासारख्या निरर्थक होतील. या सर्व इच्छा, हेतु किंवा योजना परिणामी दुःखकारक होत नाहीत; व त्या सोडाव्या असे गीता सांगतहि नाही परंतु याच्या बरेच पुढें जाऊन “मी जें कर्म करितों त्या माझ्या कर्माचे अमुक फल मला अवश्य मिळावें या साठी करितों,” अशी जी कर्मफलाचे ठायी कर्त्याच्या बुद्धीच्या माझेपणाची आसक्ति, हांव, अभिमान. अभिनिवेश किंवा आग्रह, त्यानें मन ग्रासिलेलें असलें, आणि इच्छिल्याप्रमाणें फल मिळण्यास अडथळा आला म्हणजे दुःखपरंपरेस आरंभ होत असतो. हा अडथळा अनिवार्य व दैवकृत असल्यास नुस्ती निराशा होत्ये, आणि मनुष्यकृत असल्यास पुढें क्रोध किंवा द्वेषहि उत्पन्न होऊन त्या द्वेषानें कुकर्म घडतें व कुकर्मानें नाश होतो. कर्माच्या परिणामाचे ठायी जी ही ममत्वयुक्त आसक्ति हिलाच ‘फलाशा,’ ‘संग,’ ‘अहंकारबुद्धि’ व ‘काम’ अशीं दुसरीं निरनिराळीं नांवें आहेत; आणि संसारांतील दुःखपरंपरेस येथपासूनच खरा प्रारंभ आहे हें व्यक्त करण्यासाठी गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत विषयसंगापासून काम, कामापासून क्रोध, क्रोधापासून मोह व अखेर मनुष्याचा नाशहि होतो असें म्हटलें आहे (गी. २.६२, ६६). जड सृष्टीतील अचेतन कर्मे स्वतः दुःखाचे मूळ नसून, मनुष्य त्यांत जी फलाशा, काम अगर संग ठेवितो तेंच खरें दुःखाचे मूळ आहे असे याप्रमाणें निश्चित झाल्यावर, हें दुःखनिवारण करण्यास विषयांमधील संग, काम

किंवा फलाशा तेवढीच मनोनिग्रहानें सोडिली म्हणजे झालें; संन्यासमार्गी म्हणतात त्याप्रमाणें सर्व विषय, कर्म अगर सर्व प्रकारची इच्छा सोडण्याची जरूर नाही; असें पुढें न्यायतःच निष्पन्न होतें. म्हणून फलाशा सोडून यथाप्राप्त विषयांचें निष्काम व निःसंग बुद्धीनें जो सेवन करितो तोच खरा स्थितप्रज्ञ होय, असें यापुढें गीतें सांगितलें आहे (गी. २. ६४). जगांतील कर्माचा व्यवहार कधीच बंद पडत नाही. मनुष्य या जगांत नसला तरी प्रकृति आपल्या गुणधर्माप्रमाणें नेहमींच वढिवाटत रहाणार. जड प्रकृतीला त्याचें सुख नाही व दुःखहि नाही. मनुष्य आपल्याला नसतें महत्त्व घेऊन प्रकृतीच्या व्यापारांत आसक्त होत असल्यामुळें सुखदुःखभागी होत असतो. पण ही आसक्तबुद्धि टाकून देऊन “गुणा गुणेषु वर्तन्ते”—प्रकृतीच्या गुणधर्माप्रमाणें सर्व व्यापार चालले आहेत (गी. ३. २८)—अशा भावनेनें सर्व व्यवहार केल्यावर मग असंतोषाचें कोणतेंच दुःख शिल्लक रहात नाही. यासाठीं संसार दुःख-प्रधान झालून रडत न बसतां, किंवा त्याचा त्याग करण्याच्याहि भरीस न पडतां, प्रकृतीचे व्यापार प्रकृति करीत आहे असे समजून—

सुखं वा यदि वा दुःखं प्रियं वा यदि वाऽप्रियम् ।

प्राप्तं प्राप्तमुपासीत हृदयेनापराजितः ॥

“सुख असो वा दुःख असो, प्रिय असो वा अप्रिय असो, जें ज्या वेळीं जसें प्राप्त होईल तें त्या वेळीं तसें मनाचा हिरमोड होऊं न देतां (म्हणजे खट्ट होऊन आपलें कर्तव्य न सोडितां) सेवीत जा ” (मभा. शां. २. ५. २६). असा व्यासांनीं युधिष्ठिरास उपदेश केला आहे. संसारांतील कांहीं कर्तव्ये दुःख सोसूनहि अवश्य करावीं लागतात हें लक्षांत आणिलें म्हणजे या उपदेशाचें महत्त्व पूर्ण लक्षांत येईल. भगवद्गीतेंतहि “यः सर्वत्रानभिस्तेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ” (२. ५७)—शुभाशुभ प्राप्त झालें असतां जो नेहमीं निःसंग असून त्याचें अभिनंदन किंवा द्वेष करीत नाही तोच स्थितप्रज्ञ होय,—असें स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगून पांचव्या अध्यायांत “न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ” (५. २०) सुख पाहून फुरफुरून जाऊं नये आणि दुःखानें खट्टहि होऊं नये, आणि दुसऱ्या अध्यायात हीं सुखदुःखे निष्काम बुद्धीनें सोशिलीं पाहिजेत (२. १४, १५.) असें म्हटलें आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणीं हाच उपदेश पुनःपुनः केलेला आहे (गी. ५. ९; १३. ९). वेदान्तशास्त्राच्या परिभाषेत याला “कर्म ब्रह्मार्पण करणें” हें नांव असून भक्तिमार्गात ‘ब्रह्मार्पणा’ ऐवजी ‘कृष्णार्पण’ हा शब्द योजीत असतात; व हेंच सर्व गीतार्थाचें सार होय.

कर्म कोणत्याहि प्रकारचें असो, तें करण्याची इच्छा व आपला उद्योग न सोडिता आपणांस जें काय करावयाचें तें फलाची हांव न ठेवितां, परिणामी प्राप्त होणाऱ्या सुखदुःखांस सारखेंच तयार राहून निःसंगबुद्धीनें करीत गेलें म्हणजे तृष्णा किंवा

असंतोष यांच्या अनिवारपणासुद्धें होणारे दुष्परिणाम टळतात इतकेंच नव्हे, तर तृष्णेबरोबर कर्माचाहि नाश केल्यानें जग उध्वस्त होण्याचा जो प्रसंग येतो तोहि न येतां मनोवृत्ति शुद्ध राहून सर्वभूतहितप्रद होत असतात. फलाशा याप्रमाणें सोडण्यासहि वैराग्यानें इंद्रियांचा व मनाचा पूर्ण निरोध करावा लागतो, हें निर्विवाद आहे. पण इंद्रियें ताब्यांत ठेवून स्वार्थाऐवजीं वैराग्यानें व निष्काम बुद्धीनें लोकसंग्रहार्थ त्यांना आपआपले व्यापार करूं देणें, आणि संन्यासमार्गाप्रमाणें तृष्णा मारण्यासाठीं इंद्रियांच्या सर्व व्यापारांचा म्हणजे कर्माचा आग्रहानें समूळ नाश करणें, या दोहोंमध्ये जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. गीतेंत जें वैराग्य व जो इंद्रियनिग्रह सांगितला आहे तो पहिल्या प्रकारचा आहे, दुसऱ्या प्रकारचा नव्हे; आणि त्याचप्रमाणें अनुगीतेंत जनक—ब्राह्मणसंवादांत (मभा. अश्व. ३२. १७-२३) जनकराजा ब्राह्मणाचें रूप घेऊन आलेल्या धर्मास असें सांगत आहे की—

शृणु बुद्धिं च यां ज्ञात्वा सर्वत्र विषयो मम ॥
नाहमात्मार्थमिच्छामि गंधान् घ्राणगतानपि ।

नाहमात्मार्थमिच्छामि मनो नित्यं मनोतरे ।
मनो मे निर्जितं तस्मात् वशे तिष्ठति सर्वदा ॥

“जी (वैराग्य) बुद्धि मनांत ठेवून सर्व विषयांचें मीं सेवन करितों ती तुला सांगतों, ऐक. नाकानें मीं ‘आपल्यासाठीं’ गंध घेत नाही, (डोळ्यानें ‘आपल्यासाठीं’ पहात नाही, इ०), आणि मनहि आत्मार्थ म्हणजे आपल्या फायद्यासाठीं उपयोगांत आणीत नाही; म्हणून माझें नाक, (डोळे इ०) व मन मीं जिकलेलीं असून तीं माझ्या ताब्यांत ओहत.” केवळ इंद्रियांच्या वृत्ति डांबून ठेवून मनानें विषयांचें चिंतन करणारा ढोंगी होय, आणि मनोनिग्रहानें काम्य बुद्धीचा जय करून सर्व मनोवृत्तींस लोकसंग्रहार्थ आपआपलीं कामें करूं देणारा पुरुषच श्रेष्ठ असें जें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. ३. ६, ७), त्यांतील तात्पर्यहि असेंच आहे. बाह्य जग किंवा इंद्रियांचे व्यापार आम्हां उत्पन्न केले नमून स्वभावसिद्ध आहेत; आणि एखादा संन्यासी कितीहि निग्रही असला तरी भूक अनिवार झाली म्हणजे तो भिक्षा मागण्यास निघतो (गी. ३. ३३); किंवा फार वेळ एकाच जागीं बसला म्हणजे कांहीं वेळ उठून उभा राहतो. निग्रह कितीहि असला तरी इंद्रियांचे हे स्वाभावसिद्ध व्यापार सुटत नाहीत असें जर आपण पहातों, तर इंद्रियांच्या वृत्ती व त्याबरोबरच सर्व कामें आणि सर्व प्रकारचीं इच्छा अगर असंतोष नष्ट करण्याच्या दुराग्रहांत न पडतां (गी. २. ४७; १८. ५९) मनोनिग्रहानें फलाशा सोडून व सुखदुःख सारखें समजून (गी. २. ३८) निष्काम बुद्धीनें लोकोपयोगार्थ सर्व कामें शास्त्रोक्तरीत्या करीत रहाणें हाच शहाणपणाचा मार्ग ठरतो. म्हणून—

गी. २. ८

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूः मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥

या श्लोकांत (गी. २.४७) भगवान् अर्जुनास प्रथम असे सांगतात की, तू ज्या अर्थी या कर्मभूमीतच जन्मला आहेस त्या अर्थी “कर्म करण्याचाच तुझा अधिकार आहे” हें खरें; पण हा तुझा अधिकार फक्त (कर्तव्य) कर्म करण्यापुरताच आहे हें लक्षांत ठेव. ‘एव’ म्हणजे ‘फक्त’ या पदानें कमीखेरीज इतर गोष्टीत—अर्थात् कर्मफलाचे ठायी—मनुष्याचा अधिकार नाही, असे सहज निष्पन्न होतें. पण ही महत्त्वाची गोष्ट केवळ अनुमानावर अवलंबून न ठेवितां दुसऱ्या चरणांत “कर्मफलाच्या ठायीं केव्हांच तुझा अधिकार नाही;” कारण, कर्माचें फल मिळणें अगर न मिळणें हां तुझ्या ताब्यांतली गोष्ट नसून नेहमीं परमेश्वराधीन किंवा एकंदर सृष्टीतील कर्माविपाकावर अवलंबून आहे. असें भगवंतांनीं पुनः स्पष्ट शब्दांनीं सांगितलें आहे. ज्या बाबतीत आपला अधिकार नाही ती अमक्या प्रकारें घडून आली पाहिजे, अशी आशा करणें हें वेडेपणाचें लक्षण होय. पण ही तिसरी गोष्टहि अनुमानावर न ठेवितां “म्हणून तूं कर्मफलाची हांव मनांत ठेवून कोणतेंहि काम करूं नको;” एकंदर कर्मविपाकाप्रमाणें तुझ्या कर्माचें जें फल व्हावयाचें असेल तें होईल, तुझ्या इच्छेनें तें कमी किंवा जास्त अगर लवकर किंवा उशीरां होणें शक्य नसून, अशा प्रकारच्या हांवरेपणानें फुकट तुला मात्र दुःख व त्रास होतो, असें तिसऱ्या चरणांत सांगितलें आहे. पण कर्म करा व फलाशा सोडा, अशा प्रकारचा खटाटोप करीत बसण्यापेक्षां कर्मच अजोबात सोडणें बरें नव्हे काय? असा या ठिकाणीं कोणी—विशेषतः संन्यासमार्गी—प्रश्न करील. यासाठी अखेर “कर्म न करण्याचा (अकर्मणि) तूं आग्रह धरूं नको,” तुझा जो अधिकार आहे त्याप्रमाणें—पण फलाशा सोडून—कर्मच करीत रहा, असें भगवंतांनीं शेवटीं निश्चित विधान केलें आहे. कर्मयोगदृष्ट्या हे सिद्धान्त इतक्या महत्त्वाचे आहेत की, बरील श्लोकाचे चार चरण म्हणजे कर्मयोगशास्त्राची किंवा गीताधर्माची चतुःसूत्रीच होय, असें म्हणण्यास हरकत नाही.

संसारंत सुखदुःखें नेहमींच पर्यायानें प्राप्त होत असून सुखापेक्षां दुःखांचीच बेरीज अखेर अधिक हें सिद्ध असतां हि जर सांसारिक कर्म सोडावयाची नाहीत, तर अत्यंत दुःखनिवृत्ति होऊन अत्यंत सुख प्राप्त करून घेण्याचे मनुष्याचे प्रयत्न व्यर्थ होत असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे; आणि केवळ आधिभौतिक—म्हणजे इंद्रियगम्य बाह्य विषयोपभोगरूपी—सुखांकडेच दृष्टि दिली तर ही त्यांची समजूत गैरवाजवी आहे असें म्हणतां यावयाचें नाही. चांदोबास धरण्यासाठीं आकाशांत हात पसरणाऱ्या लहान मुलाच्या मुठींत ज्याप्रमाणें चांदोबा कधीच सांपडत नाही,

तद्वत्तत्त्व आत्यन्तिक सुखाच्या आशेने केवळ आधिभौतिक सुखाच्या पाठीस लागणाऱ्यांस केव्हांहि अत्यन्त सुखाची प्राप्ति होणे दुर्घट होय. परंतु आधिभौतिक सुख हाच काय तो सुखाचा एकटा प्रकार नमल्यामुळे या अडचणीतूनहि अत्यन्त व नित्य सुखप्राप्तीचा मार्ग काढितां येण्यासारखा आहे. सुखाचे शारीरिक आणि मानसिक असे दोन भाग केल्यावर शरीराचे किंवा इंद्रियांचे व्यापारांपेक्षां मनामच शेवटी अधिक महत्त्व यावे लागते हे वर मांगितलेच आहे. शारीरिक (म्हणजे आधिभौतिक) सुखापेक्षां मानसिक सुखाचा योग्यता अधिक असा जो सिद्धांत ज्ञानी पुरुष करितात तो आपल्या ज्ञानाच्या घर्मेडीने करीत नसून, त्यांतच श्रेष्ठ मनुष्य-जन्माची खरी थोरवी म्हणजे सार्थकता आहे, असे प्रसिद्ध आधिभौतिकवादी मित्र यांनीहि आपल्या उपयुक्तावादावरील ग्रंथांत प्रांजलपणे कबूल केले आहे. * कुत्री, डुकरे, बैल वगैरेंसहि मनुष्याप्रमाणेच इंद्रियसुखाची गोडी असत्ये, आणि विषयोपभोग एवढेच काय ते या जगांत खरे सुख आहे अशी जर मनुष्याची समजूत असती तर मनुष्य पशु होण्यासहि राजी झाला असता. पण पशूंचे सर्व विषयसुख नित्य मिळावयाचे असले तरीहि ज्याअर्थी पशु होण्यास कोणी राजी होत नाही, त्या अर्थी पशूपेक्षां मनुष्यांमध्ये कांहीं तरी विशेष आहे असे उघड होते. हा विशेष कोणता हे पाहू गेले म्हणजे मन आणि बुद्धि यांच्या द्वारे स्वतःचे व बाह्य सृष्टीचे ज्यास ज्ञान होतें त्या आत्म्याच्या स्वरूपाचा विचार करावा लागतो; आणि एकदां हा विचार सुरू झाला म्हणजे पशु आणि मनुष्य या दोघांना सारखेच साध्य जें विषयोपभोगसुख त्यापेक्षां मनाच्या आणि बुद्धीच्या अत्यन्त उदात्त व्यापारांत व शुद्धावस्थेत जें सुख तेंच मनुष्याचे श्रेष्ठ किंवा अत्यन्त सुख असे ओघानेच प्राप्त होतें. हीं सुखें सर्व आत्मवश म्हणजे बाह्य वस्तूंची अपेक्षा न ठेवितां किंवा दुसऱ्याचे सुख कमी न करितां, आपल्या प्रयत्नानेच आपल्या स्वतःस प्राप्त होण्यासारखी असून, जसजसे वर चढत जावे तसतसे या सुखाचे स्वरूप अधिकाधिक शुद्ध व निर्मळ होत असते. “मनसि च परितुष्टे कोऽर्थवान् को दरिद्रः”—मन प्रसन्न असले म्हणजे दरिद्री काय आणि श्रीमंत काय, सारखेच,—असे भर्तृहरिने उद्गार काढिले असून, प्लेटो नांवाच्या प्रसिद्ध ग्रीक तत्त्ववेत्त्यानेहि शारीरिक (म्हणजे बाह्य किंवा आधिभौतिक) सुखापेक्षां मनाचे सुख श्रेष्ठ, आणि मनाच्या सुखापेक्षांहि बुद्धि-प्राप्त (म्हणजे परम आध्यात्मिक) सुख श्रेष्ठ असे प्रतिपादन केले आहे. † म्हणून

* “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied, better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question.”
Utilitarianism, p. 14 (Longmans 1907) † *Republic*, Book IX.

मोक्षाची विचार जरी सध्यां वाजुला ठेविला तरी आत्मविचारांत निमग्न झालेल्या बुद्धीलाच परम सुख मिळणें शक्य असतें, असें सिद्ध होतें; व त्याचमुळें भगवद्गीतेंत सुखाचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन भेद केल्यावर त्यांपैकी “तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तं आत्मबुद्धिप्रसादजम्” — आत्मनिष्ठ (म्हणजे सर्वाभूती एकच आत्मा असें आत्म्याचें खरे स्वरूप ओळखून त्यांतच रत झालेल्या) बुद्धीच्या प्रसन्नतेनें जें आध्यात्मिक सुख प्राप्त होतें तेंच सात्त्विक म्हणजे श्रेष्ठ—असें प्रथम गांगून (गी. १८.३७), नंतर इंद्रियें व इंद्रियांचे विषय यांपासून होणाऱ्या आधिभौतिक सुखाची पायरी याखालचा म्हणजे राजस (गी. १८.३८.), आणि चित्ताला मोह पाडणाऱ्या व निद्रा किंवा आलस्य यांपासून होणाऱ्या सुखाची योग्यता तामस म्हणजे सर्वांत कनिष्ठ होय, असें पुढें क्रमवार वर्णन केलें आहे. या प्रकरणाचे आरंभी गीतेंतला जो श्लोक दिला आहे त्यांतल तात्पर्य हेंच असून, या परम सुखाचा अनुभव एकदां आला म्हणजे पुढें कितीहि मोठें दुःख असलें तरी त्यानें ही स्थिती हालत नाही, असें गीताच सांगत आहे (गी. ६. २२.). हें अत्यन्त सुख स्वर्गाच्याहि विषयसुखांत नसून तें मिळण्यास आपली बुद्धि प्रथम प्रसन्न झाली पाहिजे. ही कशी प्रसन्न ठेवावी हे न पाहतां केवळ विषयोपभोगांतच जो गडून जातो त्याचें सुख क्षणिक किंवा अनित्य असतें. कारण, जें इंद्रियसुख आज आहे तें उद्यां नाही इतकेंच नव्हे, तर जी गोष्ट आपल्या इंद्रियांस आज सुखकारक वाटत्ये तीच कांहीं कारणामुळे उद्यां दुःखकारक होत्ये. उदाहरणार्थ, उन्हाळ्यांत जें थंड पाणी गोड वाटतें तेंच थंडीच्या दिवसांत नकोसें होतें. बरें; इतकें करूनहि त्यापासून सुखेच्छेची पूर्ण तृप्ति होत्ये असेंहि नाही हें वर सांगितलेंच आहे. म्हणून ‘सुख’ हा शब्द व्यापकपणानें सर्व प्रकारच्या सुखांस जरी लावितां आला, तरी सुखासुखांतहि भेद करावा लागतो. नेहमीच्या व्यवहारांत सुख म्हणजे इंद्रियसुख असाच मुख्यत्वे करून अर्थ होत असतो. पण इंद्रियातीत म्हणजे इंद्रियसुखापलीकडल्या व केवळ आत्मनिष्ठ बुद्धीलाच कळणाऱ्या सुखापासून विषयोपभोगरूपी सुखाचा जेव्हां भेद दाखविणें इष्ट असतें, तेव्हां विषयोपभोगाच्या आधिभौतिक सुखास नुस्तें सुख किंवा प्रेय, आणि आत्मबुद्धिप्रसादज म्हणजे आध्यात्मिक सुखास श्रेय, कल्याण, हित, आनंद किंवा शांति, असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. गेल्या प्रकरणाच्या अखेरीस दिलेल्या कठोपनिषदांतील वाक्यांत प्रेय आणि श्रेय यांमध्ये नचिकेतानें जो भेद केला आहे तो याच धोरणावर केलेला आहे. मृत्यूनें त्याला अभीचे रहस्य पहिल्यानेच सांगितलें होतें. पण हें सुख प्राप्त झाल्यावर नचिकेतानें पुढें, मला आत्मज्ञान सांगा असा जेव्हां वर मागितला, तेव्हां त्याऐवजीं मृत्यूनें दुसऱ्या अनेक ऐहिक सुखांचा त्यास लोभ दाखविला. परंतु मग अशा प्रकारच्या या अनित्य आधि-

भौतिक सुखांत, किंवा सकृद्वर्शनी गोड वाटणाऱ्या (प्रेय) वस्तूंस न भुलतां दूरवर नजर देऊन ज्यांत आपल्या आत्म्याचें श्रेय म्हणजे परिणामी कल्याण आहे त्या आत्मविद्येचाच नचिकेतानें आप्रह धरून अखेर ती संपादन केली आहे. सारांश, आत्मबुद्धिप्रसादापासून होणाऱ्या केवळ बुद्धिगम्य मुखाम किंवा अध्यात्मिक आनंदासच आमचे शास्त्रकार श्रेष्ठ सुख मानीत असून, हें नित्य सुख आत्मवश असल्यामुळें सर्वास प्राप्त होण्यासारखें आहे, व सर्वांनीं तें संपादन करण्याचा प्रयत्न करावा, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. पशुधर्माखेरीज मनुष्याचें म्हणून जें कांहीं विलक्षण किंवा विशिष्ट सुख आहे तें हेंच होय; व हा आत्मानंद केवळ बाह्योपाधींवर कधींच अवलंबून रहात नसल्यामुळें तो सर्व सुखांत नित्य, स्वतंत्र व श्रेष्ठ आहे. त्यालाच गीतेंत निर्वाणीची शांति असें नांव असून (गी. ३. १५), स्थितप्रज्ञाच्या ब्राह्मी अवस्थेंतील परमावधीचे जें सुख तेंहि हेंच होय (गी. २. ७१; ६. २८; १२. १२; १८. ६२ पहा).

आत्म्याची शांति किंवा सुख हेच अत्यंत श्रेष्ठ सुख असून आत्मवश असल्यामुळें त सर्वांनीं प्राप्त करून घेण्यासारखेंहि आहे. असा याप्रमाणें निर्णय झाला. पण मर्व धातूंत सोनें अत्यंत मौल्यवान् ठरविल्यानं लोखंडादि इतर धातूंची गरज ज्याप्रमाणें नाहीशी होत नाही, किंवा साखर अत्यंत गोड असली तरी मिठावांचून ज्याप्रमाणें काम भागत नाही, तद्वतच आत्मसुखाची किंवा शांतीचीहि गोष्ट आहे. किमानपक्षी शरीरधारणार्थ तरी ऐहिक वस्तूंची जोड या शांतीस पाहिजे हें निर्विवाद आहे; आणि याच अभिप्रायानें आशीर्वादाच्या संकल्पांत नुस्तें 'शांतिरस्तु' असें न ह्मणता "शांतिः पुष्टिस्तुष्टिश्चास्तु" म्हणजे शांतीबरोबरच पुष्टि व तुष्टिहि पाहिजे असें म्हणण्याचा परिपाठ आहे. नुसत्या शांतिनेच जर तुष्टि झाली पाहिजे असा शास्त्रकारांचा आशय असता तर या संकल्पांत 'पुष्टि' हें पद घालण्याचें कांहीं कारण नव्हतें. तथापि पुष्टीची म्हणजे ऐहिक सुखाच्या अभिवृद्धीची अनावर हांव असणेंहि योग्य नाही. म्हणून शांति, पुष्टि व तुष्टि (संतोष) हीं निन्ही योग्य प्रमाणानें तुम्हास प्राप्त होवोत, व तुम्हीं मिळविली पाहिजेत, असा या संकल्पाचा भावार्थ आहे. कठोपनिषदाचें तात्पर्यहि असेंच आहे. नचिकेत मृत्यूच्या म्हणजे यमाच्या लोकी गेल्यावर यमानें त्यास तीन वर मागण्यास सांगून त्याप्रमाणें मागितलेले वर त्यास दिले, एवढीच गोष्ट या उपनिषदांत सविस्तर वर्णिली आहे. पण मृत्यूनं वर मागण्यास सांगितल्यावर नचिकेतानें एकदम पहिल्यानंच ब्रह्मज्ञान सांगा असा वर न मागतां "आपला ब प आपल्यावर रागावला आहे तो प्रमन्न होवो" असा पहिल्यानं, व पुढें "आप्तीचें, म्हणजे ऐहिक समृद्धि प्राप्त करून देणाऱ्या यज्ञादि कर्माचें, ज्ञान सांगा" असा दुसरा वर मागितला आहे; आणि हे वर प्राप्त झाल्यावर शेवटी "मला

आत्मविद्या सांगा” अशी मृत्युपाशी तिसरी मागणी केली आहे. परंतु या तिसऱ्या वराच्या ऐवजी आणखी संपत्ति देतो असे जेव्हां मृत्यु द्याणू लागला तेव्हां,—म्हणजे प्रेयःप्राप्तीला जरूर तेवढे यज्ञादि कर्मांचे ज्ञान प्राप्त झाल्यानंतर त्याचीच अधिक आशा न धरितां—‘आतां श्रेयःप्राप्ति करून देणारे ब्रह्मज्ञानच मला सांगा ’ असा नाचकेताने आग्रह धरिला आहे. सारांश, या उपनिषदाच्या शेवटच्या मंत्रांत वर्णिल्याप्रमाणे ‘ब्रह्मविद्या’ व ‘योगविधि’ म्हणजे यज्ञयागादि कर्मे ही दोन्ही प्राप्त करून घेऊन नाचकेत मुक्त झाला आहे (कठ. ६.१८). यावरून ज्ञान व कर्म या दोहोंचा समुच्चय हेच या उपनिषदाचे तात्पर्य होय असे सिद्ध होते. इंद्राची एक गोष्ट याच प्रकारची आहे. इंद्राला स्वतः ब्रह्मज्ञान पूर्ण झालेले होते इतकेंच नव्हे, तर प्रतर्दनास त्याने आत्मविद्येचा उपदेशहि केला, असे कौषीतक्युपनिषदांत वर्णन आहे. तथापि इंद्राचे राज्य जाऊन प्रल्हाद त्रैलोक्याधिपति झाल्यावर इंद्राने देवांचा गुरू जो बृहस्पति त्याजकडे जाऊन “श्रेय कशांत आहे ते मला सांगा” असा त्यास प्रश्न केला. तेव्हां बृहस्पतीने राज्यभ्रष्ट झालेल्या इंद्रास ब्रह्मविद्या म्हणजे आत्मज्ञान सांगून “तेवढेच श्रेय” (एतावच्छ्रेय इति) असे उत्तर दिले. परंतु इंद्राचे त्याने समाधान न होतां “आणखी जास्त कांही आहे काय?” (को विशेषो भवेत्?) असा पुनः प्रश्न केल्यावर बृहस्पतीने त्याला शुक्राचार्याकडे पाठविले. तेथेहि तसाच प्रकार झाल्यावर शुक्राने “प्रल्हादास तो विशेष माहीत आहे ” असे सांगितले. तेव्हां अखेरीस ब्राह्मणवेषाने प्रल्हादाकडे जाऊन इंद्र त्याचा शिष्य झाला, व कांहीं काळ त्याची सेवा केल्यावर शील (सत्याने व धर्माने वागण्याचा स्वभाव) हीच त्रैलोक्याचे राज्य मिळविण्याची गुरुकिल्ली असून तेच श्रेय होय, असे प्रल्हादाने त्यास सांगितले. नंतर, तुझ्या सेवेने मी संतुष्ट झालो, तू मागशील तो वर मी तुला देतो, असे जेव्हां प्रल्हाद त्यास म्हणाला, तेव्हा “तुझे ‘शील’ मला दे” असा ब्राह्मणवेषधारी इंद्राने वर मागितला. त्यास प्रल्हादाने होय म्हटल्यावर ‘शील’ व त्याचे मागोमाग धर्म, सत्य, वृत्त व अखेरीस श्री किंवा ऐश्वर्य या देवता प्रल्हादाच्या शरीरातून निघून इंद्राच्या शरीरांत प्रवेश करून घेतल्या, व त्यामुळे पुढे इंद्राला आपले राज्य प्राप्त झाले, अशी भारताच्या शांतिपर्वांत (शां. १२४) भीष्मांनी युधिष्ठिरास एक प्राचीन कथा सांगितली आहे. नुस्त्या ऐश्वर्यापेक्षां नुस्तें आत्मज्ञान जरी अधिक योग्यतेचे असले तरी या जगांत ज्यास रहावयाचे आहे त्यास लोकांप्रमाणेच ऐहिक समृद्धिहि आपणास किंवा आपल्या देशास प्राप्त करून घेण्याची आवश्यकता व नैतिक हक्कहि असल्यामुळे मनुष्याचे या जगांत परम साध्य काय या प्रश्नास शांति व पुष्टि, प्रेय व श्रेय, किंवा ज्ञान व ऐश्वर्य या दोहोंचा समुच्चय, हेच आमच्या कर्मयोगशास्त्राचे शेवटचे उत्तर आहे, असे या सुंदर कथेवरून उघड होते. ज्या भगवाना

पक्षां या जगांत दुसरा कोणीहि श्रेष्ठ नाही, व ज्यांच्याच मार्गानें इतर लोक जात असतात (गी. ३. २३). त्या भगवानांनी ऐश्वर्य व संपत्ति सोडिलीं आहेत काय?—

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः ।

ज्ञानवैराग्ययोश्चैव षण्णां भग इतीरणा ॥

“समग्र. ऐश्वर्य, धर्म, यश, संपत्ति, ज्ञान आणि वैराग्य यासहा गोष्टीस ‘भग’ म्हणतात” अशी भग शब्दाची व्याख्या पुराणांतून दिली आहे (विष्णु. ६. ५. ७४ पहा). या श्लोकांत ऐश्वर्य या शब्दाचा अर्थ योगैश्वर्य असा करितात: कारण, श्री म्हणजे संपत्ति हा शब्द पुढें आलेला आहे. पण व्यवहारांत ऐश्वर्य या शब्दांत सत्ता, यश व संपत्ति आणि ज्ञानांतच वैराग्य व धर्म यांचा समावेश होत असल्यामुळें वरील श्लोकांतील सर्व अर्थ, ज्ञान व ऐश्वर्य या दोन पदांनीच लैकिकदृष्ट्या व्यक्त होतो असें म्हणण्यास हरकत नाही; आणि ज्या अर्थी ज्ञान व ऐश्वर्य यांची जोडी भगवंतांनीच अंगीकृत केलेली आहे त्या अर्थी तीच गोष्ट प्रमाण समजून इतरांनीहि वागलें पाहिजे (गी. ३. २१: मभा. शां. ३४१. २५). आत्मज्ञान हेंच काय तें या जगांतील साध्य आहे हा सिद्धान्त, संसार दुःखमय म्हणून तो अजीबात सोडून द्यावा असें म्हणणाऱ्या संन्यासमार्गाचा आहे, कर्मयोगाचा नव्हे; आणि भिन्नभिन्न मार्गांतील हे सिद्धान्त एकत्र करून गीतेच्या अर्थाचा विपर्यास करणें योग्य नाही. तथापि ज्ञानाखेरीज नुस्तें ऐश्वर्य आसुरी संपत्त होय असें गीताच सांगत आहे. म्हणून ऐश्वर्याबरोबर ज्ञान व ज्ञानाबरोबरच ऐश्वर्य किंवा शान्ति आणि पुष्टि, या दोहोंचीहि जोडी नेहमीं कायम ठेविली पाहिजे असें सिद्ध होतें. ज्ञानाबरोबरच कां होईना, पण ऐश्वर्य पाहिजे, असें म्हटल्यावर कर्म करणें, ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, “कर्माण्यारभमाणं हि पुरुषं श्रीनिषेवते” (मनु. ९. ३००). कर्म करणाऱ्या पुरुषासच या जगांत श्री म्हणजे ऐश्वर्य मिळतें—असें मनूनें म्हटलें असून प्रत्यक्ष अनुभवानेंहि तीच गोष्ट सिद्ध होत्ये; आणि गीतेंत अर्जुनाला केलेला उपदेशहि तसाच आहे (गी. ३. ८). मोक्षदृष्ट्या कर्माची जरूर नसल्यामुळें अखेर म्हणजे ज्ञानोत्तर सर्व कर्म सोडिलींच पाहिजेत असें यावर कित्येकांचें म्हणणें आहे. पण सध्यां फक्त सुखदुःखांचाच विचार कर्तव्य असून शिवाय मोक्ष व कर्म यांच्या स्वरूपांचें परीक्षणहि अद्याप केलेलें नसल्यामुळें या आक्षेपाचें उत्तर येथें सांगतां येत नाही. पुढें नवव्या व दहाव्या प्रकरणांत अध्यात्म व कर्मविपाक यांचें खुलासेवार विवेचन करून मग अकराव्या प्रकरणांत हा आक्षेपहि पोकळ आहे असें दाखविण्यांत येईल.

सुख व दुःख या दोन भिन्न व स्वतंत्र वेदना आहेत; सुखेच्छा केवळ सुखोपभोगानें तृप्त होणें अशक्य असल्यामुळें संसारांत नेहमीं दुःखाचीच बेरीज अधिक

अनुभवास येत असत्ये: पण हें दुःख टाळण्यास तृष्णा किंवा असंतोष व त्याबरोबरच कर्म यांचा समूळ नाश करणे योग्य नसून फक्त फलाशा सोडून सर्व कर्म करीत रहाणे हेंच श्रेयस्कर आहे; केवळ विषयोपभोगमुख कधीहि पुरें न होणारें, अनित्य आणि पशुधर्म असून बुद्धीद्रियवान् मनुष्याचें या जगांतील खरें ध्येय यापेक्षां उच्च प्रतीचें असलें पाहिजे: आत्मबुद्धिप्रसादापासून प्राप्त होणारें शांतिमुख हेंच तें खरें ध्येय होय; परंतु आध्यात्मिक सुख जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ असलें तरी या जगांत त्याला ऐहिक वस्तूंचीहि योग्य जोड लागत्ये; आणि त्यामुळें निष्काम बुद्धीनें प्रयत्न म्हणजे कर्महि केलें पाहिजे:—इतकें कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर सुखदृष्ट्या विचार केला तरीहि नुस्तें आधिभौतिक सुख हेंच काय तें ‘परम’ साध्य मानून कर्माच्या केवळ सुखदुःखात्मक बाह्य परिणामाच्या तारतम्यानेंच नीतिमतेचा निर्णय करणे योग्य नव्हे हें निराळें सांगायला नको. कारण, जी वस्तू केव्हाहि स्वतः परिपूर्णवस्थेस येऊं शकत नाही ती परम साध्य मानणें म्हणजे ‘परम’ शब्दाचा दुरुपयोग करून मृगजलाचें ठिकाणां जलाची भावना धरण्याइतकेंच असमंजस आहे. परम साध्यच जर अनित्य व अपुरें तर त्याचा आशा धरून आपल्या पदरीं तरी अनित्याखेरीज दुसरें काय पडणार! ‘धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये’ या वचनांतील मर्महि हेंच आहे. ‘पुष्कळांचें पुष्कळ सुख’ या शब्दांत सुख शब्दाचा अर्थ काय समजावयाचा याबद्दल आधिभौतिकवाद्यांतहि बराच मतभेद आहे. मनुष्य पुष्कळदां सर्वविषयसुखावर लाथ मारून केवळ सत्यासाठी किंवा धर्मासाठी जीव देण्यासहि तयार होत असल्यामुळें त्याचा इच्छा नेहमी आधिभौतिक सुखप्राप्तीसाठीच असत्ये हें म्हणणें बरोबर नाही, असें या पंडितांपैकीं कित्येकांचें मत आहे: आणि म्हणून सुख शब्दाऐवजीं हित किंवा कल्याण हा शब्द योजून ‘पुष्कळांचें पुष्कळ सुख’ या सूत्राचें ‘पुष्कळांचें पुष्कळ हित अगर कल्याण’ असें रूपान्तर करावें असें त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे. परंतु इतकें करूनहि कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाही, वगैरे दुसरे दोष या मतांत देखील कायम राहतात. बरें, विषयसुखाबरोबर मानसिक सुखाचाहि विचार केला पाहिजे असें म्हटलें, तर कोणत्याहि कर्मोची नीतिमत्ता केवळ त्याच्या बाह्य परिणामांवरूनच ठरविली पाहिजे, या पहिल्या प्रतिज्ञेस विरोध येऊन अंशतः अध्यात्मपक्ष स्वीकारल्यासारखें होतें. पण अशा रीतीनें अखेर अध्यात्मपक्ष स्वीकारणें जर टळत नाही तर तो अर्धवट स्वीकारण्यांत तरी काय हंशील ! म्हणून सर्वभूतहित, पुष्कळांचें पुष्कळ सुख, माणुसकीचा परम उत्कर्ष वगैरे नीतिनिर्णयाचीं सर्व बाह्य साधनें किंवा आधिभौतिक मार्ग गौण ठरवून आत्मप्रसादरूपी अत्यन्त सुख आणि त्यालाच जोडून असणारी कर्त्याची शुद्ध बुद्धि या आध्यात्मिक कसोटीनेंच कर्माकर्माची परीक्षा केली पाहिजे, असा आमच्या

कर्मयोगशास्त्रांत अखेर सिद्धांत केला आहे. कांही झाले तरी दृश्य सृष्टीपलीकडील तत्त्वज्ञानांत शिगवयाचेंच नाही अशी ज्यांनी शपथ वाहिली असेल त्यांची गोष्ट निराळी. एरवीं मन आणि बुद्धि यांच्याहि पलीकडे जाऊन नित्य आत्म्याचें नित्य कल्याणच कर्मयोगशास्त्रांतहि प्रधान मानिलें पाहिजे, असें युक्तीनेंहि प्राप्त होतें. वेदान्तांत शिरलें म्हणजे सर्वच ब्रह्ममय होऊन व्यवहाराची उपपत्ति लागत नाही अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती चुकीची आहे. वेदान्तावरील हल्ली सामान्यतः वाचण्यांत येणारे ग्रंथ संन्यासमार्गाच्या अनुयायांनींच लिहिलेले असल्यामुळे आणि संन्यासमार्गास तृष्णारूपी संसार सर्वच निःसार वाटत असल्यामुळे त्यांच्या ग्रंथांत कर्मयोगाची उपपत्ति नीट दिलेली नाही हें खरें. किंबहुना या परसंप्रदायासहिष्णु ग्रंथकारांनीं संन्यासमार्गातील कोटिक्रम कर्मयोगांत घुसडून देऊन संन्यास व कर्मयोग हे दोन स्वतंत्र मार्ग नसून संन्यास हाच काय तो एक शास्त्रोक्त मोक्षमार्ग, असाहि समज उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न केला आहे; पण हें मत खरें नव्हे. संन्यासमार्गाप्रमाणें कर्मयोगमार्गाहि वैदिक धर्मांत अनादि कालापासून स्वतंत्रपणें चालत आला आहे; आणि या मार्गाच्या प्रवर्तकांनी वेदान्ताचीं तत्त्वे न सोडितां कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति नीट लाविली आहे. भगवद्गीता ग्रंथ याच पंथाचा आहे. तथापि गीता सोडून दिली तरी कार्याकार्यशास्त्राचें अध्यात्म दृष्ट्या विवेचन करण्याची पद्धत खुद्द इंग्लंडांतहि ग्रीनसारख्या ग्रंथकारांना मुरू केलेली आहे; * व जर्मनीत तर ग्रीनच्याहि अगोदर ती मुरू झालेली होती. दृश्य सृष्टीचा किती जरी विचार केला तरी ही सृष्टि पहाणारा व कर्म करणारा कोण हें जोपर्यंत नीट कळलें नाहीं तोपर्यंत मनुष्याचें या जगांत परम कर्तव्य काय याचा विचार तात्त्विकदृष्ट्या अपुराच रहाणार. म्हणून “आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः” हा जो याज्ञवल्क्याचा उपदेश तोच प्रस्तुत प्रकरणींहि अक्षरशः लागू पडतो. दृश्य जगाचें परीक्षण करून जर परोपकारासारखा तत्त्वेच अखेरीस निष्पन्न होतात, तर अध्यात्मविवेकी महती त्यानें कमी न होतां उलट सर्वाभूती एकच आत्मा असल्याचा हा एक पुरावाच आहे असें म्हटलें पाहिजे. आधिभौतिकवादी स्वतःला स्वतःच घालून दिलेल्या मर्यादेपलीकडे जाऊं शकत नाही त्यास इलाज नाही. आमच्या शास्त्रकारांची दृष्टि याच्या पलीकडे गेलेली असून अध्यात्मदृष्ट्याच कर्मयोगशास्त्राची पूर्ण उपपत्ति त्यांनीं दिली आहे. परंतु ही उपपत्ति सांगण्यापूर्वी कर्मकर्मपरीक्षणाच्या दुसऱ्या एका पूर्वपक्षाचाहि थोडा परामर्श घेणें जरूर असल्यामुळे त्या पंथाचें आता विवेचन करितो.

* *Prolegomena to Ethics*, Book I; and Kant's *Metaphysics of Morals* (trans by Abbot in Kant's *Theory of Ethics*).

प्रकरण ६ वें

आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार.

सत्यपूतां वदेद्वचं मनःपते ममाचरेत् ।

मनु ६. ४६.

आधिभौतिक मार्गाखेरीज कर्माकर्माच्या पराध्यायाचा दुसरा पंथ आधिदैवत वाद्यांचा होय. या पंथातील लोकांचे असे म्हणणे आहे की, मनुष्य कर्माकर्माचा किंवा कार्याकार्याचा ज्या वेळा निणय करितो त्यावेळा कोणत्या कमापासून कोणास किती सुख अगर दुःख होईल, व त्यांपैकी एकंदर मुखाची बेरीज अधिक किंवा दुःखाची अधिक एवढ्या भानगडीत किंवा आत्मानात्मविचारांतहि तो कधीच पडत नाही; व पुष्कळांना या भानगडी कळतहि पण नाहीत. किंबहुना प्रत्येक प्राणी प्रत्येक कर्म केवळ आपल्या मुखाभाठा करितो असेहि नाही. आधि-भौतिक वादी कांहींहि उपपत्ति सांगेत: धर्माधर्मनिर्णय करीत असतां मनुष्याच्या मनाची काय स्थिति होत असत्ये याचा जर क्षणभर विचार केला तर आपणांस असे आढळून येईल की, कारण, दया, परोपकार इत्यादि मनुष्याच्या मनांत असणाऱ्या स्वाभाविक व उदात्त मनोवृत्तींचे एकंदर एखादे कृत्य करण्यास त्यास प्रवृत्त करीत असतात. उदाहरणार्थ, भिकारी दृष्टीस पडल्यावर त्याला कांहीं धर्म केल्याने जगाचें किंवा आपल्या आत्म्याचें किता कल्याण होईल याचा विचार मनुष्याचे मनांत येण्यापूर्वीच कारणवृत्ति जागृत होऊन मनुष्य आपल्या शक्ती-प्रमाणें भिकार्यांस धर्म करून मोकळा होतो; आणि मूल रडूं लागले म्हणजे त्याला पाजण्याने किती लोकांचें किती हित होईल याचा यात्काचेत विचार न करितां आई त्याला पाजीत असत्ये. अर्थात् या उदात्त मनोवृत्तिच कर्मयोगशास्त्राचा खरा पाया होत. या मनोवृत्ती आपणांस कोणी दिल्या नमून त्या निसर्गसिद्ध म्हणजे स्वाभाविक किंवा एका दृष्टीनें स्वयंभू देवता आहेत. न्यायाधीश आपल्या गादीवर बसला म्हणजे त्याचे बुद्धीस न्यायदेवतेचें स्फुरण होऊन तो न्याय देत असतो; आणि हें स्फुरण जेव्हां एखादा न्यायाधीश जुमानत नाही तेव्हाच त्याचे हातून अन्याय घडतात. न्यायदेवतेप्रमाणेंच कारण, दया, परोपकार, कृतज्ञता, कर्तव्यप्रेम, धैर्य इत्यादि

* “ सत्यानें जें पूत म्हणजे शुद्ध ज्ञालें असेल तें बोलावें आणि मनाला जें शुद्ध वाटेल त्याप्रमाणें आचरण करावें. ”

सद्गुणांच्या ज्या स्वाभाविक मनोवृत्ती त्याहि देवताच होत. या देवतांची शुद्ध स्वरूपे कोणतीं हे प्रत्येकास स्वभावतःच माहीत असते. परंतु लोभामुळे, द्वेषाने, मत्सराने, किंवा दुसऱ्या अशाच कारणांनी तो या देवतांचे स्फुरण जुमानीत नाही, त्यास देवतांनी काय करावे ! आतां हे खरे आहे की, कित्येकदा या देवतांमध्येंच लढा-पडून एखादे कृत्य करितांना कोणत्या देवतेची स्फूर्ति बलवत्तर मानावी याचा आपणांस संशय पडतो; आणि मग या संशयाच्या निर्णयार्थ न्यायकारुणयादि देवतां-खेरीज दुसऱ्या कोणाची तरी सल्ला घेणें जरूर पडतें. पण असल्या वेळीं हि अध्यात्मविचाराच्या किंवा सुखदुःखांच्या तारतम्याच्या भानगडींत न पडतां आपण आपल्या मनोदेवतेची साक्ष घेतली तर सदर देवता दोहोंपैकी कोणता मार्ग श्रेयस्कर आहे याचा आपणांस झटकन निकाल देत असत्ये: व त्याचमुळे वरील सर्व देवतांपेक्षां हि मनोदेवता श्रेष्ठ आहे. 'मनोदेवता' या शब्दांत मनांत असणाऱ्या इच्छा, क्रोध, लोभ वगैरे सर्व विकारांचा समावेश न करितां, फक्त चांगले किंवा वाईट निवडण्याची जी ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक शक्ति मनांत आहे तेवढीच प्रगुत प्रकरणीं विवक्षित धरावयाची. या शक्तीसच 'सदसद्विवेकबुद्धि': असें बडे नांव अमून कोणात्याहि संशयाच्या प्रसंगीं मनुष्य स्वस्थांत:करणानें आणि शांतपणानें जर क्षणभर विचार करील तर ही सदसद्विवेचनदेवता त्यास कधीहि अंतर द्यावयाची नाही. किंबहुना अशा प्रसंगीं "तूं आपल्या मनाला विचार" असेंच आपण दुसऱ्यास सांगत असतो. कोणत्या सद्गुणाला कोणत्या वेळीं किती महत्त्व द्यावयाचें याची या बड्यादेवतेजवळ एक याद नेहमींच तयार अमून त्या यादीप्रमाणे वेळोवेळीं ही मनोदेवता आपला निकाल ताबडतोब देत असत्ये. समजा की, एखाद्या वेळीं आत्मसंरक्षण आणि अहिंसा यांचा तंटा पडून दुष्काळाचे प्रसंगीं अभक्ष्य भक्षण करावे किंवा न करावे अशी आपणांस शंका आली तर आपण शांत चित्तानें या मनोदेवतेस कौल लावावा, म्हणजे लागलीच "अभक्ष्य भक्षण कर" असा निर्णय बाहेर पडतो. तसेंच स्वार्थ आणि परार्थ किंवा परोपकार यांचा लढा पडल्यास त्याचाहि निर्णय या मनोदेवतेच्या कौलानें केला पाहिजे, मनोदेवतेच्या घरची ही धर्माधर्मतारतम्याची यादी शांत विचारान्तीं एका ग्रंथकारास उपलब्ध होऊन त्यानें ती आपल्या ग्रंथांत प्रसिद्ध केली आहे.*या यादींत नम्रतापूर्वक पूज्यभावाला पहिलें म्हणजे अत्युच्च स्थान दिलें

* या सदसद्विवेकबुद्धीसच इंग्रजींत Conscience असें म्हणतात; आणि आधिदैवत पक्ष म्हणजे Intuitionist school होय.

* या ग्रंथकाराचें नांव James Martineau (जेम्स मार्टिनो) असें असून यानें ही यादी आपल्या *Types of Ethical Theory* (Vol. II. p. 266. 3d Ed) नांवाच्या ग्रंथांत दिलेली आहे. मार्टिनो हा आपल्या पंथास Idio-psychological हें नांव देतो. पण आम्ही आधिदैवतपक्षांतच याचा समावेश करितां.

असून त्याचेखाला कारण व त्याखाला कृतज्ञता, औदार्य, वात्सल्य इत्यादि क्रमाक्रमाने उतरत्या पायऱ्या दाखविल्या आहेत. खालच्या पायरीच्या आणि वरच्या पायरीच्या सद्गुणांचा तेंटा पडला की, वरच्या वरच्या पायरीच्या देवतेसच अधिकाधिक मान दिला पाहिजे, असा या ग्रंथकाराचा अभिप्राय आहे. कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास त्याच्या मते यापेक्षा दुसरा योग्य मार्ग नाही; कारण आपली दृष्टि आपण कितीही दूर पोचवून “पुष्कळांचे पुष्कळ सुख,” कशांत आहे हे जरी निश्चित केले, तरी पुष्कळांचे ज्यांत हित आहे तेच तू कर असे सांगण्याचा सत्ता किंवा अधिकार तारतम्यबुद्धांत नसल्यामुळे, अखेर पुष्कळांचे हिताची गोष्ट मी कां करावी याचा निकाल न होता पुनः सर्व प्रश्न पहिल्याप्रमाणेच मिजत पडलेला रहातो. एखाद्या न्यायाधीशास राजाकडून अधिकार मिळाला नसतां त्यानें एखाद्या निकाल दिल्यास त्या निकालाची जी वासलात होईल तीच सुखदुःखांचा दूरदृष्टीनें विचार करून केलेल्या कार्याकार्यनिर्णयाची होईल. तू असे कर, तुला ही गोष्ट केल्याच पाहिजे, असे केवळ दूरदृष्टि कोणासहि सांगू शकत नाही. कारण, दूरदृष्टि झाली तरी ती मनुष्यकृत असल्यामुळे मनुष्यावर अंमल चालवू शकत नाही. अशा प्रसंगी आपणापेक्षा थोर अधिकाराचा दुसरा कोणी तरा आज्ञा करण्यास पाहिजे; आणि ते काम मनुष्यापेक्षा श्रेष्ठ अतएव मनुष्यावर अंमल करण्यास समर्थ अशा ईश्वरदत्त मदसद्बुद्धिकदेवतेलाच करितां येते. ही देवता स्वयंभू असल्यामुळे प्रचारांतहि मार्गा ‘मनोदेवता’ मला अमुक अमुक प्रकारची साक्ष देत नाही असे म्हणण्याची बहिष्वाट आहे. एखाद्यानें एखादे कुकर्म केले असतां त्यालाच त्याची पुढे लाज वाटत्ये किंवा त्याचे मन त्याला खात असते, हेहि या मनोदेवतेच्या शिक्षेचें फल आहे; आणि त्यावरून या स्वतंत्र मनोदेवतेचें अस्तित्व सिद्ध होते. कारण, आपले मन आपल्यालाच कां खाते याची एखादी उपपत्ति लागत नाही, असे या पंथाचे मत आहे.

वर दिलेला गोषवारा पाश्चिमात्य आधिदैवतपंथाचा आहे. पाश्चिमात्य देशांतून हा पंथ प्रायः ख्रिस्ती धर्माच्या उपदेशकांनीं प्रवृत्त केला आहे; आणि त्यांचे मते धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास केवळ आधिभौतिक साधनांपेक्षां हे ईश्वरदत्त साधन मुलम व श्रेष्ठ अतएव प्राप्य आहे. आमच्या देशांत प्राचीन काळां कर्मयोगशास्त्राचा अशा प्रकारचा स्वतंत्र पंथ जरी नव्हता, तरी वरील प्रकारचीं मते प्राचीन ग्रंथांतून बरेच ठिकाणीं आढळून येतात. मनाच्या निरनिराळ्या वृत्तींस महाभारतांत अनेक ठिकाणीं देवतेचें स्वरूप दिले असल्याचें दृष्टीस पडते. धर्म, सत्य, वृत्त, शील, श्री इत्यादि देवता प्रल्हादाचे शरीरांतून निघून इंद्राचे शरीरांत शिरल्याचें मार्गें वर्णन आलेच आहे. कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय करणाऱ्या देवतेस

‘धर्म’ हेंच नांव असून, शिवि राजाच्या सत्त्वाची परीक्षा करण्यास दयेनाचे रूपाने आणि युधिष्ठिराची परीक्षा करण्यास प्रथम यक्षरूपानें व शेवटी कुत्र्याच्या रूपानें ती प्रकट झाली होती अशी वर्णने आहेत. खुद्द भगवद्गीतेतहि (१०.३४) कीर्ति, श्री, वाक्, स्मृति, मेधा, धृति आणि क्षमा या देवता मानिल्या आहेत, व त्यापैकी स्मृति, मेधा, धृति व क्षमा हे मनाचे धर्म आहेत. मन हें मुद्द्यां एक देवतच असून परब्रह्माचे प्रतीक म्हणून त्याची उपनिषदांतूनच उपासनाहि सांगितली आहे (तै. ३. ४. छां. ३. १८). “मनःपूतं समाचरेत्,”—मनाला शुद्ध वाटेल तें करावे—असें जेव्हां मनु सांगतो (६. ४६), तेव्हां ‘मन’ या शब्दानें मनोदेवताच मनूला अभिप्रेत असावी असें म्हणण्यास हरकत नाही. प्राकृत व्यवहारांत याऐवजी “मनोदेवतेस गोड वाटेल तें करावें” असेंच आपण म्हणत असतो. ‘मनुःपूत’ या शब्दाचा अर्थ मराठीत उलट झालेला आहे; व पुष्कळदा कोणी वाटेल ते भलभलतें करूं लागला म्हणजे तो ‘मनःपूत’ वागतो असें आपण म्हणतो. परंतु या शब्दाचा खरा अर्थ “मनाला पवित्र किंवा शुद्ध वाटेल तेवढेच करावें,” असा आहे, मनुसंहितेच्या चवथ्या अध्यायांत—

यत्कर्म कुर्वतोऽस्य स्यात् परितोषोऽतरात्मनः।

तत्प्रयत्नेन कुर्वति विपरीतं तु वर्जयेत् ॥

“जें कर्म केल्यानें आपला अंतरात्मा संतुष्ट होतो तें प्रयत्नानें करावें, आणि तद्विपरीत असेल तें साडून द्यावें,”—असा मनूनेच त्याचा जास्त खुलासा केला आहे (मनु. ४. १६१). तसेंच चातुर्वर्ण्यधर्मादिक व्यावहारिक नीतीचीं मूलतत्त्वे सांगतांना मनु—याज्ञवल्क्यादि स्मृतिप्रथकारहि

वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।

एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् ॥

“वेद, स्मृति, शिष्टाचार, आणि आपल्या आत्म्याला गोड वाटणें, अशीं धर्माचीं चार मूलतत्त्वे आहेत” (मनु. २. १२) असेंच सांगत आहे. “आपल्या आत्म्याला जें गोड वाटेल तें” म्हणजे मनाला शुद्ध वाटेल तें असाच अर्थ आहे; व श्रुति, स्मृति आणि सदाचार यांनीं एखाद्या कृत्याच्या धर्माधर्मतेचा निर्णय न लागल्यास तो निर्णय करण्याचें चवथें साधन ‘मनःपूतता’ समजत असत, असें यावरून उघड होतें. महाभारतांत प्रल्हाद आणि इंद्र यांची मार्गील प्रकरणांत दिलेली गोष्ट सांगितल्यावर ‘शीला’चें लक्षण देतांना धृतराष्ट्रानें—

यदन्येषां हितं न स्यात् आत्मनः कर्म पौरोषम् ।

अपत्रपेत वा येन न तत्कुर्यात् कथंचन ॥

“जें आपलें कर्म लोकांच्या हिताचें नाहीं, किंवा ज्याबद्दल आपली आपल्यासच लाज वाटत्ये तें कर्धाहि करूं नये” असें म्हटलें आहे (मभा. शां. १२४. ६६). ‘लोकांच्या हिताचें नाहीं’ आणि ‘लाज वाटत्ये’ या पदांनी ‘पुष्कळांचें पुष्कळ हित’ आणि ‘मनोदेवता’ या दोन्ही पक्षांचा या श्लोकांत एकत्र उल्लेख केला आहे, हें वाचकांच्या लक्षांत येईल. मनुस्मृतींतहि जें कर्म केल्याची किंवा करितांना लाज वाटत्ये तें तामस, आणि जें कर्म करितांना लाज वाटत नाहीं व अंतरात्मा संतुष्ट रहातो तें सात्त्विक असें सांगितलें आहे (मनु. १२. ३५, ३७); आणि धम्मपद नांवाच्या बौद्ध ग्रंथांत मुद्रां हे विचार आलेले आहेत (धम्मपद ६७ व ६८ पहा). कर्माकर्माच्या निर्णयाबद्दल मंगय पडला असतां—

सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तः करणप्रवृत्तयः ॥

“सत्पुरुष स्वतःच्या अंतःकरणाचाच साक्ष प्रमाण धरितात,” असें कालिदासहि म्हणतो (शाकुं. १. २०). चित्तवृत्तींचा निरोध करून मन एकाच विषयावर स्थिर करणें पातंजलयोगाचें काम आहे; आणि हें योगशास्त्र आमचेकडे फार प्राचीन काळापासून प्रचलित असल्यामुळे कर्माकर्मांचा संदेह पडला असतां अंतःकरण स्वस्थ व शांत करून योग्य दिसेल ते करावयाचें हा मार्ग आमच्या लोकांस कोणीहि शिकविण्याची जरूर नव्हती. सर्व स्मृतिग्रंथांच्या आरंभी स्मृतिकार ऋषि मन एकाग्र करूनच धर्माधर्म सांगत असत, अशीं वर्णनें आहेत (मनु. १. १); आणि कोणत्याहि कामी याप्रमाणें मनाची साक्ष घेणें हा मार्ग सकृदर्शनीं दिसण्यांतहि अत्यंत सुलभ वाटतो. पण शुद्ध मन म्हणजे काय याचा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे हा सोपा पक्ष अखेरपर्यंत टिकत नसल्यामुळे आमच्या शास्त्रकारांनीं कर्मयोगशास्त्राची इमारत या पायावर उभारली नाहीं. हें तत्त्वज्ञान कोणतें याचा आतां विचार करावयाचा; परंतु तत्पूर्वी पाश्चिमात्य आधिभौतिकवाद्यांनीं या आधिदैवतपक्षाचें कसें खंडन केलें आहे याची थोडी माहिती येथें देतों. कारण या बाबतींत आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक या दोन्ही पंथांचीं कारणे भिन्न असलीं तरी अखेर निकाल एकसारखाच असल्यामुळे पहिल्यानें आधिभौतिक कारणे सांगितल्यानें मग आध्यात्मिक कारणांची महती व सयुक्तता वाचकांच्या लवकर लक्षांत येईल.

आधिदैविक पंथांत वर सांगितल्याप्रमाणें शुद्धमनोदेवतेसच अग्रस्थान दिलें असल्यामुळे, “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” या आधिभौतिक नीतिपंथांत कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाहीं असा जो पूर्वीं दोष दाखविला तो या आधिदैवतपक्षास लागू पडत नाहीं, हें उघड आहे. परंतु सदसद्विवेकरूपी शुद्ध मनोदेवता कशाला म्हणावें याचा सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे या पंथांतहि दुसऱ्या अपरिहार्य अडचणी उपस्थित होतात. कोणतीहि गोष्ट घ्या, तिचा सर्व बाजूंनीं विचार

करून ती ग्राह्य आहे अगर अग्राह्य आहे, करण्यासारखी आहे किंवा नाही, अगर फायद्याची किंवा सुखाची होईल की नाही, हे ठरविण्याचे काम नाक किंवा डोळे या इंद्रियांचे नसून त्यासाठी मन हे स्वतंत्र इंद्रिय आहे, हे कोणासहि सांगावयास पाहिजे असे नाही. अर्थात् कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय मनच करणार; मग त्याला तुम्हा इंद्रिय म्हणा का देवता म्हणा. आधिदैविक पंथाचे एवढेच जर म्हणणे असेल तर त्याबद्दल कोणीहि तक्रार करणार नाही. परंतु पाश्चिमात्य आधिदैवतपक्ष यापेक्षा एक पायरी पुढे गेलेला आहे. त्याचे असे म्हणणे आहे की, घरे किंवा वाईट (सत् किंवा असत्). न्याय्य किंवा अन्याय्य, धर्म किंवा अधर्म याचा निर्णय करणे, आणि एखादा पदार्थ जड आहे का हलका आहे, गोरा आहे का काळा आहे, किंवा एखादा हिशोब बरोबर आहे का चूक आहे, याचा निकाल करणे, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. दुसऱ्या प्रकारचे निर्णय न्यायशास्त्राच्या पद्धतीने मन करू शकते; पण पहिल्या वर्गातील गोष्टींचा निकाल देण्यास नुस्ते मन असमर्थ असून ते काम सदसद्विवेचनशक्तिरूप जी देवता मनांत आहे तीच करीत असत्ये. याचे कारण ते असे दाखवितात की, एखादा हिशोब बरोबर आहे किंवा चुकला आहे हे ठरवितांना आपण त्या हिशोबांतील बेरजा किंवा गुणाकार तपासून मग आपले मत कायम करितो; म्हणजे या गोष्टीचा निर्णय करण्यापूर्वी दुसऱ्या कांहीं क्रिया अगर व्यापार मनास करावे लागतात. परंतु बऱ्यावाईटाचा निर्णय तशांतला नाही. एखाद्या मनुष्याने कोणाचा खून केला असे आपणांस कळल्याबरोबर, लागलीच “छे! त्याने वाईट केले,” असे उद्गार आपल्या तोंडातून निघतात; त्या बद्दल आपणांस कांहीं विचार करावा लागत नाही. अर्थात् यत्किंचित् विचार न करितां आपण जो निर्णय करितो तो, आणि विचार करून निर्णय करितो तो, हे दोन्ही एकाच मनोवृत्तीचे व्यापार आहेत, असे म्हणतां येत नाही; व त्यामुळे सदसद्विवेचनशक्ति ही एक स्वतंत्रच मानसिक देवता आहे, असे मानिले पाहिजे. सर्व मनुष्यांचे अंतःकरणांत ही शक्ति किंवा देवता एकसारखीच जागृत असल्यामुळे सर्वास खून हा गुन्हा वाटतो, व त्याबद्दल कोणास कांहीं शिकवावे लागत नाही. या आधिदैविक युक्तिवादास आधिभौतिक पंथांतील लोक असे उत्तर देतात की, एखाद्या गोष्टीचा निर्णय आपणांस ताबडतोब करितां येतो एवढ्यावरूनच ती बाब ज्या गोष्टीचा निर्णय आपण विचार करून करितो त्या बाबीतून भिन्न असली पाहिजे असे मानितां येत नाही. एखादी गोष्ट जलद किंवा सावकाश करणे हे अभ्यासाचे काम आहे. हिशोबाचीच गोष्ट घ्या. व्यापारी लोक खंडीवरून शेराचा दर चटकन तोंडचे हिशोबाच्या रीतीने सांगतात, म्हणून उत्तम गणित्यापेक्षां गुणाकार करण्याची त्यांची देवता निराळी होत नाही. संवयीने एखादी गोष्ट इतकी अंगवळणी पडत्ये

कां, यत्किंचित् विचार न करितां मनुष्य ता सहज करून जातो. उत्तम निशाण मारणारा मनुष्य बंदुकीने उडतां पाखरे सहज मारितो म्हणून नेम धरण्याची देवता स्वतंत्र आहे असे कोणी म्हणत नाही इतकेंच नव्हे, तर नेम कसा धरावा, उडत्या पश्यांचा वेग कसा मोजावा, वगैरे शास्त्रीय उपपत्तिहि त्यामुळे कोणी त्याज्य मानीत नाही. नेपोलियन बादशहाची अशी गोष्ट मांगतात कां, रणभूमीवर उभा राहून त्याने आपली नजर चोहोकडे फेकल्याबरोबर शत्रूचे बिग कोटे आहे हे त्याचे एक-दम लक्षांत येई; पण तेवढ्यावरून युद्धकलेची एक स्वतंत्रच देवता आहे, इतर मानसिक शक्तींशी तिचा कांही संबंध नाही असे कोणी म्हटले नाही. कोणत्याहि कामांत एखाद्याची बुद्धि स्वभावतःच जास्त, तर दुसऱ्याची कमी चालेल, हे खरे; पण तेवढ्याने दोघांच्या बुद्धि वस्तुतः भिन्न आहेत असे आपण म्हणत नाही. शिवाय कार्याकार्याचा किंवा धर्मोधर्माचा निर्णय नेहमीच अटकन होतो असेहि नाही. कारण, मग “अमुक करावे किंवा न करावे” असा संशयच कधी पडला नसता. अर्जुनाप्रमाणे हा संशय प्रसंगविशेषी सर्वासच पडतो इतकेंच नव्हे, तर कार्याकार्य-निर्णयाच्या कांही बाबतीत निरनिराळ्या पुरुषांचे अभिप्रायहि भिन्नभिन्न पडतात. सदसद्विवेचनशक्तिरूप स्वयंभू देवता जर एकच आहे तर हा भेद कां? अर्थात् मनुष्याची बुद्धि ज्याप्रमाणे सुशिक्षित किंवा मुसंस्कृत असेल त्याप्रमाणे कोणत्याहि गोष्टीचा तो निर्णय करितो, असे म्हणणे भाग पडते. पुष्कळ रानटी लोक असे आहेत कीं, मनुष्याचा खून करणे हा गुन्हान मानितां मारलेल्या मनुष्याचे मांसहि ते आनंदाने खातात! पण रानटी मनुष्यांची गोष्ट आपण सोडून दिली तरीहि देशाचाराप्रमाणे एका देशांत जी गोष्ट गद्द समजतात तीच दुसऱ्या देशांत सर्वमान्य होऊन बसलेली असत्ये. एक बायको असतां दुसरी करणे हा विलायतेत गुन्हा आहे; पण हिंदुस्थान देशांत त्याबद्दल कोणास फारसा विधिनियेध वाटत नाही. भर सभेत डोकीचे पागोटें काढून बसण्याची हिंदु लोकांस लाज वाटत्ये; पण इंग्रज लोक डोकीची टोपी काढणे हेच सभ्यपणाचे लक्षण मानितात. ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक सदसद्विवेचनशक्तीमुळेच ॐ वाईट कृत्याची लाज वाटत्ये हे खरे, तर सर्वास एका कृत्याची एकसारखीच लाज वाटावयास नको काय? रामोशीहि एकदां ज्याचे अन्न खाल्ले त्यावर हत्यार धरणे नियम मानितात; परंतु मोठाल्या सुधारलेल्या पाश्चिमात्य राष्ट्रांतहि शेजारच्या राष्ट्रांतील लोकांचा लडाईत वध करणे स्वदेशभक्तीचे लक्षण समजण्यांत येते. सदसद्विवेचनशक्तिरूप देवता जर एकच आहे तर मग हा फरक कां? आणि सदसद्विवेचनशक्तीचेहि जर शिक्षणाप्रमाणे किंवा देशाचाराप्रमाणे भेद मानावयाचे तर तिच्या स्वयंभू नित्यत्वास बाध येतो. रानटी स्थिति सोडून देऊन मनुष्य जसजसा सुधारत जातो त्यामानाने त्याचे मन आणि बुद्धि ही विकसित

होत असतात; आणि अशा रीतीने बुद्धीची वाढ झाल्यावर पूर्वी रानटी स्थितीत असतां जे विचार त्याला करितां आले नसते तेच विचार सुधारलेल्या स्थितीत तो झटकन करूं शकतो. किंबहुना अशा रीतीने बुद्धीची वाढ होणे हेंच सुधारणेचें लक्षण होय. सुधारलेला किंवा सुशिक्षित मनुष्य देखिली वस्तु मागत नाही हा जसा त्याचे अर्गीं रूढ झालेल्या इंद्रियनिग्रहाचा परिणाम आहे, तद्वतच बॅरवाईट निवडण्याची मनाची शक्तिहि हळूहळू वाढत जाऊन आतां कांहीं कांहीं बाबतींत तरी ती इतकी अंगवळणीं पडली आहे की, यत्किंचित् विचार करण्याची जरूर न पडतां एखाद्या गोष्टीबद्दल आपण आपला नैतिक निकाल सांगतो. डोळ्यानें जवळची किंवा लांबची वस्तु पहाणें असल्यास डोळ्याच्या शिरा व स्नायु कमीजास्त प्रमाणानें आंखडून धरवे लागतात; आणि ही सर्व क्रिया इतक्या जलदीनें होत्ये कीं, आपणांस ती कळत देखील नाहीं. पण तेवढ्यानें या गोष्टीची उपपत्ति कोणीं निरूपयोगी मानिली आहे काय? सारांश, मनुष्याचें मन किंवा बुद्धि ही सर्व काळीं व सर्व कामांत एकच आहेत. काळेंगोरे एका प्रकारच्या बुद्धीनें निवडतो आणि बॅरवाईट दुसऱ्या प्रकारच्या बुद्धीनें निवडतो असा वास्तविक प्रकार नाहीं. कोणाची बुद्धि कमी असेल, तर कोणाची अशिक्षित किंवा अपुरी वाढलेली असेल, इतकाच काय तो भेद आहे. हा भेद लक्षांत आणिला, आणि कोणतीहि गोष्ट जलद करितां येणें हें संवयीचें व अभ्यासाचें फळ आहे या अनुभवाकडे दृष्टि दिली, म्हणजे मनाच्या ज्या स्वाभाविक शक्ती आहेत त्यांपलीकडे सदसद्विचारशक्ति म्हणून एखादी निराळीच स्वतंत्र व विलक्षण शक्ति मानण्याचें कांही कारण रहात नाहीं असे पाश्चात्य आधिभौतिकवाद्यांनीं ठरविलें आहे.

आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांचा याबद्दलचा अखेरचा निर्णयहि पाश्चिमात्य आधिभौतिकवाद्यांप्रमाणेंच आहे. स्वस्थ व शांत अंतःकरणानें एखाद्या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे हें तत्त्व त्यांना कबूल आहे. पण धर्माधर्माचा निर्णय करणारी बुद्धि एक, आणि काळेंगोरे निवडणारी बुद्धि एक, हें मत त्यांना मान्य नाहीं. मन ज्याप्रमाणें सुशिक्षित असेल त्याप्रमाणें तें बरावाईट निर्णय करितें, म्हणून मनाची सुधारणा करण्यास प्रत्येकानें झटले पाहिजे असेंहि त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे; आणि ही सुधारणा कोणती व कशी करावी याबद्दल नियमहि सांगितले आहेत. पण सदसद्विवेचनशक्ति म्हणून सामान्य बुद्धीहून कांहीं निराळीच ईश्वरी देणगी आहे, हें मत त्यांना कबूल नाहीं. मनुष्यास ज्ञान कसे प्राप्त होतें व त्याच्या मनाचे व बुद्धीचे व्यापार कसकसे चालतात याचें प्राचीन काळीं सूक्ष्म परीक्षण झालेलें आहे. या परीक्षणास 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार' असें म्हणतात. क्षेत्र म्हणजे शरीर आणि क्षेत्रज्ञ म्हणजे आत्मा. हा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार अध्यात्मविद्येचें मूळ आहे; व क्षेत्रक्षेत्रज्ञ

विद्येचें नीट ज्ञान झाल्यावर सदसद्विवेकशक्तिच काय पण इतर कोणतीहि मनो-
देवता आत्म्याहून वरचढ किंवा स्वतंत्र मानितां येत नसल्यामुळे, आधिदैवतपक्ष लंगडा
कां याचाहि सहज उलगडा होतो. म्हणून या ठिकाणी त्याच क्षेत्रक्षेत्रज्ञविवेचा
आपण थोडक्यांत विचार करूं. भगवद्गीतेतील बऱ्याच सिद्धान्तांचा खरा अर्थहि
त्यामुळे वाचकांच्या नीट लक्षांत येईल.

मनुष्याचा देह (पिंड, क्षेत्र, किंवा शरीर) हा एक मोठा कारखानाच आहे
असें म्हणण्यास हरकत नाही. एखाद्या कारखान्यांत ज्याप्रमाणें बाहेरचा माल आंत
घेतात, आणि मग त्या मालाची निवडानिवड अगर व्यवस्था लावून पुढें कार-
खान्यास उपयोगी पदार्थ कोणते आणि गैरउपयोगी कोणते हें ठरल्यावर बाहेरून
आंत आलेल्या कच्च्या मालाचे नवीन पदार्थ तयार करून ते बाहेर पाठवितात, तद्वत
मनुष्याचे देहांत प्रतिक्षणी अनेक व्यापार चालू असतात. सृष्टीतील पांचभौतिक
पदार्थांचें मनुष्यास ज्ञान होण्यास मनुष्याची इंद्रिये हें पहिलें साधन आहे. जगांतील
पदार्थांचें खरें किंवा मूळ स्वरूप काय हें कोणासहि इंद्रियद्वारा समजावयाचें नाही.
आमच्या इंद्रियांस तें स्वरूप जसें भासतें तसेंच तें आहे, असें आधिभौतिकवादां सम-
जतात; पण उद्यां जर एखाद्यास एखादें नवें इंद्रिय प्राप्त झालें तर त्याच्या दृष्टीनें
सृष्टीतील पदार्थांचे गुणधर्म हल्लींच्याहून निराळे होतात हें सांगावयास नको. मनु-
ष्याच्या इंद्रियांतहि दोन भेद आहेत. एक कर्मेन्द्रिये व दुसरा ज्ञानेन्द्रिये. हात, पाय,
बाणी, गुद आणि उपस्थ ही पांच कर्मेन्द्रिये आहेत. आपण आपल्या शरीरानें जे
व्यवहार करितों ते सर्व कर्मेन्द्रियांचे द्वारेच करीत असतो. याशिवाय नाक, डोळे,
कान, जीभ आणि त्वचा ही पांच ज्ञानेन्द्रिये आहेत. डोळ्यानें रूप, जिद्धेनें रस,
कानानें शब्द, नाकानें गंध, आणि त्वचेनें स्पर्श समजतो. कोणताहि बाह्य पदार्थ
घेतला तर त्याचें आपणास जें ज्ञान होते तें सदर पदार्थाच्या रूप-रस-शब्द-गंध-
स्पर्शापलीकडे दुसरें कांहीं नाही. उदाहरणार्थ, एक सोन्याचा तुकडा घ्या. तो
पिवळा दिसतो, त्वचेस जड भासतो, ठोकला तर लांबतो, इत्यादि जे त्याचे गुण
आपल्या इंद्रियांस गोचर होतात तेवढेच आमच्या दृष्टीनें सोने होय; आणि हे गुण
वारंवार एका पदार्थांत एकसारखेच आढळून येऊं लागले म्हणजे सोने हा एक आ-
मच्या मतानें स्वतंत्र पदार्थ बनतो! बाहेरचा माल आंत घेण्यास व आंतला माल
बाहेर पाठविण्यास ज्याप्रमाणें एखाद्या कारखान्यास दरवाजे असतात त्याप्रमाणेंच
मनुष्यदेहाचीं ज्ञानेन्द्रिये हीं बाहेरचा माल आंत घेण्याचीं, व कर्मेन्द्रिये हीं आंतील
माल बाहेर पाठविण्याचीं द्वारे आहेत. सूर्याचे किरण एखाद्या पदार्थावर पडून तेथून
ते उलट फिरतांना आमच्या डोळ्यांत शिरले म्हणजे आपल्या आत्म्यास त्या पदा-
र्थाच्या रूपाचें ज्ञान होतें; आणि एखाद्या पदार्थापासून निघणारे गंधाचे सूक्ष्म पर-

माणु आपल्या नाकाच्या मज्जातंतूवर येऊन आदळले म्हणजे आपणांस त्याचा वास येतो. इतर ज्ञानेंद्रियांचे व्यापारहि असेच चालतात; व ज्ञानेंद्रिये याप्रमाणे व्यापार करू लागली म्हणजे त्यांच्या द्वारे बाह्य सृष्टीतील पदार्थ आपणांस अवगत होतात. परंतु ज्ञानेंद्रिये जे कांही व्यापार करितात त्यांचे ज्ञान स्वतः त्यांस होत नाही, म्हणून ज्ञानेंद्रियांस ज्ञाता ही संज्ञा न देतां फक्त बाहेरचा माल आंत घेणारे दरवाजे म्हटले आहे. या दरवाजांतून माल आंत येऊन पडल्यावर त्याची पुढची व्यवस्था लावण्याचे काम मनाचे आहे. उदाहरणार्थ, दोनप्रहर झाले असतां घड्याळांत बाराचे ठोके पडू लागल्यावर किती वाजले हे कानांस समजत नाही. प्रत्येक ठोका जसजसा पडत जातो तसतसा हवेच्या लाटा कानांवर आदळतात, आणि मज्जातंतूंच्या द्वारे प्रत्येक ठोक्याचा मनावर प्रथम निरनिराळा संस्कार झाल्यावर त्या सर्वांची बेरीज करून किती वाजले हे ठरविण्याचे काम आपण करीत असतो. ज्ञानेंद्रिये पशूसहि आहेत, व घड्याळाचा एक एक ठोका जसजसा पडत जातो तसतसा प्रत्येक ठोक्याचा संस्कार त्याच्या कानाने मनापर्यंतहि पोचतो. पण सर्वांची बेरीज करून बारा वाजले हे समजण्याइतके त्याचे मन विकसित झालेले नसते. हाच अर्थ शास्त्रीय परिभाषेत सांगावयाचा म्हणजे असे म्हणतात कीं, पशूस जरी अनेक संस्कारांचे पृथक् पृथक् ज्ञान झाले तरी त्या नानात्वांतील एकत्वाचा त्याला बोध होत नाही. भगवद्गीतेत “इंद्रियाणि पराण्याहुः इंद्रियेभ्यः परं मनः”—इंद्रिये बाह्य पदार्थापेक्षां श्रेष्ठ आणि इंद्रियांपेक्षां मन श्रेष्ठ (गीता ३. ४२)—असे जे म्हटले आहे त्यांतील भावार्थहि हाच आहे. मन ठिकाणी नसेल तर डोळे उघडे असूनहि दिसत नाही, व कान उघडे असूनहि ऐकू येत नाही हे मागे सांगितलेच आहे. तात्पर्य, ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारे बाहेरचा माल देहाच्या कारखान्यांतील मन या कारकुनाकडे येतो, आणि हा कारकून मग त्याची तपासणी करितो. ही तपासणी कशी होत्ये, व त्यासाठी आपण एवढा वेळ ज्यास सामान्यतः ‘मन’ असे म्हणत आलों त्याचेच आणखी कसकसे भेद करावे लागतात, किंवा एकाच मनाला अधिकारभेदामुळे कोणकोणतीं निरनिराळीं नावे प्राप्त होतात, याचा आतां विचार करूं.

ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर जे संस्कार घडतात ते प्रथम एके ठिकाणी मांडून त्यांच्या परस्पर तुलनेने त्यांत चांगले कोणते व वाईट कोणते. ग्राह्य कोणते व टाकाऊ कोणते, फायदेशीर कोणते व नुकसानीचे कोणते, याचा प्रथम निर्णय करावा लागतो; आणि हा निर्णय झाला म्हणजे मग पुढे त्यांपैकी जी गोष्ट चांगली, फायदेशीर, योग्य अगर करण्यासारखी असेल ती करण्यास आपण प्रवृत्त होतो, असा सामान्य व्यवहार आहे. उदाहरणार्थ, आपण एखाद्या बागेत गेलो म्हणजे डोळे व नाक या ज्ञानेंद्रियांनी त्या बागेतील झाडे व फुले यांचे संस्कार आपल्या मनावर

घडतात. पण या फुलांपैकी कोणत्या फुलाचा वास चांगला व कोणत्याचा वाईट हे ज्ञान आपल्या आत्मन्यास झाल्याखेरीज कोणतेहि फूल प्राप्त करून घेण्याची इच्छा मनांत उद्भवून ते तोडून घेण्याचा उद्योग आपण करित नाही. म्हणून (१) ज्ञानेन्द्रियांनी वाह्य पदार्थांचे ज्ञान होऊन त्या संस्काराची जुळवाजुळव किंवा तुलनेसाठी व्यवस्थित मांडणी करणे, (२) ही जुळवाजुळव झाल्यावर त्यांच्या बऱ्यावाईटपणाचा सारासार विचार करून कोणती गोष्ट ग्राह्य आणि कोणती अग्राह्य याचा निश्चय करणे आणि (३) हा निश्चय झाल्यावर ग्राह्य वस्तु प्राप्त करून घेण्याची आणि अग्राह्य टाकून देण्याची इच्छा होऊन त्याप्रमाणे प्रवृत्ति होणे, असे एकंदर मनोव्यापारांचे तीन ठोकळ विभाग होतात. या तिन्ही क्रियांमध्ये अंतर न पडतां त्या एकसारख्या एकामागून एक झाल्या पाहिजेत असे नाही. पूर्वी केव्हांहि पाहिलेली एखादी गोष्ट आज हवीशी वाटेल; तथापि तेवढ्याने या तीन क्रियांपैकी कोणतीहि क्रिया नको असे मात्र म्हणतां येत नाही. न्यायाचा कचेरी जरी एकच तरी त्यांतले-त्यांत ज्याप्रमाणे प्रथम पक्षकार किंवा त्यांचे वकील आपआपला साक्षीपुरावा न्यायाधीशापुढे मांडितात, नंतर उभय पक्षांचा पुरावा पाहून त्यावर न्यायाधीश आपला निकाल देतो, आणि न्यायाधीशाने दिलेल्या निकालाची शेवटी नाझर अंमलबजावणी करितो, अशी कामांची वांटणी आहे, तद्वत् एवढा वेळपर्यंत ज्या कारकुनाला आपण सामान्यतः 'मन' असे म्हणत आलों त्याच्या व्यापाराचेहि भेद होत असतात. पैकीं पुढे आलेल्या गोष्टींचा सारासार विचार करून एखादी गोष्ट अमक्या प्रकारचीच (एवमेव) आहे, दुसऱ्या प्रकारची नाही (नाऽन्यथा), असा निश्चय करण्याचे, म्हणजे फक्त न्यायाधीशाचे काम 'बुद्धि' या इंद्रियाचे असून, वर सांगितलेल्या एकंदर मनोव्यापारांतून ही सारासारविवेकशक्ति वजा केल्यावर बाकीचे सर्व व्यापार ज्या इंद्रियाने होतात तेवढ्यासच आनां 'मन' असे नांव देण्याची वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांत वहिवाट आहे (सां. का. २३ व २७ पहा). हे (धाकटें) मनच वकीलाप्रमाणे एखादी गोष्ट अशी आहे (संकल्प), किंवा उलटपक्षी तशी आहे (विकल्प), इत्यादि कल्पना बुद्धीपुढे निर्णयासाठी मांडीत असते; व म्हणून त्यास 'संकल्पविकल्पात्मक' म्हणजे निश्चय न करितां नुस्ती कल्पना करणारे इंद्रिय असे म्हंटले आहे. 'संकल्प' या शब्दांतच कधीं कधीं निश्चयाचाहि समावेश केला जातो (छांदोग्य. ७.४.१ पहा). पण प्रकृत स्थलीं निश्चयाची अपेक्षा न ठेवितां एखादी गोष्ट अमक्या तऱ्हेची आहेसे वाटणे, मानणे, गृहीत धरणे, समजणे, किंवा कांहीं योजना करणे, इच्छिणे, चितणे, मनांत आणणे, इ० व्यापारांस उद्देशूनच 'संकल्प' या शब्दाचा उपयोग केलेला आहे. पण वकीलाप्रमाणे अशा रीतीने आपल्या कल्पना बुद्धीपुढे निकालासाठी मांडणे एवढ्यानेच मनाचे काम संपत

नाही. बुद्धीने बऱ्यावाईटाचा निर्णय केल्यावर बुद्धीला जी गोष्ट ग्राह्य झाली ती कर्मेन्द्रियांकडून घडवून आणणे, म्हणजे त्याची अंमलबजावणी करणे, हे नाझराचे कामहि मनासच करावे लागते; व त्यामुळे मनाची व्याख्या दुसऱ्या तऱ्हेनेहि करिता येत्ये. बुद्धीने केलेल्या निर्णयाची अंमलबजावणी कशी करावी याचा जो विचार करावयाचा तो एक प्रकारे संकल्पविकल्पात्मकच आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. तथापि त्यास संस्कृतांत 'व्याकरण=(विस्तार करणे)' असे दुसरे स्वतंत्र नांव आहे. याखेरीज बाकीचीं कर्मे बुद्धीचीं होत. मनाच्या कल्पनांचा सारासार विचार मन करीत नाही. हा सारासार विचार करून कोणत्याहि वस्तूचे यथार्थ ज्ञान आत्म्यास करून देणे, किंवा निवडानिवड करून अमुक वस्तु अमुक्या प्रकारचीच आहे इत्यादि निश्चय करणे, अगर तर्कांनीं कार्यकारणसंबंध पाहून एखादे निश्चित अनुमान किंवा कार्याकार्यनिर्णय करणे, हे सर्व व्यापार बुद्धीचे आहेत; व संस्कृतांत या व्यापारांस 'व्यवसाय' किंवा 'अध्यवसाय' असे म्हणतात. म्हणून या दोन शब्दांचा उपयोग करून बुद्धि व (धाकटे) मन यांमधील भेद दाखविण्यासाठी—

व्यवसायात्मिका बुद्धिः मनो व्याकरणात्मकम् ॥

“बुद्धि (इंद्रिय) हें व्यवसाय करणारे म्हणजे सारासार विचार करून निश्चय करणारे; आणि मन (धाकटे) हें व्याकरण म्हणजे विस्तार अगर पुढील व्यवस्था करणारे प्रवर्तक इंद्रिय आहे, अर्थात् बुद्धि व्यवसायात्मिका आणि मन व्याकरणात्मक आहे”—अशा यांच्या व्याख्या महाभारतांत दिल्या आहेत (मभा. शा. २.५१. ११). भगवद्गीतेंतहि “व्यवसायात्मिका बुद्धिः” हे शब्द आलेले आहेत (गी. २. ४४.); व त्या ठिकाणी बुद्धीचा अर्थ सारासार विवेक करून निश्चय करणारे इंद्रिय असाच आहे. बुद्धि ही केवळ तरवार आहे. जे कांहीं तिच्यापुढे येईल किंवा कोणी आणील ते तोडणे एवढेच तिचे काम आहे; तिला दुसरा कोणताहि गुण अगर धर्म नाही (मभा. वन. १८१.२६) संकल्प, वासना, इच्छा, स्मृति, धृति, श्रद्धा, उत्साह, कारण्य, कळकळ, प्रेम, दया, कृतज्ञता, काम, लज्जा, आनंद, भीति, राग, संग, द्वेष, लोभ, मद, मत्सर, क्रोध इत्यादि सर्व मनाचेच गुण अगर धर्म असून (बृ. १.५.३; मैत्र्यु. ६.३०), या मनोवृत्ती जशा जागृत होतील त्याप्रमाणे कोणतेहि कर्म करण्याकडे मनुष्याची प्रवृत्ति होत असत्ये. उदाहरणार्थ, मनुष्य कितीहि बुद्धिमान असला आणि त्याला गरीब लोकांचे हाल कसे होतात याचे जरी पूर्ण ज्ञान असले, तरी त्याच्या अंगांत जर कारण्यवृत्ति जागृत नसेल तर गरीबाला मदत करण्याची इच्छा त्याला कधीच होणार नाही; अगर युद्ध करण्याची इच्छा असूनहि धैर्य नसेल तर तो लढणार नाही. ज्या गोष्टी आपण करूं इच्छितो त्यांचा परिणाम काय होईल एवढेच बुद्धि सांगत असत्ये. पण इच्छा किंवा धैर्य वगैरे गुण

बुद्धीचे धर्म नसल्यामुळे बुद्धि स्वतः होऊन म्हणजे मनाचे मदतीखेरीज केव्हांहि इंद्रियांना प्रेरणा करू शकत नाही. उलटपक्षी क्रोधादिकांच्या झपाट्यांत मन स्वतः होऊन जरी इंद्रियांना प्रेरणा करू शकले, तरी बुद्धीच्या सारासार-विचारावाचून नुस्त्या मनोवृत्तीच्या प्रेरणेने घडलेले कर्म नीतिदृष्ट्या शुद्धच असेल असा नेम नसतो. उदाहरणार्थ, बुद्धीचा उपयोग न करितां नुस्त्या कारुण्यवृत्तीने कांहीं दान दिल्यास ते अपात्री होऊन त्यागसून वाईट परिणाम होण्याचाहि संभव असतो. सारांश, बुद्धीच्या साहाय्याखेरीज नुस्त्या मनोवृत्ति आंधळ्या आहेत. म्हणून मनुष्याच्या हातून कोणतेहि शुद्ध कर्म घडण्याचे प्रसंगी बुद्धि शुद्ध म्हणजे बऱ्यावाईटाचा बिनचूक निर्णय करणारी, मन बुद्धीच्या तंत्राने वागणारे आणि इंद्रिये मनाच्या ताब्यांत असणारी याप्रमाणे त्यांची जोड असावी लागते. बुद्धि आणि मन या दोन शब्दांखेरीज अंतःकरण व चित्त हे दोन शब्दहि प्रचारांत आहेत पैकीं अंतःकरण या शब्दाचा धात्वर्थ “आंतले करण म्हणजे इंद्रिय” असा असल्यामुळे त्यांत मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार वगैरे सर्वांचाच सामान्यतः समावेश होतो; आणि मन प्रथमतः बाह्य विषयांचे गृहण म्हणजे चित्तन करू लागले म्हणजे तेंच चित्त होते (मभा. शां. २.७४. १७). पण सामान्य व्यवहारांत हे सर्व शब्द प्रायः समानार्थीच योजीत असल्यामुळे पुष्कळदां कोणता अर्थ कोठे विवक्षित आहे याचा गोंधळ पडतो. हा घोंटाळा राहू नये म्हणून या अनेक शब्दांपैकी शास्त्रीय परिभाषेत मन व बुद्धि हे दोनच शब्द वर दिलेल्या त्रिविधतांशीं योजण्यांत येतात. मन आणि बुद्धि यांचा एकदां अशा रीतीने भेद केल्यावर न्यायाधीश या नात्याने बुद्धि मनापेक्षां अर्थातच श्रेष्ठ होऊन मन बुद्धीचा कारकून बनते. “मनसस्तु परा बुद्धिः”—मनापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ किंवा पलीकडची होय (गी. ३. ४२)—या गांतावाक्याचा भावार्थहि हाच आहे. तथापि वर सांगितल्याप्रमाणे या कारकुनासहि दोन प्रकारचीं कामे करावीं लागतात. एक बाहेरून किंवा ज्ञानेंद्रियांचे द्वारा आंत आलेल्या संस्कारांची व्यवस्था लावून बुद्धीपुढे सदर संस्कार नैकालासाठीं मांडणे, आणि बुद्धीने निकाल केल्यावर बुद्धीचा हुकूम किंवा टपाल कर्मेन्द्रियांस पोंचवून त्यांचेकडून बुद्धीचा हेतु सिद्ध होण्यास जरूर त्या बाह्य क्रिया करविणे. दुकानाकरितां खरेदी करणे आणि दुकानांत बसून विक्री करणे हीं दोन्ही कामे कित्येकदां ज्याप्रमाणे दुकानचा एकच कारकून करीत असतो तद्वत् मनाची स्थिति आहे. समजा की, आपला एक खेही दृष्टीस पडला व त्यास हांक मारण्याची आपणांस इच्छा होऊन आपण त्याला ‘अरे’! म्हणून म्हटले. तर दरम्यान अंतःकरणांत किती व्यापार होतात पहा. प्रथम डोळ्यांनीं म्हणजे ज्ञानेंद्रियांनीं आपला मित्र जवळ आहे हा संस्कार मनोमार्फत बुद्धीला पोंचून बुद्धीमार्फत त्याचे ज्ञान आत्म्याला होते. येथे पहिली म्हणजे ज्ञान होण्याची क्रिया संपली. नंतर त्या मित्रास

हांक मारावी असें आत्मा बुद्धिद्वारा ठरावितो, आणि बुद्धीच्या हेतूची अंमलबजावणी करण्यासाठीं मनांन बोलण्याची इच्छा होऊन मन कर्मेन्द्रियांकडून ' अरे ! ' असें वदवितें. पाणिनीच्या शिक्षाग्रंथांत शब्दोच्चारणक्रियेचें वर्णन याच धोरणानें केलें आहे.—

आत्मा बुद्ध्या समेत्याऽर्थान् मनो युंक्ते विवक्षया ।

मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मास्तम् ।

मास्तस्तूरसि चरन् मंद्रं जनयति स्वरम् ॥

“ आत्मा प्रथमतः बुद्धिद्वारा सर्व गोष्टींचें आकलन करून मनामध्ये बोलण्याची इच्छा उत्पन्न करितो; आणि मनानें कायामीची चालना केल्यावर कायाभिवायूस प्रेरणा करितो. नंतर हा वायु छातींत शिरून मंद्र स्वर उत्पन्न करितो; ” व हाच स्वर पुढें कंठतालव्यादि वर्णभेदानें मुखाबाहेर पडतो. वरील श्लोकापैकीं शेवटचे दोन चरण मैत्र्युपनिषदांतहि आलेले आहेत (मैत्र्यु. ७.११.); व त्यावरून हे श्लोक पाणिनीपेक्षांहि प्राचीन असावे असें दिसून येतें. *कायामासिच आधुनिक शारीरशास्त्रांत मज्जातंतु हें नांव आहे. पण बाहेरच्या पदार्थांचें ज्ञान आंत आणणारे व बुद्धीचा हुकूम मनाचे द्वारें कर्मेन्द्रियांस कळविणारे शरीरांतल मज्जातंतू निरानिराळे आहेत; म्हणून त्याप्रमाणें मनंही दोन मानिली पाहिजेत, असें पाश्चिमात्य शारीरशास्त्रज्ञांचें म्हणणें आहे. आमच्या शास्त्रकारांनीं दोन मनं न मानितां, बुद्धि आणि मन निराळीं करून मन उभयात्मक आहे, म्हणजे तें कर्मेन्द्रियांचें ठायीं कर्मेन्द्रियांप्रमाणें आणि ज्ञानेन्द्रियांचे ठायीं ज्ञानेन्द्रियांप्रमाणें वागतें, एवढेंच सांगितलें आहे. तासर्थ एकच. दोघांच्याहि दृष्टीनें बुद्धि निश्चय करणारी न्यायाधीश, तर मन प्रथम ज्ञानेन्द्रियांचें ठायीं संकल्पविकल्पात्मक बनून कर्मेन्द्रियांचे ठायीं व्याकरणात्मक किंवा अंमलबजावणी करणारें म्हणजे कर्मेन्द्रियांचें साक्षात् प्रवर्तक आहे. तथापि कोणत्याहि गोष्टीचें 'व्याकरण' करितांना बुद्धिचा हुकूम कोणत्या रीतीनें पार पडेल याबद्दल कधीं कधीं संकल्पविकल्पहि मनास करावे लागत असतात. म्हणून मनाची व्याख्या देतांना सामान्यतः 'संकल्पविकल्पात्मक मनः' एवढेंच म्हणण्याचा प्रघात आहे. परंतु तेव्हांहि मनाच्या दोन्ही व्यापारांचा त्यांत समावेश होत असतो हें विसरतां कामा नये.

बुद्धि म्हणजे निवडानिवड करणारें इंद्रिय असा जो वर अर्थ सांगितला तो शास्त्रीय सूक्ष्म विवेचनासाठीं आहे. परंतु हे शास्त्रीय अर्थ नेहमींच मागाहून ठराविले जातात. म्हणून हा शास्त्रीय अर्थ कायम होण्यापूर्वीच बुद्धि शब्दाचे जे व्यावहारिक

*मैत्र्युपनिषत् पाणिनीपेक्षां प्राचीन असावे असें मॅक्समुलरसाहेबांनीं लिहिलें आहे. Sacred Books of the East Series, Vol XV, pp. xlv.i—ii. याचा जास्त विचार आह्मी पुढें परिशिष्टप्रकरणांत केला आहे तो पहा.

अर्थ रूढ होऊन गेले आहेत त्यांचाहि येथे विचार करणे जरूर आहे. व्यवसाया-
त्मक बुद्धीने कोणत्याहि गोष्टीचा प्रथम निर्णय केल्याखेरीज त्या वस्तूचे आपणांस
ज्ञान होत नाही; आणि ज्ञान झाल्याखेरीज ती वस्तु प्राप्त करून घेण्याची इच्छा
किंवा वासनाहि होत नाही. म्हणून व्यवहारांत आंब्याच्या झाडास व फळास ज्या-
प्रमाणे 'आंबा' हा एकच शब्द लावितात, त्याप्रमाणे व्यवसायात्मक बुद्धि आणि
त्या बुद्धिची वासनादि फले दाखविण्यासहि 'बुद्धि' या एकाच शब्दाचा सामान्य लोक
व्यवहारांत पुष्कळदा उपयोग करितात. उदाहरणार्थ, अमक्याची बुद्धि खोटी,
असे जेव्हां आपण म्हणतो तेव्हां त्याची 'वासना' खोटी असा आपल्या बोलण्याचा
अर्थ असतो. शास्त्रीयदृष्ट्या इच्छा किंवा वासना हे मनाचे धर्म असल्यामुळे त्यांस
'बुद्धि' हे नांव देणे युक्त नाही. पण 'बुद्धि' या शब्दाची शास्त्रीय छाननी होण्या-
पूर्वीपासूनच 'बुद्धि' या एकच शब्दाचा (१) निवडानिवड करणारे इंद्रिय, आणि (२)
त्या इंद्रियाच्या व्यापारामुळे पुढे मनुष्याच्या मनात उद्भवणारी वासना किंवा इच्छा,
या दोन्ही अर्थी व्यवहारांत लोक उपयोग करीत आले आहेत. म्हणून आंब्याचा
भेद दाखविणे झाल्यास पुढे 'झाड' किंवा 'फळ' हा शब्द ज्याप्रमाणे योजितात त्या-
प्रमाणे बुद्धीच्या दोन अर्थाचा भेद जेव्हां व्यक्त करणे जरूर पडते तेव्हां निवडा-
निवड करणाऱ्या म्हणजे शास्त्रीय बुद्धीस व्यवसायात्मिक' हे विशेषण जोडण्यांत येते.
आणि वासनेस नुस्ती 'बुद्धि' किंवा फारच झाले तर 'वासनात्मक' बुद्धि असे म्हणतात.
गीतेंत 'बुद्धि' या शब्दाचा वरील दोन्ही अर्थी प्रयोग केलला आहे, (गी. २. ४१, ४४,
४९; व ३. ४२); व कर्मयोगाचे विवेचन नीट समजण्यास 'बुद्धि' या शब्दाचे वरील
दोन अर्थ नेहमी लक्षांत ठेविले पाहिजेत. मनुष्य कोणतेहि कर्म करू लागला म्हणजे
ते कर्म बरे आहे किंवा वाईट आहे, करण्यासारखे आहे किंवा नाही इत्यादि
गोष्टींचा तो आपल्या 'व्यवसात्मिक' बुद्धीद्वियाने प्रथम विचार करितो; आणि मग
ते कर्म करण्याची इच्छा अगर वासना (म्हणजे वासनात्मक बुद्धि) त्याच्या मनांत
होऊन सदर कर्म करण्यास तो प्रवृत्त होतो, असा या मनोव्यापारांचा क्रम आहे. पैकीं
कार्याकार्याचा निकाल करणे हा ज्या (व्यवसायात्मिक) बुद्धीद्वियाचा व्यापार आहे,
ते इंद्रिय ताळयावर असले म्हणजे मग भलभलत्या वासना (बुद्धि) मनांत उत्पन्न
होऊन मन बिघडत नाही. म्हणून प्रथम व्यवसायात्मिक बुद्धि शुद्ध व स्थिर केली
पाहिजे असा गीतेंतल्या कर्मयोगशास्त्राचा पहिला सिद्धांत आहे (गी. २. ४१).
गीतेंतच नव्हे तर कान्त*यानेहि बुद्धीचे याचप्रमाणे दोन भेद करून शुद्ध म्हणजे

* कान्त हा व्यवसायात्मिक बुद्धीस pure Reason आणि वासनात्मक बुद्धीस
Practical Reason, अशी नावे देतो; व दोन्ही बुद्धींचे विवेचन त्यानें दोन स्वतंत्र
ग्रंथांत केले आहे.

व्यवसायात्मक बुद्धीच्या, आणि व्यावहारिक म्हणजे वासनात्मक बुद्धीच्या, व्यापारांचे दोन स्वतंत्र ग्रंथांत विवेचन केले आहे. वास्तविक पाहिले तर व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर कशी करावी हा पातंजल योगशास्त्राचा विषय आहे, कर्मयोगशास्त्राचा नव्हे. पण कर्माचा विचार करितांना कर्माच्या परिणामाकडे पहाण्यापेक्षा तें कर्म करणाराची वासना म्हणजे वासनात्मक बुद्धि कशी आहे हें प्रथम पाहिले पाहिजे, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे (गी. २. ४९); आणि त्याप्रमाणे वासनेचा विचार करावयास लागले म्हणजे असे दिसून येते की, ज्याची व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर व शुद्ध झालेली नसत्ये, त्याच्या मनांत वासनांचे निरनिराळे तरंग उद्भवत असतात, व त्यामुळे त्या वासना नेहमींच शुद्ध व पवित्र असतील असा नेम नसतो (गी. २. ४९). आणि वासनाच जर शुद्ध नाहीत तर पुढील कर्म तरी शुद्ध कसे घडणार ? म्हणून कर्मयोगशास्त्रांतहि व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध ठेवण्यास साधनें किंवा उपाय कोणते याचा सविस्तर विचार करणे जरूर पडते; व यासाठी भगवद्गतेच्या सहाव्या अध्यायांत बुद्धि शुद्ध करण्याचे एक साधन या दृष्टीने पातंजल योगाचे विवेचन केलेले आहे. पण हा संबंध लक्षांत न आणितां गीतेमध्ये पातंजल योगाच प्रतिपाद्य आहे असे कांहीं सांप्रदायिक टीकाकारांनीं गीतेचे तात्पर्य काढिले आहे ! गीताशास्त्रांत 'बुद्धि' या शब्दाचे वर दिलेले दोन अर्थ व त्या अर्थांमधील परस्पर संबंध लक्षांत ठेवणे किती महत्त्वाचे आहे, हें यावरून वाचकांचे लक्षांत येईल.

असो: मनुष्याचे अंतःकरणांतील व्यापार कसे चालतात हें पाहून मन व बुद्धि यांची कामे काय व बुद्धि शब्दाचे दुसरे अर्थ कोणते, हें सांगितले. आतां मन आणि व्यवसायात्मक बुद्धि याप्रमाणे पृथक् केल्यावर सदसद्विवेकदेवतेची काय वाट लागत्ये तें पाहू. बरे वाईट निवडणें हेच या देवतेचे काम असल्यामुळे (धाकट्या) मनांत तिचा समावेश होऊ शकत नाही; आणि कोणत्याहि गोष्टीचा विचार करून निर्णय करणारी व्यवसायात्मक बुद्धि एकच असल्यामुळे, सदसद्विवेचनशक्तीला निराळी जागा रहात नाही. ज्या गोष्टीचा किंवा विषयांचा सारासार विवेक करून निर्णय सांगावयाचा ते विषय अनेक असू शकतील. व्यापार, लढाई, फौजदारी अगर दिवाणी खटले, सावकारी, शेतकी, इत्यादि अनेक धंद्यांत हरएक प्रसंगी सारासार विवेक करावा लागत असतो. पण तेवढ्यामुळे यांतील व्यवसायात्मक बुद्धि निरनिराळ्या होत नाहीत. सारासार विवेक म्हणून जी क्रिया आहे ती सर्वत्र एकच आहे; आणि म्हणून तो विवेक किंवा निर्णय करणारी बुद्धि ही एकच असली पाहिजे. परंतु मनाप्रमाणे बुद्धिहि शारीर धर्म असल्यामुळे पूर्वकर्मानें, पिढीजाद संस्कारासुळे अगर शिक्षणादि अन्य कारणांनीं ही बुद्धि कमीजास्त सार्विक, राजस किंवा तामस असू शकत्ये; व म्हणूनच एकाचे बुद्धीस जी गोष्ट प्राप्य तीच दुसऱ्याच्या बुद्धीस

अग्राह्य वाटत असत्ये. पण तेवढ्याने बुद्धि हे इंद्रिय प्रत्येक वेळा भिन्न असते, असे म्हणतां यावयाचे नाही. उदाहरणार्थ डोळा घ्या. कोणाचे डोळे तिरवे तर कोणाचे पिचके आणि कोणाचे काणे असून, कोणाची दृष्टि अंधुक तर कोणाची साफ असत्ये. म्हणून डोळा हे इंद्रिय एक नसून अनेक आहेत असे आपण म्हणत नाही. बुद्धीसहि हाच न्याय लागू केला पाहिजे. ज्या बुद्धीने तांदूळ किंवा गहू निवडले जातात, ज्या बुद्धीने दगड आणि हिरा यांमधील भेद कळतो, ज्या बुद्धीने काळंगोर किंवा गोडकडू समजते, तीच बुद्धि भय कशाचे बाळगावे व कशाचे बाळगू नये, अगर सत् आणि असत्, फायदा किंवा नुकसान, धर्म अगर अधर्म, आणि कार्य अगर अकार्य, या सर्व गोष्टींचा तारतम्य विचार करून अखेर निर्णय करित असत्ये. सामान्य व्यवहारांत मनोदेवता म्हणून तिचे कितीहि गौरव केले, तरी नित्यज्ञानदृष्ट्या ती एकच व्यवसायात्मक बुद्धि होय. हाच अभिप्राय मनांत आणून गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत एकाच बुद्धीच सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन भेद करून—

प्रवृत्ति च निवृत्ति च कार्याकार्ये भयाभये ।

बंध मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥

‘कोणती गोष्ट करू लागायें, कोणती करू लागू नये, कोणते कृत्य करण्यास योग्य व कोणते अयोग्य, कशास भयावे व कशास भिऊं नये, बंध कशांत आहे व मोक्ष कशांत होतो, हे ज्या बुद्धीस (यथार्थ) समजते ती बुद्धि सात्त्विक होय’ (गी. १८. ३०), असे सांगितल्यावर—

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।

अयथावत् प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥

“धर्म व अधर्म किंवा कार्य व अकार्य यांचा जी यथार्थ निर्णय करीत नाही म्हणजे चुकत्ये ती बुद्धि राजस” (१८. ३१), आणि अखेरीस—

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥

“अधर्मालाच धर्म म्हणणारी किंवा सर्व बाबतींत विपरीत म्हणजे उलटा निर्णय करणारी बुद्धि तामस होय,” असे अर्जुनाला भगवंतांनी सांगितले आहे (गी. १८. ३२). या विवेचनावरून केवळ चांगलेवाईट निवडण्यास सांगणारी म्हणजे सदसद्विवेकबुद्धिरूप स्वतंत्र निराळी देवता गीतेस संमत नाही, हे उघड होते. नेहमी चांगले निवडणारी बुद्धि कधीच असू शकत नाही, असा याचा अर्थ नाही. तर बुद्धि एकच असून चांगल्याची निवड करणे हा सात्त्विक धर्म त्या एकाच बुद्धीत पूर्व-संस्काराने, शिक्षणाने, इंद्रियनिग्रहाने किंवा आहारादिकांनी येत असतो; आणि या पूर्वसंस्कारादि कारणांच्या अभावी तीच बुद्धि केवळ कार्याकार्यनिर्णयाचे कामीच

नव्हे, तर इतर बाबतीत हि राजस किंवा तामस होऊं शकत्ये, असा वरील श्लोकांचा भावार्थ आहे. चोर व साव यांच्या अगर निगनिराळ्या देशांतील मनुष्यांच्या बुद्धीत अंतर कां पडतें याची या सिद्धान्तानें जशी उपपत्ती लागत्ये, तशी सदसद्विवेचन-शक्ति स्वतंत्र देवता मानिल्यानें लागत नाही. आपली बुद्धि सात्त्विक करणें हें प्रत्येकाचें काम होय; आणि इंद्रियनिग्रहाखेगेज तें काम होऊं शकत नाही. जोपर्यंत व्यवसायात्मक बुद्धि मनुष्याचें खरें हित कशांत आहे याची निवडानिवड अगर परीक्षा न करितां केवळ इंद्रियांच्या मर्जीप्रमाणें वागत असत्ये, तोपर्यंत त्या बुद्धीस शुद्ध म्हणतां येत नाही. यासाठीं बुद्धीला मन व इंद्रिये यांच्या ताब्यांत जाऊं न देतां उलट मन व इंद्रिये तिच्या ताब्यांत घेतील अशी व्यवस्था आपण केली पाहिजे. भगवद्गीतेंत अनेक ठिकाणीं हेंच तत्त्व सांगितलें असून (गी. २. ६७, ६८; ३. ७, ४१; ६. २४-२६), याच कारणासाठीं कठोपनिषदांत शरीराला रथाची उपमा देऊन त्याला जोडिलेले इंद्रियरूपी घोडे विषयोपभोगाच्या मार्गांत व्यवस्थित चालविण्यास (व्यवसायात्मक) बुद्धिरूप सारथ्यानें मनोमय लगाम घेण्यानें नाट खेचून धरिले पाहिजेत, असें रूपक केले आहे (कठ. ३. ३-९); आणि महाभारतांतहि दोनतीन ठिकाणीं हेंच रूपक कांहीं कमीजास्त फरकानें घेतलेले आहे (मभा. वन. २. १०, २५; स्त्री. ७. १३; अश्व. ५१. ५). इंद्रियनिग्रहाची कृति वर्णन करण्यास हा दृष्टान्त इतका समर्पक आहे कीं, ग्रीस देशांतील प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता ल्येटी यानें आपल्या ग्रंथांत (फीड्रस २४६) इंद्रियनिग्रहाचें वर्णन करितांना हाच दृष्टान्त योजिला आहे. भगवद्गीतेंत हा दृष्टान्त प्रत्यक्ष आलेला नाही. तथापि वर निर्दिष्ट केलेल्या गीतेच्या श्लोकांतील इंद्रियनिग्रहाचें वर्णन हा दृष्टान्त मनांत ठेवूनच केलेलें आहे, हें या विषयाची पूर्वापर सरणी ज्याला माहीत आहे, त्याच्या लक्षांत आल्याखेरीज रहाणार नाही. सामान्यतः म्हणजे शास्त्रीय सूक्ष्म भेद करण्याची जेव्हां अवश्यकता असत्ये तेव्हां त्यालाच मनोनिग्रह असें म्हणतात. पण मन आणि बुद्धि यांचा वर सांगितल्याप्रमाणें जेव्हां भेद करितात तेव्हां निग्रहाचें कर्तृत्व मनाकडे न रहातां व्यवसायात्मक बुद्धीकडे जातें. ही व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध होण्यास पातंजल योगांतील समाधीनें, भक्तीनें, ज्ञानानें किंवा ध्यानानें परमेश्वरस्वरूप ओळखून सर्व मनुष्यांत एकच आत्मा आहे हें तत्त्व बुद्धीत ठसून गेलें पाहिजे हिलाच आत्मनिष्ठ बुद्धि असें म्हणतात. व्यवसायात्मक बुद्धि याप्रमाणें आत्मनिष्ठ झाली, आणि मनोनिग्रहानें मन व इंद्रिये तिच्या ताब्यांत वागण्यास शिकलेली असली, म्हणजे इच्छा, वासना इत्यादि मनोधर्म (किंवा भ्वासनात्मक बुद्धि) आपोआपच शुद्ध व पवित्र राहून शुद्ध सात्त्विक कर्माकडे देहेंद्रियांची साहजिकरीत्याच प्रवृत्ति होत असत्ये. अध्यात्म-दृष्ट्या हेंच सर्व सदाचरणाचें मूळ म्हणजे कर्मयोगशास्त्राचें रहस्य आहे.

मन आणि बुद्धि यांच्या नेहमींच्या वृत्तींखेरीज सदसद्विवेकशक्ति म्हणून स्वतंत्र दैवत आमच्या शास्त्रकारांनी कां मानिलें नाहीं याचें कारण वरील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. मनाला किंवा बुद्धीलाच गौरवानें देवता मानण्यास त्यांच्या मते कांहीं हरकत नाहीं; पण ज्याला आपण मन किंवा बुद्धि म्हणतो त्याहून भिन्न व स्वयंभू असें तिसरेंच सदसद्विवेकदैवत तात्त्विक विचारान्तीं निष्पन्न होत नाहीं, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. 'सतां हि संदेहपदेषु०' या वाक्यांत 'सतां' पद घालण्याचें स्वारस्यहि आतां उघड होतें. ज्यांचीं मनें शुद्ध व आत्मनिष्ठ आहेत, त्यांनीं आपल्या अंतःकरणाची साक्ष घेणें कांहीं गैर नाहीं किंबहुना त्यांनीं आपलें मन होईल तितकें शुद्ध करून कोणतेंहि कर्म करण्यापूर्वीं त्याची साक्ष घेतली पाहिजे असेंहि म्हणतां येईल. पण लुच्च्या लोकांनीं 'आम्हीहि याचप्रमाणें वागतो' असें म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण, दोघांची सदसद्विवेचनशक्ति एक नसून सत्पुरुषांची सात्त्विक तर चोरांची तामस असत्ये. सारांश, ज्याला आधिदैवतपक्षांतील लोक सदसद्विवेकदेवता म्हणतात तिचा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विचार केला तर ती स्वतंत्र देवता नसून व्यवसायात्मक बुद्धीच्या स्वरूपापेक्षाच हें एक आत्मनिष्ठ म्हणजे सात्त्विक स्वरूप आहे, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे आणि असा सिद्धान्त केला म्हणजे आधिदैवतपक्ष आपोआपच लंगडा पडतो.

आधिभौतिक पक्ष एकदेशीय व अपुरा आणि आधिदैवतपक्षाची सोपी युक्तीहि याप्रमाणें लंगडी पडल्यावर, कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति लावण्यास दुसरा कांहीं मार्ग आहे कीं नाहीं हें पाहणें जरूर पडतें. हा मार्ग आध्यात्मिक होय, कारण, बाह्य कर्मापेक्षां बुद्धि जरी श्रेष्ठ तरी सदसद्विवेकबुद्धि म्हणून एखादी स्वतंत्र व स्वयंभू देवता नाहीं असें ठरल्यावर शुद्ध कर्म घडण्यास बुद्धि शुद्ध कशी ठेवावी, शुद्ध बुद्धि कशाला म्हणतात, किंवा बुद्धि शुद्ध कशी करितां येत्ये, या प्रश्नांचा कर्मयोगशास्त्रांतहि विचार करणें जरूर पडतें; आणि हा विचार निव्वळ बाह्य सृष्टीचा विचार करणारी म्हणजे आधिभौतिक शास्त्रे सोडून देऊन अध्यात्मज्ञानांत शिरल्याखेरीज पुरा होत नाहीं. ज्या बुद्धीस आत्म्याचें किंवा परमेश्वराच्या सर्वव्यापी खऱ्या स्वरूपाचें पूर्ण ज्ञान झाल्लें नाहीं ती बुद्धि शुद्ध नव्हे, असा या बाबतींत आमच्या शास्त्रकारांचा अखेर सिद्धान्त असून अशा प्रकारची म्हणजे आत्मनिष्ठ बुद्धि कशाला म्हणावें हे सांगण्यासाठींच गीतेंत अध्यात्मशास्त्राचें निरूपण केलेलें आहे. पण या पूर्वापारसंबंधाकडे दुर्लक्ष करून गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांपैकीं कांहींनी वेदान्त हाच गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय असें ठरविलें आहे. गीतेंतील प्रतिपाद्य विषयासंबंधानें सदर टीकाकारांनीं केलेला हा निर्णय बरोबर नाहीं असें पुढे सविस्तर दाखविण्यांत येईल. बुद्धि शुद्ध कशी होत्ये हें पहाण्यास आत्म्याचाहि विचार करणें

कसें जरूर पडतें एवढेंच सध्यां दाखवावयाचें आहे. आत्म्याचा हा विचार दोन बाजूंनीं करावा लागतो. (१) स्वतःच्या पिंडाच्या, क्षेत्राच्या किंवा शरीराच्या व मनाच्या व्यापाराचें परीक्षण करून त्यावरून क्षेत्रज्ञरूपी आत्मा कसा निष्पन्न होतो याचें विवेचन करणें हा पहिला प्रकार आहे (गी. अ. १३.). यासच शारीरक किंवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार ही संज्ञा आहे: व याच कारणास्तव वेदान्तसूत्रांस “शारीरक (शरीराचा विचार करणारी) सूत्रे” असें म्हणतात. स्वतःच्या शरीराचा व मनाचा याप्रमाणें विचार झाल्यावर मग (२) त्यांतून जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें, आणि आपल्या भोवतां जी दृश्य सृष्टि म्हणजे ब्रह्मांड आहे त्याच्या निरीक्षणानें जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें, मिळून दोन्ही एकच आहेत का भिन्न आहेत हें पहावें लागतें. अशा रीतीनें केलेल्या सृष्टीच्या परीक्षणास क्षराक्षरविचार किंवा व्यक्ताव्यक्तविचार असें नांव आहे. क्षर किंवा व्यक्त म्हणजे सृष्टीतील सर्व नाशवंत पदार्थ, आणि अक्षर किंवा अव्यक्त म्हणजे सृष्टींतल्या या नाशवंत पदार्थांचें सारभूत नित्य तत्त्व होय (गी. ८. २१; १५. १६). क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारानें आणि क्षराक्षरविचारानें निघालेल्या या दोन तत्त्वांचा पुनः विचार करितां, हीं दोन्ही ज्यापासून निघतात व या दोहोंच्याहि पलीकडे (पर) जें सर्वांचें मूलभूत तत्त्व निष्पन्न होतें त्यास परमात्मा किंवा पुरुषोत्तम म्हणतात (गी. ८. २०). भगद्गीतेंत हे सर्व विचार आलेले असून अखेरीस सर्वांचें मूलभूत जें परमात्मरूपी तत्त्व त्याच्या ज्ञानानें बुद्धि शुद्ध कशी होत्ये तें दाखवून कर्मयोगशास्त्राचा उपपत्ति सांगितली आहे. म्हणून ही उपपत्ति आपणांस समजून घेणें असल्यास आपणहि त्याच मार्गानें गेलें पाहिजे. पैकीं ब्रह्मांडज्ञान किंवा क्षराक्षरविचार पुढील प्रकरणांत येईल. सदसद्विवेकदेहाच्या खऱ्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यासाठी या प्रकरणांत मुरूकेलेलें पिंडज्ञान किंवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार अपुरा राहिला आहे तेवढा आतां पुरा करून घेतों.

पांच भौतिक स्थूलदेह, पांच कर्मेन्द्रिये, पांच, ज्ञानेन्द्रिये, या ज्ञानेन्द्रियांचें शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंधात्मक पांच विषय, संकट पविक्लपात्मक मन आणि व्यवसायात्मक बुद्धि, यांबद्दलचें विवेचन संपलें. पण एवढ्यानें शरीराचा विचार पुरा होत नाही. मन आणि बुद्धि हीं विचार करण्याचीं साधनें किंवा इंद्रिये होत. जडशरीरामध्ये याखेरीज प्राणरूपी चेतना म्हणजे हालचाल जर नसेल, तर मन आणि बुद्धि असून नसून सारखीच. अर्थात् वरील गोष्टीखेरीज चेतना म्हणून आणखी एका तत्त्वाचा शरीरांत समावेश केला पाहिजे. चेतना शब्दाचाच कित्येकदां चैतन्य असा अर्थ होत असतो. पण चेतना हा शब्द प्रस्तुत स्थलीं चैतन्य या अर्थीं योजिलेला नाही हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. चेतना म्हणजे जडदेहांत दिसून येणारी प्राणांची हालचाल, चेष्टा किंवा जिवंतपणाचा व्यापार एकठाच अर्थ येथें विवक्षित आहे. ज्या चिच्छ-

कांनै जडांतहि हालचाल किंवा व्यापार उत्पन्न होतो तें चैतन्य होय; आणि ही शक्ति कोणती याचाच आतां विचार करावयाचा आहे. शरीरांत दृश्य होणारा जिवंतपणाचा व्यापार किंवा चेतना याखेरीज 'परक्याचें' व 'माझे' असा भेद ज्यामुळे उत्पन्न होतो तो एक निराळाच गुण आहे. कारण, वर सांगितल्याप्रमाणे बुद्धि हें इंद्रिय फक्त सारासार विचार करून निर्णय करणारें असल्यामुळे आपपरभेदाचें मूल म्हणजे अहंकार त्याहून पृथक् धरावा लागतो. इच्छाद्वेष, सुखदुःख वगैरे द्वंद्व मनाचेच गुण होत; पण नैय्यायिक हे गुण आत्म्याचे आहेत असे मानात असल्यामुळे हा गैरसमज दूर करण्यासाठी वेदान्तशास्त्र मनांतच त्यांचा समावेश करीत असते. त्याचप्रमाणे पंचमहाभूतें ज्या मूल तत्त्वांपासून निघाली त्या प्रकृतिरूप तत्त्वांचाहि शरीरांतच समावेश होतो (गी. १३. ५, ६). हीं सर्व तत्त्वे ज्या शक्तीने स्थिर रहातात ती शक्ति या सर्वांपेक्षा पुनः निराळाच आहे. तिला धृति असे म्हणतात (गी. १८. ३३), या सर्व गोष्टी एके ठिकाणी केल्या म्हणजे जो समुच्चयरूपी पदार्थ बनतो त्यास सविकार शरीर किंवा क्षेत्र अशी शास्त्रांत संज्ञा आहे; व यालाच व्यवहारांत आपण चालतें बोलतें (सविकार) मनुष्यशरीर किंवा पिंड असे म्हणतो. क्षेत्र शब्दाची ही व्याख्या आद्वी गीतेला धरून केली आहे; पण इच्छाद्वेषादि गुण मोजतांना या व्याख्येत काचित् थोडाफार फरक केलेला असतो. उदाहरणार्थ, शांतिपर्वात जनकमुलभासंवादांत (शां. ३२०) शरीराची व्याख्या करितांना पंचकर्मेंद्रियें सोडून देऊन त्याऐवजीं काल, सदसद्भाव, विधि, शुक्र आणि बल या सहा गुणांचा समावेश केलेला आहे. या गणनेप्रमाणे पंचमहाभूतांतच पंचकर्मेंद्रियांचा समावेश करावा लागतो, व गीतेतील गणनेप्रमाणे कालाचा आकाशांत व विधिशुक्रबलादिकांचा इतर महाभूतांत अगर प्रकृतींत अंतर्भाव झाला आहे, असे मानावे लागते. कसेंहि झाले तरी क्षेत्र शब्दाने एकच अर्थ सर्वांस अभिप्रेत आहे. मानसिक आणि शारीरिक सर्व द्रव्ये व गुण यांचा प्राणरूपी विशिष्टचेतनायुक्त जो समुदाय त्याचें नांव क्षेत्र. शरीर हा शब्द मृतदेहासहि लावितात; म्हणून त्याहून भिन्न क्षेत्र हा शब्द प्रकृत स्थलीं वापरतात. क्षेत्र याचा मूळ अर्थ शेत असा आहे; पण प्रस्तुत प्रकरणी त्याचा 'सविकार व सजीव मनुष्यदेह' या अर्थी लाक्षणिक उपयोग केलेला आहे. वर ज्याला पूर्वी आम्हीं मोठा कारखाना म्हटलें आहे तो हाच होय. बाहेरचा माल या कारखान्यांत घेण्यास आणि कारखान्यांतील माल बाहेर पाठविण्यास अनुक्रमे ज्ञानेंद्रिये व कर्मेंद्रिये हे कारखान्याचे दरवाजे असून मन, बुद्धि, अहंकार, चेतना हे त्यांतील कामगार आहेत; आणि सदर कामगार जे व्यवहार करितात किंवा करवितात त्यांस या क्षेत्राचे व्यापार, विकार किंवा धर्म असे म्हणतात.

क्षेत्र या शब्दाचा अर्थ याप्रमाणे निश्चित केल्यावर हें क्षेत्र किंवा शेत कोणाचें,

या कारखान्याम कोणी मालक आहे की नाही, हा प्रश्न पुढे सहज निष्पन्न होतो. आत्मा हा शब्द कित्येकदां मन, अंतःकरण किंवा आपण स्वतः या अर्थी जरी वापरला जातो, तरी त्याचा मुख्य अर्थ क्षेत्रज्ञ किंवा शरीराचा चालक असा आहे. मनुष्य ज्या ज्या क्रिया करितो, —मग त्या मानसिक असोत वा शारीरिक असोत, — त्या सर्व त्याची बुद्ध्यादि अंतरिद्रिये, चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रिये किंवा हस्तपादादि क्रमेन्द्रिये करीत असतात. मन व बुद्धि हीं दोन इंद्रिये या सर्व समूहांत श्रेष्ठ होत. पण ही जरी श्रेष्ठ असली तरी इतर इंद्रियांप्रमाणे हीं सर्व मूळांत जडदेहाचे किंवा प्रकृतीचेच विकार ओढत (पुढील प्रकरण पहा). म्हणून मन व बुद्धि हीं इंद्रिये सर्वांत श्रेष्ठ असलीं तरी आपआपल्या विशिष्ट व्यापारांपलीकडे त्यांना दुसरे काहींच करितां येत नाही, व येणे शक्यहि नाही. मन चित्तन करिते, व बुद्धि निश्चय करित्ये, हे खरे. पण हीं कामे मन व बुद्धि कोणासाठीं करितात, अगर निरनिराळ्या वेळीं मन व बुद्धि यांचे जे पृथक् पृथक् व्यापार पडतात त्यांचे एकत्वाने ज्ञान हाण्यास जे एकीकरण करावे लागते ते एकीकरण कोण करितो, किंवा त्याप्रमाणे पुढे सर्व इंद्रियांस आपआपले व्यापार तदनुकूल करण्याची दिश' कशाने लागत्ये, याचा त्यानें निर्णय होत नाही. मनुष्याचा जड देहच हे काम करितो असें म्हणतां येत नाही. कारण, शरीरांतून चेतना म्हणजे हालचालीचे व्यापार नष्ट झाले म्हणजे जडदेह शिळक असूनहि तो या गोष्टी करूं शकत नाही; आणि जडदेहाचे मांस, मायु इत्यादि जे घटकावयव ते अन्नाचा परिणाम असून नित्य क्षिजून नित्य नवे बनत असल्यामुळे काल ज्यानें अमुक गोष्ट पाहिली तोच मी आज दुसरी गोष्ट पहात आहे अशी जी एकत्वबुद्धि ती नित्य पालटणाऱ्या जडदेहाचाच धर्म आहे, असें मानितां येत नाही. बरे, जडदेह सोडून चेतनाच मालक म्हणावी, तर गाढ निद्रित प्राणादि वायूंचे श्वासोच्छ्वासादि किंवा रुधिराभिसरणादि व्यापार म्हणजे चेतना कायम असूनहि 'मी' हे ज्ञान नसते (बृ. २. १. १५—१८). म्हणून चेतना किंवा प्राणादिकांचा व्यापार, हा सुद्धा जडांत उत्पन्न झालेला एक प्रकारचा विशिष्ट गुण आहे, सर्व इंद्रियांच्या व्यापारांचे एकीकरण करणारी मूळ मालक शक्ति नव्हे असें सिद्ध होते (कठ. ५. ५.). 'माझे व परक्याचे' या षठ्यंत विशेषणांनीं अहंकाररूपी गुणाचा बोध होतो; पण 'अहं' म्हणजे 'मी' कोण याचा त्यानें निर्णय होत नाही. 'मी' हा नुस्ता भ्रम म्हणावा तर प्रत्येकाची प्रतिती किंवा अनुभव तसा नसून या अनुभवाला सोडून कोणतीहि कल्पना करणे म्हणजे समर्थानीं म्हटल्याप्रमाणे 'प्रचीतीवीण जें बोलणें तें अवघेची कंटाळवाणें। तोंड पसरून जैसें सुणें। रडोन गेलें॥' यांतलाच प्रकार होतो (दा. ९. ५. १५.); आणि इतके करूनहि इंद्रियांच्या व्यापारांच्या एकीकरणाची उपपत्ति लागत नाही ती नाहीच. कित्येकांचे असें म्हणणे आहे कीं, 'मी' म्हणून

कांहीं निराळा पदार्थ नसून मन, बुद्धि, चेतना, जडदेह वगैरे ज्या तत्त्वांचा 'क्षेत्र' या शब्दांत समावेश केला जातो त्या सर्वांच्या संघातास किंवा समुच्चयास 'मी' असे म्हणावे. पण लांकडावर लांकूड रचिल्याने पेटी होत नाही, किंवा घड्याळाची सर्व चक्रे एके ठिकाणी जुळल्याने त्यांत गतीहि पण उत्पन्न होत नाही, हे आपण प्रत्यक्ष पहातो. म्हणून नुसत्या संघातामुळे कर्तृत्व येते असे म्हणता येत नाही. क्षेत्राचे सर्व व्यापार उगाच वेड्यासारखे होत नसून त्यांत कांहीं विशिष्ट धोरण अगर हेतु असतो हे कोणासहि मांगवयास नको. क्षेत्र या कारखान्यांतील बुद्ध्यादि सर्व कामगारांस हे धोरण कोण लावून देतो? संघात म्हणजे नुस्ती जुळणी. सर्व पदार्थ एकत्र केले तरी त्याचा एकजीव होण्यास त्यांमधून दोरा घालावा लागतो. एरवीं ते पुनः केव्हाहि विस्खलित होतील. हा दोरा कोणता हे आपणांस आतां पहाणे आहे. संघात गीतेस मान्य नाही असे नाही; तर त्याची गणना क्षेत्रांतच केली जात्ये (गी. १३.६.). क्षेत्राचा मालक किंवा क्षेत्रज्ञ कोण याचा त्याने निकाल लागत नाही. समुच्चयामध्ये कांहीं नवीन गुण उत्पन्न होतो असे कोणी समजतात. परंतु हे मतच आधी खरे नव्हे. कारण जे पूर्वी कोणत्याहि रूपांने अस्तित्वांत नव्हते ते या जगांत नव्याने उत्पन्न होत नाही, असा तत्त्वज्ञानी पुरुषांनी पूर्ण विचारान्ती सिद्धान्त केला आहे (गी. २.१६) पण हा सिद्धान्त धणभर वाजूला ठेविला तरी संघातांत उत्पन्न होणारा नवा गुणच क्षेत्राचा मालक कां माणू नये असा यापुढे दुसरा प्रश्न सहज उद्भवतो. यावर कित्येक आर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्रज्ञांचे असे म्हणणे आहे की, द्रव्य आणि त्याचे गुण निरनिराळे असू शकत नाहीत, गुणाला कांहीं तरी अधिष्ठान असावे लागते. याकरितां समुच्चयोत्पन्न गुणाऐवजीं आम्ही समुच्चयच या क्षेत्राचा मालक असे समजतो. ठीक आहे; पण मग व्यवहारांत तुम्ही अग्नि शब्दाऐवजी लांकूड, विद्युत् शब्दाऐवजीं दग, किंवा पृथ्वीच्या आकर्षणाऐवजीं पृथ्वी असे कां म्हणत नाही? क्षेत्राचे सर्व व्यापार एका व्यवस्थेने व शिस्ताने जुळून चालण्यास मन आणि बुद्धि यांच्याहून भिन्न अशी कांहीं तरी शक्ति असली पाहिजे एवढी गोष्ट जर निर्विवाद आहे, तर त्या शक्तीचे अधिष्ठान अद्याप आपणांस अगम्य आहे, किंवा त्या शक्तीचे अगर अधिष्ठानाचे पूर्ण स्वरूप अद्याप नीट सांगतां येत नाही, म्हणून ती शक्तिच नाही असे म्हणणे हा न्याय कोठला? कोणीहि झाला तरी तो जसा आपल्याच खांद्यावर बसू शकत नाही, तद्वत् संघाताचे ज्ञान संघात आपणच करून घेतो असे म्हणतां येत नाही. म्हणून देहेन्द्रियादि संघाताचे व्यापार ज्याच्या उपभोगासाठी किंवा फायद्यासाठी होतात तो कोणी तरी संघाताहून निराळाच आहे असे तर्कदृष्ट्याहि दृढ अनुमान होतें. संघाताहून निराळे असणारे हे तत्त्व स्वतःच सर्व गोष्टी जाणणारे असल्यामुळे सृष्टीतील इतर पदार्थांप्रमाणे ते आपल्या स्वतः-

त्याच ज्ञेय म्हणजे गोचर होऊं शकत नाही हे खरें; पण त्यामुळें त्याच्या अस्तित्वाला कांही बाब येत नाही. कारण, सर्व पदार्थ 'ज्ञेय' या एकाच कोटीत पडले पाहिजेत असा नियम नाही. ज्ञाता व ज्ञेय—जाणणारा व त्याला झालेले ज्ञान—असे त्यांचे दोन वर्ग होतात, आणि दुसऱ्या वर्गात एखादी वस्तु न आली तर पहिल्या वर्गात तिचा समावेश होऊन तिचें अस्तित्व ज्ञेय वस्तूइतकेंच पूर्णपणें सिद्ध होतें. किंबहुना संघातापलीकडचा आत्मा हा स्वतःच जाणणारा असल्यामुळे, त्याला होणाऱ्या ज्ञानाचा तो विषय न झाल्यास त्यांत कांहीं आश्चर्य नाही, असेहि म्हणतां येईल; आणि याच अभिप्रायानें “अरे! जो सर्व गोष्टी जाणणारा त्याला जाणणारा दुसरा कोठून येणार!”—विज्ञातारमरे केन विजानीयात्—असे बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें उद्गार काढिले आहेत (बृ. २. ४. १४) म्हणून हस्तपादादि इंद्रियांपासून चढत चढत प्राण, चेतना, मन आणि बुद्धि या परतंत्र व एकदेशीय कामगारांच्याहि पलीकडे राहून त्या सर्वांच्या व्यापारांचें एकीकरण करणारी, व त्यांनीं काय करावें याचें त्यामधोरण लावून देणारी, किंवा त्यांच्या कर्मांला नित्य साक्षी-भूत होणारी, अशा त्यांच्याहून अधिक व्यापक व समर्थ शक्ति या चेतनाविशिष्ट सर्वाव देहांत म्हणजे क्षेत्रांत वाम करीत असत्ये, असा अखेर सिद्धान्त करावा लागतो. सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांस हा सिद्धान्त मान्य असून, अर्वाचीन कालीं जर्मन तत्त्वज्ञ कान्ट यानें वृद्धीच्या व्यापारांचें सूक्ष्म परीक्षण करून हेंच तत्त्व निष्पन्न होतें असें दाखविलें आहे. मन, बुद्धि, अहंकार किंवा चेतना हे सर्व देहाचे म्हणजे क्षेत्रांचे गुण किंवा अवयव होत. यांचा प्रवर्तक यांहून भिन्न, स्वतंत्र व यांपलीकडचा आहे,—“यो बुद्धेः परतस्तु सः” (गी. ३. ४२). यासच सांख्य-शास्त्रांत पुरुष हें नांव असून वेदान्ती यालाच क्षेत्रज्ञ म्हणजे क्षेत्रास जाणणारा आत्मा असें म्हणतात. आणि ‘मी आहे’ अशी जी त्याची प्रत्येक स होणारी साक्षात् प्रतीति तीच त्याच्या अस्तित्वाचा उत्कृष्ट पुरावा होय (वे. सू. शाभा. ३. ३. ५३, ५४). ‘मी नाही’ असें कोणाम वाटत नाही इतकेंच नव्हे, तर मुखानें ‘मी नाही’ असे शब्द उच्चारित असतांना देखील ‘नाहीं’ या क्रियापदाच्या कर्त्याचें म्हणजे ‘मी’चें किंवा आत्म्याचें अस्तित्व तो पर्यायानें कबूलच करीत असतो. ‘मी’ या अहंकारयुक्त सगुण रूपानें देहांत याप्रमाणे आपल्या स्वतःसच व्यक्त होणाऱ्या आत्म्याचें म्हणजे क्षेत्रज्ञाचें मूळांतलें शुद्ध व गुणविरहित स्वरूप कोणतें याचा यथाशक्ति निर्णय करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे (गी. १३. ४); तथापि हा निर्णय केवळ देहाचा म्हणजे क्षेत्राचाच विचार करून ठरवीत नाहीत. क्षेत्रक्षेत्रज्ञाच्या विचाराखेरीज बाह्य सृष्टीचा म्हणजे ब्रह्मांडाचाहि विचार करून काय निष्पन्न होतें हें पहावें लागतें, असें मार्गे सांगितलें आहे. ब्रह्मांडाच्या या विचारासच भ्राक्षर-

विचार असें नांव आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारानें क्षेत्रांत (म्हणजे देहांत किंवा पिंडांत) कोणतें मूलतत्त्व (क्षेत्रज्ञ किंवा आत्मा) आहे याचा निर्णय होतो; आणि क्षराक्षर-विचारानें बाह्य सृष्टीतील म्हणजे ब्रह्मांडांतील मूलतत्त्व समजतें. पिंड व ब्रह्मांड मिळून दोहोकडच्या मूलतत्त्वे याप्रमाणें प्रथम पृथक् पृथक् निश्चित झाल्यावर, मग पुढे जास्त विचार करून हीं दोन्ही एकरूपी म्हणजे एकच आहेत,— किंवा 'जें पिंडां ते ब्रह्मांडीं,'—असा वेदान्तशास्त्रांत अखेर सिद्धान्त करण्यांत येतो,* हेंच सर्व चराचर सृष्टीतलें अखेरचें सत्य होय. पाश्चिमात्य देशांतांह या प्रकारचे ऊहापोह झालेले असून, कान्टप्रभृति कांहीं पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त आमच्याकडील वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांशीं पुष्कळांशा जुळत चालले आहेत, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे आधिभौतिक शास्त्रांची हल्लीइतकी वाढ पूर्वी झालेली नसतांहि वेदान्तांतील सिद्धान्त ज्यांनी अंतर्दृष्टीनें फार प्राचीन काळां शोधून काढिले, त्यांच्या अलौकिक बुद्धिवैभवाचें आश्चर्य वाटल्याखेरीज रहात नाही; आणि आश्चर्यच नव्हे, तर आपणांस त्याचा योग्य अभिमानहि वाटला पाहिजे.

* क्षराक्षरविचार व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार हे आमच्या शास्त्रांतील वर्गीकरण ग्रीनसाहबांस माहीत नव्हतं, तथापि आपल्या *Prolegomena to Ethics* या ग्रंथाचे आरंभी त्यांनी अध्यात्माचे जे विवेचन केले आहे ते *Spiritual Principles in nature* आणि *Spiritual Principles in man* याप्रमाणें प्रथम दोन वाजुनीं करून पुढे त्यांचें ऐक्य दाखविलें आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत *Psychology* वगैरे मानस शास्त्रांचा, व क्षराक्षरविचारांत *Physics, Metaphysics* वगैरे शास्त्रांचा समावेश होतो; आणि या सर्वांचा विचार करून मग आत्मस्वरूपाचा निर्णय करावा लागतो, ही गोष्ट पाश्चिमात्य विद्वानांसहि मान्य आहे.

प्रकरण ७ वें

कापिलसांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार.

प्रकृति पुरुषं चैव विद्वद्यनादी उभावपि । :

गीता १३ १९.

शरीर व शरीराचा मालक किंवा अधिष्ठाता—क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ—याच्या विचाराबरोबरच हृदय सृष्टि आणि त्यांतील मूलतत्त्व-क्षर आणि अक्षर-याचाहि विचार करून मग आत्म्याच्या स्वरूपाचा निर्णय करावा लागतो, हें गेल्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. या क्षराक्षरसृष्टीचा योग्य पद्धतीने विचार करणारी तीन शास्त्रे आहेत. पहिलें न्यायशास्त्र आणि दुसरें कापिलसांख्य; पण या दोन्ही शास्त्रांतील सिद्धान्त अपुरे ठरवून वेदान्तशास्त्रानें ब्रह्मस्वरूपाचा निर्णय तिसऱ्याच रीतीने केला आहे. म्हणून वेदान्ताची उपपात्त पहाण्यापूर्वी न्याय व सांख्य यांच्या कल्पना काय आहेत हें आपणांस पाहिलें पाहिजे. बादरायणाचार्याच्या वेदान्तसूत्रात हीच पद्धत स्वीकारिली असून न्याय व सांख्य यांच्या मतांचें दुसऱ्या अध्यायांत खंडन केलेलें आहे. हें समग्र प्रकरण जरी येथें देतां येत नाहीं, तरी भगवद्गीतेनें रहस्य समजण्यास अवश्य तेवढी माहिती आम्हीं या पुढल्या प्रकरणांत दिली आहे. नैय्यायिक सिद्धान्तापेक्षा सांख्यांचे सिद्धान्त अधिक महत्त्वाचे आहेत. कारण बादरायणाचार्यानीं (वे.सू. २. १. १२ व २. २. १७) ह्मटल्याप्रमाणे काणादन्यायमतांचा जरी कोणत्याहि शिष्ट व प्रमुख वेदान्त्यांनीं स्वीकार केला नाहीं, तरी कापिलसांख्यशास्त्राचे बरेच सिद्धान्त मन्वादिक स्मृतिग्रंथांतून व गीतेतहि आले असल्यामुळें त्यांची वाचकांस प्रथम माहिती असली पाहिजे. तथापि आरंभीच एवढें सांगणें जरूर आहे कीं, सांख्यशास्त्राच्या बऱ्याच कल्पना जरी वेदान्तांत आढळतात, तरी सांख्य व वेदान्त याचे अखेरचे सिद्धान्त अत्यंत भिन्न आहेत हें वाचकानें विसरतां कामा नये. वेदान्त आणि सांख्य यांना साधारण अशा ज्या कल्पना आहेत त्या प्रथम कोणी काढिल्या—वेदान्त्यांनीं का सांख्यांनीं—असाहि एक प्रश्न निघालेला आहे. पण इतक्या खोल विचारांत या ग्रंथांत शिरतां येत नाहीं. उपनिषदे (वेदान्त) आणि सांख्य यांची वाढ कदाचित् दोन भावंडांप्रमाणें बरोबरच झाली असूच

* “ प्रकृति आणि पुरुष हीं दोन्ही अनादि आहेत असें जाण. ”

उपनिषदांत जो मते सांख्याचे मतांसारखी आहेत तीं उपनिषत्कारांनी स्वतंत्र शोधून काढिलीं असतील, किंवा त्यांपैकी कांही सांख्यशास्त्रांतून घेऊन त्यांना वेदान्त-शास्त्राला अनुकूल असें स्वरूप दिलें असेल, अथवा प्राचीन उपनिषदांतील सिद्धान्तांतच कपिलाचार्यांनी आपल्या मताप्रमाणे सुधारणा करून सांख्यशास्त्र बनविलें असेल असे तिन्ही पक्ष या ठिकाणीं संभवतात. पण उपनिषदे व सांख्य हीं दोन्ही जरी प्राचीन आहेत तरी त्यांतले त्यांत उपनिषदे अधिक प्राचीन (श्रौत)होत हें लक्षांत आणिलें म्हणजे शेवटचे अनुमान सर्वांत अधिक विश्वसनीय आहे असें दिसून येतें. कसेंहि असो; पहिल्यानें न्याय व सांख्य यांच्या सिद्धान्तांची आपणांस ओळख झाली असला म्हणजे वेदान्ताचीं—विशेषतः गीतितल्या वेदान्ताचीं—तत्त्वे लवकर लक्षांत येतात. म्हणून या दोन स्मार्त शास्त्रांचें धराक्षर सृष्टीच्या रचनेबद्दल काय मत आहे याचा आपण प्रथम विचार करूं.

एखाद्या विवक्षित किंवा गृहीत गोष्टीपासून तर्कानें पुढे कोणकोणती अनुमानें कसकशीं काढावीं, आणि या अनुमानांपैकीं बरोबर किंवा चूक कोणती व कां, हाच काय तो एक न्यायशास्त्राचा विषय, अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती बरोबर नाहीं. अनुमानादिप्रमाणखंड हा न्यायशास्त्राचा एक भाग आहे. परंतु हा मुख्य नसून प्रमाणाखेरीज सृष्टीतील अनेक वस्तूंची म्हणजे प्रमेय पदार्थांची विल्हेवारी किंवा वर्गीकरण करून खालच्या वर्गापासून वरच्या वर्गांत चढत चढत गेल्यानें सृष्टीतील सर्व पदार्थांचे मूलभूत वर्म किंवा पदार्थ किती होतात, त्यांचे गुणधर्म कोणते, त्यांपासून पुढें इतर पदार्थांची उत्पत्ति कशी झाली, आणि या गोष्टी कोणत्या प्रकारें सिद्ध होऊं शकतात, इत्यादि सर्व प्रश्नांचा न्यायशास्त्रांत विचार केलेला असतो. किंबहुना यासाठीच हें शास्त्र निर्माण झालें आहे, नुसता अनुमानखंडाचा विचार करण्यासाठी नव्हे, असें म्हटलें तरी चालेल. कणादाच्या न्यायसूत्रांची सुरुवात व पुढील रचनाहि अशीच आहे. कणादाचे अनुयायांस कणाद असें म्हणतात. यांचें मत असें आहे कीं, जगाचें मूळ कारण परमाणु होत. कणादाची परमाणूची व्याख्या आणि पाश्चिमात्य आधिभौतिक शास्त्रज्ञांची परमाणूची व्याख्या या दोन्ही एकसारख्याच आहेत. पदार्थ विभागतां विभागतां शेवटीं विभाग न होण्याची वेळ आली म्हणजे त्यास परमाणु (परम+अणु) म्हणावें. हे परमाणु जसजसे एकत्र होतात तसतसे त्यांच्यांत नवे नवे गुण संयोगानें उत्पन्न होऊन निरनिराळे पदार्थ बनतात. मनाचे व शरीराचेहि परमाणु आहेत, व ते एकत्र झाले म्हणजे चैतन्य उत्पन्न होतें. पृथ्वी, आप (पाणी), तेज आणि वायु यांचे परमाणु स्वभावतः पृथक् पृथक् किंवा निरनिराळे आहेत. पृथ्वीच्या मूळ परमाणूंत चार गुण (रूप, रस, गंध, स्पर्श) असून, पाण्याच्या परमाणूंत तीन, तेजाच्यांत

दोन, व वायूच्या परमाणूंत एक गुण आहे. याप्रमाणें सर्व जग पहिल्यापासूनच सूक्ष्म व नित्य परमाणूंनी भरलेलें आहे. परमाणूखेरीज दुसरे जगाचें मूळ कारण कांहीं नाहीं. सूक्ष्म व नित्य परमाणूंचा परस्परसंयोग होण्यास जेव्हा 'आरंभ' होतो, तेव्हां सृष्टीतील व्यक्त पदार्थ बनू लागतात. व्यक्त सृष्टीच्या उत्पत्तीसंबंधानें नैय्यायिकांनीं प्रतिपादन केलेल्या या कल्पनेस 'आरंभवाद' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे; व कांहीं नैय्यायिक याच्यापलीकडे कधींहि जात नाहींत. एकाची तर अशी गोष्ट सांगतात कीं, मरणसमयी ईश्वराचें नांव घेण्यास त्याम जवळच्या आस मनुष्यांनीं सांगितल्यावर "पीलवः ! पीलवः ! पीलवः !" — परमाणु ! परमाणु ! परमाणु ! — असे त्याचे तोंडांतून उद्गार निघाले ! तथापि दुसरे कांहीं नैय्यायिक परमाणूंचा संयोग होण्यास ईश्वर निमित्तकारण आहे असें मानून सृष्टीच्या कारण-परंपरेची मांखळी पुरी करून घेतात; व यांस येश्वर नैय्यायिक असे म्हणतात. वेदान्तसूत्राच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत या परमाणुवादाचें (२. २. ११-१७) व त्याबरोबरच पुढे ईश्वर केवळ निमित्तकारण आहे या मताचेंहि (२. २. ३७-३९) खंडन केलेलें आहे.

वरील परमाणुवाद वाचून ईप्रजी शिकलेल्या वाचकांस अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञ डाल्टन नामक पंडितानें प्रतिपादन केलेल्या परमाणुवादाची आठवण झाल्याखेरीज रहाणार नाहीं. परंतु पाश्चिमात्य देशांत डाल्टनचा परमाणुवाद डार्विन नामक प्रसिद्ध मृष्टिशाल्मज्ञाच्या उत्क्रांतिवादानें ज्याप्रमाणें आतां मार्गे पाडिला, त्याप्रमाणेंच प्राचीन काळीं हिंदुस्थानांतहि सांख्यमतानें कणादाचें मत मार्गे टाकिलें आहे. मूळ परमाणूस गति कशी आली हें कणादास सांगतां येत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर वृक्ष, पशु, मनुष्ये, अशा सचेतन प्राण्यांच्या चढत्या पायऱ्या कशा झाल्या व अचेतनास सचेतनत्व कसें आलें वगैरे दुसऱ्या पुष्कळ गोष्टींचा या मतानें नीट खुलासा होत नाहीं. हा खुलासा पाश्चात्य देशांत १९ व्या शतकांत लामार्क व डार्विन यांनां व आमच्याकडे प्राचीन काळीं कपिलानें केला. एकाच मूळ पदार्थाच्या गुणांचा विकास होऊन सृष्टीची सर्व रचना होत गेली असें या दोन्ही मतांचें तात्पर्य आहे; व त्यामुळे पूर्वी हिंदुस्थानांत आणि आतां पाश्चिमात्य देशांत परमाणुवाद मार्गे पडला आहे. तसेंच परमाणु अविभाज्य नाहीं, असेंहि आतां आधुनिक पदार्थशास्त्रज्ञांनीं सिद्ध केले आहे. हल्लीं ज्याप्रमाणें सृष्टीतील अनेक पदार्थांचें पृथक्करण व परीक्षण करून अनेक सृष्टिशाल्मज्ञांच्या आधारे परमाणुवाद किंवा उत्क्रांतिवाद सिद्ध करितात तशी पूर्वी स्थिति नव्हती. सृष्टीतील पदार्थांवर निरनिराळे नवे नवे प्रयोग करून पहाणें, किंवा त्यांचें अनेक रीतींनीं पृथक्करण करून त्यांतील गुणधर्म निश्चित करणें, किंवा सजीव सृष्टीतील जुन्या नव्या अनेक प्राण्यांच्या शारीरिक अवयवांची एकत्र तुलना

करणे, इत्यादि आधिर्भातिक शास्त्राच्या अर्वाचीन युक्ति कणादास किंवा कपिलास उपलब्ध नव्हत्या. त्यांच्या दृष्टासमोर त्या वेळी जेवढी सामग्री होती तेवढीवरून त्यांनी आपले सिद्धान्त काढिले आहेत. तथापि सृष्टीची वाढ किंवा घटना कशी झाली असावी याबद्दल सांख्यशास्त्रकारांनी दिलेल्या तात्त्विक सिद्धान्तात आणि अर्वाचीन आधिर्भातिक शास्त्रांच्या तात्त्विक सिद्धान्तांत फारसा भेद नाही, ही आश्चर्य करणाऱ्यासारखी गोष्ट आहे. सृष्टिशास्त्राचें ज्ञान वाढल्यामुळे या मताची आधिर्भातिक उपपत्ति आतां अधिक संगतवार देतां येत असून आधिर्भातिक ज्ञानाच्या वाढीने मनुष्यास व्यावहारिकदृष्ट्या पुष्कळच फायदा झालेला आहे यांत कांहीं शंका नाही. परंतु एका अव्यक्त प्रकृतीपासून पुढे नानाविध व्यक्तसृष्टि कशी झाली याबद्दल अर्वाचीन आधिर्भातिक शास्त्रा कपिलपिक्षां फारसें जास्त कांहींच सांगू शकत नाहीत, हे लक्षांत घेण्यासाठी कपिल सिद्धान्ताबरोबरच पुढे ठिकठिकाणी आम्हां हेकेलच्या सिद्धान्ताचा तुलनेसाठी थोडक्यांत निर्देश केला आहे. हेकेलने हे सिद्धान्त नवीन काढिलेले नसून डार्विन, स्पेन्सर, वगैरे तत्पूर्वीच्या आधिर्भातिक पंडितांच्या ग्रंथांचे आधारेच आपण आपले सिद्धान्त प्रतिपादन करितों असे त्याने आपल्या ग्रंथांत स्वच्छ लिहिले आहे. तथापि या सिद्धान्तांची जुळणी करून ते हेकेलनेच प्रथम थोडक्यांत 'ब्रथाचें कोडे' या आपल्या ग्रंथांत सुबोध रीतीने वर्णिले असल्याने सोप्यासाठी हेकेलच्याच सर्व आधिर्भातिक तत्त्वज्ञांचा म्होरक्या कल्पून त्याच्या मतांचा आम्हां प्रामाण्य करून या व पुढल्या प्रकरणांत उल्लेख केला आहे. हा उल्लेख अगदी त्रोटक आहे हे मागावयास नको. परंतु यापेक्षां या सिद्धान्ताचा जास्त विचार करणे येथें शक्य नाही ज्यांना याबद्दल सविस्तर माहिती पाहिजे असेल त्यांनी स्पेन्सर, डार्विन, हेकेल वगैरे पंडितांच्या मूळ ग्रंथांचेच अवलोकन केलें पाहिजे

कपिलसांख्यशास्त्राचा विचार करण्यापूर्वी 'सांख्य' या शब्दाचे दोन भिन्न अर्थ होतात हे येथें सांगितलें पाहिजे. पहिला अर्थ कपिलाचार्यांनी प्रतिपादिलेले सांख्यशास्त्र हा असून, तोच या प्रकरणांत व भगवद्गीतेंतहि एकदां (गी. १८. १३) आलेला आहे. परंतु या त्रिशिष्ट अर्थाखेरीज सर्व प्रकारच्या तत्त्वज्ञानासहि सामान्यतः 'सांख्य' हेंच नांव देण्याची वहिवाट असून, त्यांत वेदान्तशास्त्राचाहि समावेश होतो. सांख्यनिष्ठा किंवा सांख्ययोग या शब्दांत सांख्य शब्दाचा हाच सामान्य अर्थ विवक्षित आहे; व पुढे या निष्ठेतील ज्ञानी पुरुषांसहि (गी. २. ३९; ३. ३; ५. ५, ५; आणि १३. २४) 'सांख्य' असें भगवद्गीतेंत जेथें म्हटलें आहे, त्या स्थळी सांख्य म्हणजे केवळ कपिलसांख्यमार्गी असा अर्थ नसून आत्मानात्मविचाराने सर्व

* *The Riddle of the Universe*, by Ernst Haeckel, या ग्रंथाच्या R. P. A. Cheap reprint आवृत्तीचा आम्हां सर्वत्र उपयोग केलेला आहे.

कर्माचा संन्यास करून ब्रह्मज्ञानांतच गहून रहाणाऱ्या वेदान्त्याचाहि त्यांत समावेश केलेला आहे. 'सांख्य' हा शब्द 'सं-ख्या' या धातूपासून निघाला असल्यामुळे त्यांचा पहिला अर्थ 'मोजणारा' असा होतो; आणि कापिल शास्त्रातील मूलतत्त्वे मोजकी 'पंचवीस'च असल्यामुळे त्यास 'मोजणारे' या अर्थी 'सांख्य' हे विशिष्ट नांव प्रथम मिळाले, व नंतर 'सांख्य' म्हणजे सामान्यतः सर्व प्रकारचे तत्त्वज्ञान हा व्यापक अर्थ बनला, असे शब्दशास्त्रज्ञांचे मत आहे. म्हणून कापिल भिक्षुस 'सांख्य' म्हणण्याची वहिवाट पहिल्याने पडल्यानंतर मग वेदान्ती संन्याशांसहि तेच नांव देऊ लागले असतील असे वाटते. कसेहि असो; 'सांख्य' शब्दाच्या या अर्थभेदामुळे घोंटाळा होऊ नये म्हणून या प्रकरणास 'कापिलसांख्यशास्त्र' हे लांबट नांव आम्ही सुद्धा दिले आहे. कणादच्यायशास्त्राप्रमाणे या कापिलसांख्यशास्त्राचीहि सूत्रे आहेत. पण गौडपाद किंवा धारीरभाष्यकार श्रीशंकराचार्य यांनी हा सूत्रे ज्या अर्थी आपल्या ग्रंथांतून आधार म्हणून घेतली नाहीत, त्या अर्थी ती सूत्रे प्राचीन नसावी, असे पुष्कळ विद्वानांचे मत आहे. ईश्वरकृष्णाची सांख्यकारिका हा ग्रंथ त्याहून प्राचीन समजतात. त्यावर शंकराचार्याचे परमगुरु गौडपाद यांचे भाष्य असून, खुद्द शंकर भाष्यांतहि याच कारिकांचे उतारे घेतलेले आहेत. व इ.स. ५७० च्या पूर्वी चिनी भाषेत झालेले सदर ग्रंथाचे भाषांतर मध्यां उपलब्ध आहे.* 'षष्टितंत्र, नांवाच्या साठ प्रकरणांच्या एका तत्पूर्वीच्या विस्तृत ग्रंथाचे तात्पर्य (कांही प्रकरणे सोडून देऊन) सत्तर आर्यात या ग्रंथांत सांगितले आहे, असे ईश्वरकृष्णाने या कारिकांचे अखेरीस म्हटले आहे. षष्टितंत्र ग्रंथ आतां उपलब्ध नाही. म्हणून या कारिकांच्या आधारेच कापिलसांख्यशास्त्राच्या मूळ सिद्धान्तांचे आम्ही येथे विवेचन केले आहे. महाभारतांत सांख्यमताचे अनेक अध्यायांत निरूपण आलेले आहे. पण त्यांत नेहमी वेदान्ती मताची मिसळ असल्यामुळे शुद्ध कापिलसांख्यमत

* ईश्वरकृष्णासंबंधी आतां बौद्ध ग्रंथांवरून बरीच माहिती उपलब्ध झालेली आहे. बौद्ध पंडित वसुबंधूचा गुरु हा ईश्वरकृष्णाचा समकालीन प्रतिपक्षी होता; व या वसुबंधूचे परमाधीन (इ. स. ४९९-५६९) चिनीभाषेत लिहिलेले चरित्र आतां प्रसिद्ध झाले आहे. त्यावरून ईश्वरकृष्णाचा काल सुमारे इ. स. ४५० असावा, असे डाक्टर टक्कस यांनी ठरविले आहे. *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1: 05 pp. 33 53. पण डाक्टर धिंसट स्मिथ यांच्या मते लुह वसुबंधूचा कालच इसवी सनाच्या चवथ्या शतकांत (सुमारे २८०-३६०) नेला पाहिजे. कारण, त्याच्या ग्रंथाचे भाषांतर इ. स. ४०४ मध्ये चिनी भाषेत झालेले आहे. वसुबंधूचा काल याप्रमाणे मागे हटविला म्हणजे ईश्वरकृष्णाचा कालहि त्या मानाने सुमारे दोनशे वर्षे मागे म्हणजे इ. स. २४० च्या सुमारास न्यावा लागतो. Vincent Smith's *Early History of India*, 3rd Ed. p. 328.

कोणते हें ठरविण्यास दुसरे ग्रंथ पहाणें अवश्य पडतें; आणि त्या कामा सांख्यकारिकेपेक्षां अधिक जुना दुसरा ग्रंथ सध्यां उपलब्ध नाही. “सिद्धानां कपिलो मुनिः” (गी. १०. २६.)—सिद्धांपैकी कपिलमुनि मी आहे,—असें जें भगवंतांनीं गीतेंत म्हटलें आहे, त्यावरून कपिलाचा योग्यता उघड होत्ये. तथापि कपिलऋषि कोठें व केव्हां झाले याचा पत्ता नाही. सनत्कुमार, सनक, सनंदन, सनत्सुजात, सन, सनातन आणि कपिल हे ब्रह्मदेवाचे सात मानसपुत्र असून त्यांना उपजतच ज्ञान झालेलें होतें असें शांतिपर्वात (३४०. ६७) एके ठिकाणीं वर्णन आहे; आणि दुसरे ठिकाणीं (शां. २१८.) कपिलाचा शिष्य आसुरि व आसुरीचा शिष्य पंचगिख याने जनकालां केलेला सांख्यशास्त्राचा उपदेश दिलेला आहे. तसेंच शांतिपर्वात (३०१. १०८, १०९) भीष्म असेंहि सांगतात की, सांख्यांना सृष्ट्याच्या रचनेसंबंधानें वंगरे जें ज्ञान एकदां प्रवृत्त केलें तेच “पुराणांत, इतिहासांत, अर्थशास्त्रांत वगैरे सर्व ठिकाणीं” आढळून येतें किंवा “ज्ञानं च लोके यदिहास्ति किंचित् सांख्यागतं तच्च महन्महात्मनः”—या जगांतील सर्व ज्ञान सांख्यांपासून निघालेलें आहे—असें म्हटलें तरी चालेल (मभा. शां. ३०१. १०९), पाश्चिमात्य ग्रंथकार उत्क्रांतिवादाचा हल्लीं सर्वत्र क्रमा उपयोग करीत आहेत हें लक्षांत आणिलें म्हणजे उत्क्रांतिशास्त्राच्याच तोडीच्या आमच्या-कडील प्राचीन सांख्यशास्त्राचा थोडाफार अंशानें सर्वांनीच स्वीकार केलेला असल्यास त्यांत कांही नवल नाही. गुरुत्वाकर्षण किंवा सृष्टिरचनेंतील उत्क्रांतित्व,* अथवा ब्रह्मात्मैक्य, यांसारख्या उदात्त कल्पना शेंकडों वर्षांनीं एखाद्या महात्म्यास सुचत असतात. म्हणून ज्या काली जो सामान्य सिद्धान्त किंवा व्यापक तत्त्व प्रचलित असतें तेवढ्यावरच भिस्त ठेवून आपले प्रातिपादन करण्याची वहिवाट सामान्यतः सर्व देशांतील ग्रंथांतून आढळून येत्ये.

असो: कपिलसांख्यशास्त्राचा अभ्यास अलीकडे प्रायः लुप्त झाला असल्यामुळे ही प्रस्तावना करणे जरूर पडलें. आतां कपिलसांख्यशास्त्रांतील मुख्य सिद्धान्त काय आहेत तें पाहूं. सांख्यशास्त्राचा पहिला सिद्धान्त असा आहे की, या जगात नवें असें कांहींच उत्पन्न होत नाहीं; कारण, शून्य म्हणजे जें पूर्वीं नव्हतेंच त्यापासून शून्याखेरीज दुसरे कांहींच निष्पन्न होणें शक्य नाही. म्हणून उत्पन्न झालेल्या वस्तूत म्हणजे कार्यात जे गुण दृष्टीस पडतात, ते ज्यापासून सदर वस्तु उत्पन्न झाली त्यांत म्हणजे कारणांत सूक्ष्म रूपानें तरी असलेच पाहिजेत, असें नेहमीं समजलें

* उत्क्रांतितत्त्व हा शब्द Evolution Theory या अर्थी हल्लीं रूढ झाला असल्यामुळे आम्हीं येथें योजिला आहे. पण उत्क्रांति या शब्दाचा अर्थ संस्कृतांत ‘मरण’ असा होतो. म्हणून उत्क्रांतितत्त्व या शब्दापेक्षां गुणविकास, गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणाम हे सांख्यांचे शब्द याजणें आमच्या मते अधिक प्रशस्त होय.

पाहिजे (सां. का. ९). बौद्ध आणि काणाद यांच्या मते एका पदार्थाचा नाश होऊन त्यापासून दुसरा नवा पदार्थ तयार होतो; उदाहरणार्थ, बीजाचा नाश होऊन त्यापासून अंकुर व अंकुराचा नाश होऊन त्यापासून झाड इ०. पण सांख्यशास्त्री आणि वेदान्ती यांस हें मत कबूल नाही. ते असें प्रतिपादन करितात की, वृक्षाच्या बीजांत जी द्रव्ये होती ती नाहीशी न होतां त्यांनींच जमिनीतून व हवेंतून दुसरीं द्रव्ये आकर्षून घेतल्यामुळे बीजास अंकुर हें नवें रूप किंवा अवस्था प्राप्त होत्ये (वे. सु. शांभा. २. १. १८ पहा). तमेंच लांकूड जळलें तर त्याचीच राख किंवा धूर इत्यादि रूपांत रें होतात; लांकडांतील द्रव्ये अजीवात नाहीशी होऊन धूर हा नवा पदार्थ होत नाही. “कथमसतः सज्जायत” — जें नाहींच त्याचेपासून जें आहे तें कसे निघेल — असें छांदोग्योपनिषदांतहि म्हटलें आहे (छां. ६. २. २.). जगाच्या मूळ कारणाला ‘असत’ हा शब्द उपनिषदांतून कधी कधी लावितात (छां. ३. १९. १; तै. २. ७. १); पण त्याचा अर्थ ‘अभाव=नाहीं’ असा न करितां नामरूपात्मक व्यक्त स्वरूपाचा किंवा अवस्थेचा अभाव एवढाच विवक्षित असतो, असें वेदान्तसुत्रांत ठरविलें आहे (वे. सु. २. १. १६. १७). दुधाचेंच दही होतें, पाण्याचें होत नाही; निळापासून तेल निघतें, वाळूपासून निघत नाही; इत्यादि प्रत्यक्ष अनुभवावरूनहि हाच सिद्धान्त काढावा लागतो. करणांत नसलेले गुण कार्यांत स्वतंत्रपणें उत्पन्न होतात असें मानिलें तर मग पाण्यापासून दही कां होऊं नये, याचें कारण सांगतां येत नाही. सारांश, जें मूळांत नाहीच त्यापासून जें सध्यां अस्तित्वांत आहे त्याची उत्पत्ति होऊं शकत नाही. म्हणून कोणतेंहि कार्य घेतलें तर त्याचें हल्लीचें द्रव्यांश व गुण मूळच्या कारणांतहि कोणत्या तरी रूपानें असलें पाहिजेत, असा सांख्यांनीं सिद्धान्त केला आहे. या सिद्धान्तासच ‘सत्कार्यवाद’ असें नांव आहे. अर्वाचीन पदार्थशास्त्रज्ञांनीं हि पदार्थांतल जड द्रव्ये व कर्मशक्ति या नेहमीं कायम असतात, व कोणत्याहि पदार्थाचीं कितीहि रूपांतरे झालीं तरी अखेरीस सृष्टीतील एकंदर द्रव्यांशाची व कर्मशक्तीची बेरीज नेहमीं एकसारख्याच असत्ये, असा सिद्धान्त आर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञांनीं हि ठरविला आहे. उदाहरणार्थ, दिवा जळत असून तेल नाहींसें झालें असें जरी आपणांस दिसलें तरी तेलाच परमाणु अत्यंत नाश न पावतां काजळ, धूर किंवा इतर सूक्ष्म द्रव्ये यांच्या रूपाने ते अस्तित्वांत असतात; आणि ही सूक्ष्म द्रव्ये एकत्र करून त्यांचें वजन केले तर तें, आणि तेल जळनांना त्याशीं मिसळलेले हवे-मधले पदार्थ या दोहोंच्या वजनाबरोबर असतें, आणि हाच न्याय कर्मशक्तीसहि लागू पडतो, हें आतां सिद्ध झालें आहे. परंतु आधुनिक पदार्थविज्ञानशास्त्राचा व सांख्यांचा सिद्धान्त हे दोन्ही दिसण्यांत जरी एक दिसले तरी सांख्यांचा सिद्धान्त एका पदार्थापासून दुसरा पदार्थ उत्पन्न होणें एवढ्या एकाच गोष्टीस — म्हणजे विशेष-

पेकून केवल कार्यकारणभावासन्न—अनुलभून असून, अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्रातील सिद्धान्त याहून अधिक व्यापक आहे हे विसरतां कामा नये. कार्यातील कोणताहि गुण कारणाबाहेरच्या गुणापासून उत्पन्न होऊ शकत नाही इतकेंच नव्हे, तर कारणांना कार्याचे स्वरूप प्राप्त झाल्याने त्या कार्यातील द्रव्यांश व कर्मशक्ति यांचा यत्किंचिन्नाश नाश न होतां पदार्थाच्या निरनिराळ्या अवस्थांतील द्रव्यांश व कर्मशक्ति यांच्या वेरजेचें मापहि सदैव एकच भरते, जास्त किंवा कमीहि होत नाही, असे प्रत्यक्ष प्रयोगावरून गणितरीत्या आतां ठरविण्यांत आले आहे, हा या दोन सिद्धान्तांमधील महत्त्वाचा विशेष होय. अशा दृष्टीने पाहिले तर भगवद्गीतेत “नासतो विद्यते भावः” जें नाहीच तें कधीहि अस्तित्वांत येत नाही,—इत्यादि जे सिद्धांत दुसऱ्या अध्यायाचे आरंभ दिले आहेत (गी. २. १६), ते दिसण्यांत जरी सत्कार्यवादासारखे दिसले तरी नुसत्या कार्यकारणात्मक सत्कार्यवादापेक्षां अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्राच्या सिद्धांताशी त्यांचे अधिक साम्य आहे असे दिसून येईल. वर दिलेल्या छांदोग्योपनिषदांतील वचनाचा भावार्थहि तसाच आहे. सारांश, सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त वेदान्त्यांस कबूल आहे. पण हा सिद्धान्त सगुण सृष्टीच्या पलीकडे लागू होत नाही. निर्गुणापासून सगुण झालेले कसे दिसते याची उपपत्ति निराळ्या तऱ्हेने लाविली पाहिजे, असें अद्वैतवेदान्तशास्त्राचें मत आहे. या वेदान्तमताचा विचार पुढे अध्यात्मप्रकरणीं सविस्तर करण्यांत येईल. सध्यां सांख्यांची मजल कोठपर्यंत गेलेली आहे एवढाच विचार कर्तव्य असल्यामुळे, सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त गृहीत धरून क्षगक्षरशास्त्रांत सांख्यांनी त्याचा कसा उपयोग केला आहे, याचा विचार करूं.

सांख्यमताप्रमाणें हा सत्कार्यवाद सिद्ध झाला म्हणजे इष्ट सृष्टीची उत्पत्ति पूर्वी कांहींएक पदार्थ नसतां शून्यापासून झाली हें मत आपोआपच गडून पडतें. कारण, शून्य म्हणजे नाही; आणि जें नाही त्यापासून जें आहे तें कधीहि उत्पन्न होऊ शकत नाही. अर्थात् सृष्टि कोणत्या तरी पदार्थापासूनच उत्पन्न झाली असली पाहिजे, व हल्ली आपल्याला सृष्टीत जे गुण दिसतात तेच गुण या मूळच्या पदार्थातहि असले पाहिजेत, हें उघड सिद्ध होतें. आतां सृष्टीकडे पाहिले तर तीत झाडे, पशु, मनुष्य, दगड, सोने, रूपे, हिरे, पाणी, वायु, वगैरे अनेक पदार्थ आपल्या इंद्रियांस गोचर होतात; आणि त्यांचीं रूपे आणि गुणहि निरनिराळे आहेत. हा निरनिराळेपणा किंवा नानात्व कायमचें किंवा मूळचें नमुन मूळांतसर्व वस्तूतील द्रव्य एकच आहे असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे. अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञांनी निरनिराळ्या द्रव्यांचें पृथक्करण करून पहिल्यानें मूळ ६२ तत्वे काढिलीं होती; पण हीं ६२ तत्वेहि कायमचीं नसून मूळांत कोणता तरी एकच पदार्थ आहे व त्या पदार्था-

पासूनच सूर्य, चंद्र, तारे, पृथ्वी वगैरे सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली आहे असे पाश्चिमात्य पदार्थशास्त्रवेत्त्यांनीही आतां ठरविलें असल्यामुळे या सिद्धान्ताबद्दल जास्त विवेचन करण्याची जरूर नाही. जगांतील सर्व पदार्थांचे जे हें मूलभूत द्रव्य त्यास सांख्यशास्त्रांत 'प्रकृति' असे म्हणतात. प्रकृति याचा अर्थ 'मूळचे' असा असून या प्रकृतीपासून पुढे होणाऱ्या पदार्थास 'विकृति' किंवा मूलभूत द्रव्याचे विकार असे नांव देतात.

परंतु सर्व पदार्थांत द्रव्य जरी एकच आहे, तरी या द्रव्यांत गुणांहि जर एकच असेल तर सत्कार्यवादाप्रमाणें या एकाच गुणापासून अनेक गुण निघणें शक्य नाही; आणि दगड, माती, पाणी, सुवर्ण इत्यादि जगांतील निरनिराळे पदार्थ पहावे तर त्यांत निरनिराळे अनेक गुण आहेत, असे दृष्टास पडतें. म्हणून पदार्थमात्राच्या गुणांचे प्रथम निरीक्षण करून त्या गुणांचेच सांख्यांनी सत्त्व, रज व तम असे तीन वर्ग केले आहेत. कारण, कोणताहि पदार्थ घेतला तरी त्याची शुद्ध, निर्मल किंवा पूर्णावस्था आणि तद्विरुद्ध निकृष्टावस्था असे दोन भेद स्वभावतःच होत असून, निकृष्टावस्थेतून पूर्णावस्थेकडे वाढत जाण्याचाहि त्याची प्रवृत्ति असत्ये, असे नजरेस पडतें. या तीन अवस्थांपैकी शुद्धावस्थेस सात्त्विक, निकृष्टावस्थेस तामस, आणि प्रवर्तकावस्थेस राजस अशी विशेषणें देऊन, सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण सर्व पदार्थांच्या मूलभूत द्रव्यांत म्हणजे प्रकृतींत प्रारंभापासूनच असतात असे सांख्यांचे म्हणणें आहे. किंबहुना हे तीन गुण म्हणजेच प्रकृति होय, असे म्हटलें तरी चालेल. या तीन गुणांच्यापैकी प्रत्येकाचा जोर आरंभी सारखाच असल्यामुळे प्रथमतः प्रकृति साम्यावस्थेत असत्ये. ही साम्यावस्था जगाच्या आरंभी होती, व जगाचा लय झाला म्हणजे पुनः होईल. साम्यावस्थेत कांही हालचाल नाही; सर्व स्थब्ध असतें. पण पुढें हे तीन गुण कमीजास्त होऊं लागले म्हणजे प्रवृत्त्यात्मक रजोगुणामुळे मूळ प्रकृतीपासून निरनिराळे पदार्थ उत्पन्न होऊन सृष्टीला आरंभ होतो. सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण प्रथम साम्यावस्थेत असतां त्यांत कमीजास्तपणा कसा उत्पन्न होतो, अशी येथें एक शंका येत्ये. पण त्यास सांख्यांचें उत्तर एवढेंच आहे की, हा प्रकृतीच्या अंगचा मूळ धर्म आहे (सां. का. ६१). प्रकृति जरी जड आहे तरी आपण होऊनच ती हे सर्व व्यवहार करीत असत्ये. या तीन गुणांपैकी ज्ञान किंवा जाणीवपणा हें सत्त्वाचें लक्षण आहे, अज्ञान किंवा नेणीवपणा हा तमाचा धर्म आहे, आणि रजोगुण हा प्रवर्तक म्हणजे बऱ्या किंवा वाईट कार्याला प्रवृत्त करणारा आहे. हे तिन्ही गुण कधींहि निरनिराळे असू शकत नाहीत. सर्व पदार्थांत सत्त्व, रज आणि तम या तिहींचेंहि मिश्रण आहे; आणि हे मिश्रण नेहमीं तिहींच्या अन्योन्य कमीजास्त प्रमाणानें होत असल्यामुळे मूळ द्रव्य एक असलें तरी गुणभेदां

एक मूळ द्रव्याचेच सोने, लोखंड, माती, पाणी, आकाश, मनुष्याचें शरीर इत्यादि निरनिराळे विकार होत असतात. ज्याला आपण सात्त्विक गुणाचा पदार्थ म्हणतो, त्यांत रज आणि तम या दोन गुणांपेक्षां सत्त्वाचा जोर किंवा प्रमाण अधिक असल्यामुळे त्यांत नेहमीं असणारे रज आणि तम गुण दबले जाऊन आपल्या दृष्टीस पडत नाहीत इतकेंच. बाकी वस्तुतः पहातां, सत्त्व, रज आणि तम हे तिन्ही गुण इतर पदार्थांप्रमाणेंच सात्त्विक पदार्थांतहि आहेत असें समजलें पाहिजे. निव्वळ सत्त्वगुणी, निव्वळ रजोगुणी किंवा निव्वळ तमोगुणी असा पदार्थच नाही. प्रत्येक पदार्थांत तिन्ही गुणांची लटपट चाललेली असत्ये, आणि या झटपटींत जो गुण प्रबल होतो त्याप्रमाणें प्रत्येक पदार्थ सात्त्विक, राजस अगर तामस आहे, असें आपण म्हणतो (सां. का. १२; मभा. अश्व.—अनुगीता—३६ व शां. ३०५, पहा). उदाहरणार्थ, आपल्या शरीरामध्ये रज आणि तम या दोहोंवर सत्त्वाचा पगडा बसला म्हणजे आपल्या देहांत ज्ञान उत्पन्न होऊन खरें काय आहे तें दिसूं लागतें, आणि चित्तवृत्ति शांत होत्ये. या वेळीं शरीरांत रज व तम हे गुण बिलकुल नसतात असें नाही; तर ते दबून गेले असल्यामुळे त्यांचा जोर चालत नाही (गी. १४.१०). सत्त्वाऐवजीं रजोगुण जर प्रबल झाला तर मनुष्याच्या शरीरांत लोभ जागृत होऊन त्याला हांव उत्पन्न होत्ये व तो अनेक कृत्ये करण्यास प्रवृत्त होतो. तसेंच सत्त्व व रज या दोहोंवर तमाचा पगडा बसला म्हणजे निद्रा, आळस, स्मृतिभ्रंश वगैरे दोष शरीरांत उत्पन्न होतात. तात्पर्य, जगांतील पदार्थांत सोने, लोखंड, पारा इत्यादि जें नानात्व आहे तें प्रकृतीच्या सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांच्या अन्योन्य लटपटींचें किंवा कमीजास्त प्रमाणाचें फळ आहे. मूळ प्रकृति एक असतांहि हें नानात्व कसे उत्पन्न होतें, याचा जो विचार त्यास विज्ञान म्हणतात; व यांतच सर्व आधिभौतिक शास्त्रांचा समावेश होतो. उदाहरणार्थ, रसायनशास्त्र, विद्युच्छास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र हीं सर्व विविध ज्ञानें म्हणजे विज्ञानेंच होत.

साम्यावस्थेंत असणारी ही मूळ प्रकृति 'अव्यक्त' म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणारी असून तिच्यांतील सत्त्व रज व तम या तीन गुणांच्या अन्योन्य झटापटीनें उत्पन्न होणारे जे अनेक पदार्थ आपल्याला इंद्रियगोचर होतात, म्हणजे जे आपण पहातो, ऐकतो, चाखतो, वास घेतो अगर स्पर्श करितो त्यांस 'व्यक्त' असें सांख्यशास्त्रांत नांव आहे. 'व्यक्त' म्हणजे इंद्रियांस स्पष्ट गोचर होणारे पदार्थ; मग ते त्यांच्या आकृतीमुळे व्यक्त होवोत किंवा रूपांमुळे, वासांमुळे, अगर दुसऱ्या कोणत्याहि गुणांनी व्यक्त होवोत. व्यक्त पदार्थ अनेक असून त्यांपैकीं झाडे, दगड वगैरेकांहीं स्थूल तर मन, बुद्धि, आकाश वगैरे कांहीं इंद्रियांस गोचर होणारे म्हणजे व्यक्त असले तरी सूक्ष्म आहेत. सूक्ष्म म्हणजे लहान असा या ठिकाणी

अर्थ नाही; कारण, आकाश सूक्ष्म असून सर्व जग व्यापून राहिले आहे. म्हणून सूक्ष्म म्हणजे स्थूलाचे उलट किंवा वायूपेक्षांहि विरळ असा अर्थ समजावयाचा. सूक्ष्म व स्थूल या शब्दांनी एखाद्या वस्तूची शरीरघटना कशी आहेत ते समजते आणि; व्यक्त व अव्यक्त या शब्दांनी सदर वस्तूचे प्रत्यक्ष ज्ञान आपणास होण्यासारखे आहे की नाही हे दाखविले जाते. म्हणून दोन निरनिराळे पदार्थ दोन्ही सूक्ष्म असले तरी त्यांपैकी एक व्यक्त व दुसरा अव्यक्त असू शकतो. उदाहरणार्थ, हवा सूक्ष्म असली तरी स्पर्शोद्दिष्टास तिचे ज्ञान होते म्हणून ती व्यक्त मानितात, आणि सर्व पदार्थांचे मूल द्रव्य जी प्रकृति ती हवेपेक्षांहि अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळे कोणत्याहि इंद्रियास न कळणारी अतएव अव्यक्त आहे. प्रकृति कोणत्याहि इंद्रियास जर कळत नाही, तर ती आहे यास पुरावा काय असा येथे प्रश्न निघतो. पण अनेक व्यक्त पदार्थांच्या अवलोकनावरून मत्कार्यवादाप्रमाणे त्यासर्वांचे मूलरूप इंद्रियांना प्रत्यक्ष न भासले तरी सूक्ष्म रूपाने अस्तित्वांत असलेच पाहिजे असे अनुमानाने सिद्ध होते, असे सांख्य्याचे या प्रश्नास उत्तर आहे (सां. का. ८); आणि वेदान्त्यांनी ब्रह्माचे अस्तित्व सिद्ध करण्यास हाच कोटिक्रम स्वीकारिलेला आहे (कठ, ६. १२, १३ वरील शांकरभाष्य पहा). प्रकृति याप्रमाणे अत्यंत सूक्ष्म व अव्यक्त मानिली म्हणजे नैय्यायिकांचा परमाणुवाद आपोआपच गळून पडतो. कारण, परमाणु जरी अव्यक्त व असंख्य असले तरी एकेक परमाणु ही स्वतंत्र व्यक्ति किंवा अवयव होत असल्यामुळे दोन परमाणूंमध्ये काय पदार्थ आहे हा प्रश्न पुनः शिळक रहातोच. यासाठी सांख्यशास्त्राचा असा सिद्धांत आहे की, प्रकृतीमध्ये परमाणुरूप अवयवभेद नसून, ती सदैव एकाला एक लागून किंवा एकसारखी अगर मध्ये यत्किंचित् आहे खंड न पडता, अव्यक्त (म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या) व निरवयव रूपाने निरंतर सर्वत्र भरलेली आहे. परब्रह्माचे वर्णन देतांना दासबोधामध्ये (दा. २०.२.३) श्रीसमर्थ रामदासस्वामी असे सांगतात की,—

जिकडे पहावे तिकडे अपार । कोणीकडे नाही पार ॥

एकाजिनसी स्वतंत्र । दुसरें नाही ॥

सांख्यांच्या प्रकृतीला देखील हेच वर्णन लागू पडते. त्रिगुणात्मक प्रकृति ही अव्यक्त, स्वयंभू, एकाजिनसी असून चोहोंकडे निरंतर गच्च भरून राहिली आहे. आकाश, वायु हे भेद मागाहून झाले; व ते सूक्ष्म असले तरी व्यक्त असून या सर्वांची मूलभूत जी प्रकृति ती एकाजिनसी आणि सर्वव्यापी असून अव्यक्त आहे. तथापि वेदान्त्यांच्या परब्रह्मांत आणि सांख्यांच्या प्रकृतींत जमीनअस्मानाचे अंतर आहे. कारण, परब्रह्म चैतन्यरूपी निर्गुण, तर प्रकृति जडरूपी व सत्त्वरजस्तमोमयी म्हणजे सगुण आहे. परंतु याबद्दल जास्त विचार पुढे करण्यांत येईल. सध्या

सांख्यांचें मत काय एवढेंच आपणांस पहाणें आहे. सूक्ष्म आणि स्थूल, व्यक्त आणि अव्यक्त, यांचे याप्रमाणें अर्थ केल्यावर सृष्टीच्या मूळारंभी प्रत्येक पदार्थ सूक्ष्म पण अव्यक्त प्रकृतीच्या रूपाचा असून नंतर तो (सूक्ष्म असो वा स्थूल असो) व्यक्त म्हणजे इंद्रियगोचर होतो, आणि प्रलयकालीं या व्यक्त स्वरूपाचा नाश झाला म्हणजे पुनः अव्यक्त प्रकृतींत मिळून जाऊन अव्यक्त बनतो, असें म्हणावें लागतें: आणि गीतेंतहि याच मताचा अनुवाद केलेला आहे (गीता २.२८ आणि ८.१८ पहा). या अव्यक्त प्रकृतीलाच ' अक्षर,' आणि प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व पदार्थांचा ' क्षर ' अशा सांख्यांच्या दुसऱ्या संज्ञा आहेत. क्षर म्हणजे अजांबात नाश होणारें असा अर्थ घ्यावयाचा नसून फक्त व्यक्त स्वरूपाचा नाश एवढाच अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आढे. प्रधान, गुणक्षोभिणी, बहुधानक, प्रसवधर्मिणी, अशीं दुसरींही नांवें प्रकृतीस आहेत. सर्व सृष्टीतील पदार्थांचें मुख्य मूल अतएव प्रधान, त्रिगुणाढी साम्यावस्था स्वतःच मोडत्ये म्हणून गुणक्षोभिणी, गुणत्रयरूपी पदार्थ-भेदाचीं बाजें तीत आहेत म्हणून बहुधानक, आणि हिच्यापासूनच सर्व पदार्थ प्रसव पावतात किंवा उत्पन्न होतात म्हणून प्रसवधर्मिणी, ही नांवें प्रकृतीस देत असतात. या प्रकृतीसच वेदान्तशास्त्रांत 'माया' म्हणजे मायिक देखावा असें म्हटलें आहे.

सृष्टीतील सर्व पदार्थांचे 'व्यक्त' आणि 'अव्यक्त' किंवा 'क्षर' व 'अक्षर' असें दोन भेद झाल्यावर क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत सांगितलेलीं आत्मा, मन, बुद्धि, अहंकार व इंद्रिये हीं सांख्यमताप्रमाणें कोणत्या सदरांत घालावयाचीं हा यापुढला प्रश्न आहे. क्षेत्र व इंद्रिये हीं जडच असल्यामुळे व्यक्तांत त्याचा समावेश होईल; पण मन, अहंकार, बुद्धि व विशेषेकरून आत्मा यांची व्यवस्था कशी लावावयाची ! युरोप-खंडांतील सांप्रतकालीन प्रसिद्ध सृष्टिशास्त्रज्ञ हेकेल हा आपल्या ग्रंथांतून असें प्रतिपादन करितो कीं, मन, बुद्धि, अहंकार आणि आत्मा हे सर्व शरीर धर्म आहेत. मनुष्याचे डोक्यांतलें मेंदु बिघडला म्हणजे त्याची स्मरणशक्ति नाहीशी होत्ये, आणि त्याला वेडहि लागतें हें आपण पहातो. तसेंच डोक्यावर टोला पडून मस्तकांतील मेंदूचा एखादा भाग बधिर झाला तरी देखील त्या भागाची मानसिक शक्ति नाहीशी होत्ये असें दृष्टीस पडतें. सारांश, मनोधर्म हे जडाचेच गुण आहेत; जडापासून त्यांस कधीहि वेगळें करितां येत नाही. अतएव मस्तकांतील मेंदूबरोबरच मनोधर्म व आत्मा हीं 'व्यक्त' या सदरांतच घातलीं पाहिजेत. याप्रमाणें व्यवस्था केली म्हणजे अव्यक्त व जड प्रकृति हीच काय ती अखेरीस एकटी शिल्लक रहात्ये. कारण, सर्व व्यक्त पदार्थ या मूळच्या अव्यक्तापासूनच निर्माण झालेले आहेत. प्रकृतीखेरीज जगाचा कर्ता अगर उत्पादक दुसरा कोणीहि नाही. मूळ प्रकृतीची शक्ति वाढतां वाढतांच तिला चैतन्य किंवा आत्मा हें रूप आलेलें आहे.

या मूळ प्रकृतीचे सत्कार्यवादासारखे कायदे अगर नियम ठरलेले आहेत; आणि त्यांना प्रमाणे सर्व जग व त्याबरोबरच मनुष्यहि केंद्रासारखा वागत आहे. आत्मा म्हणून निराळा पदार्थ नाही इतकेंच नव्हे, तर तो अविनाशी नाही व स्वतंत्रहि नाही. मग मोक्ष कोठून येणार ? माझ्या इच्छेप्रमाणे मी अमुक करीन असे जें प्रत्येकास वाटतें तो निव्वळ भ्रम आहे. प्रकृति जिकडे खेचील तिकडे त्याला गेलें पाहिजे. मारांश, कै शंकर मोरो रानडे यांनी कलहपुरी नाटकाच्या आरंभीच्या ध्रुपदांत म्हटल्याप्रमाणे—

विश्व सर्व हें तुरंग मोठा प्राणिमात्र हे कैदी ॥

पदार्थधर्मांचा शंखला त्याने कोणि न धेदी ॥

असा सर्व सजीव व निर्जीव सृष्टीचा व्यवहार चालू आहे, असें हेकेलचें मत आहे. आणि सर्व सृष्टीचें मूळ याप्रमाणें एकट्या जड व अव्यक्त प्रकृतीतच असल्यामुळे हेकेलनें आपल्या मतास नुसतें 'अद्वैत' असें नांव दिलें आहे ! पण हें अद्वैत जडमूलक म्हणजे एका जड प्रकृतीतच सर्व गोष्टींचा समावेश करणारे असल्यामुळे आम्ही त्यास जडाद्वैत किंवा आविर्भौतिशास्त्राद्वैत असें म्हणतो.

पण सांख्यशास्त्रकारांस हें जडाद्वैत कडल नाहीं. मन, बुद्धि, अहंकार हे पंचभूतात्मक जड प्रकृतीचेच धर्म आहेत ही गोष्ट त्यांना मान्य आहे, व त्याप्रमाणे अव्यक्त प्रकृतीपासूनच पुढे कमाकमानें बुद्धि, अहंकार, वगैरे गुण उत्पन्न होतात असें सांख्यशास्त्रांत पुढें सांगितलें आहे. पण जड प्रकृतीपासून चैतन्य उत्पन्न होणें शक्य नाही इतकेंच नव्हे, तर कोणीहि जाला तरी तो आपल्याच खांद्यावर ज्या प्रमाणें वसू शकत नाही त्याप्रमाणें प्रकृतीला जाणणारा किंवा पहाणारा प्रकृतीहून भिन्न असल्याखेरीज 'मी अमुक जाणतो' ही भाषाच प्रचारांत येऊ शकत नाही. आणि सृष्टिव्यवहार पाहिला तर मी जें जाणतो किंवा पहातो तें माझ्याहून भिन्न आहे असा सर्वांचाच अनुभव आहे. म्हणून ज्ञाता व ज्ञेय, पहाणारा व पहाण्याची वस्तु, किंवा प्रकृतीचा पहाणारा व जड प्रकृति हे दोन पदार्थ मूळांतच भिन्नभिन्न आहेत असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे (सां. का. १७). गेल्या प्रकरणांत ज्याला क्षेत्रज्ञ किंवा आत्मा म्हटलें तोच हा पहाणारा, ज्ञाता अगर उपभोग घेणारा असून यासच सांख्यशास्त्रांत 'पुरुष' किंवा 'ज्ञ' (ज्ञाता) असें म्हणतात. हा ज्ञाता प्रकृतीहून भिन्न असल्यामुळे निसर्गतःच तो सत्त्व, रज व तम या प्रकृतीच्या तीन गुणांच्या पलीकडला म्हणजे निर्गुण, विकारनपावणारा आणि जाणणें व पहाणें यांखेरीज दुसरें कांहीं न करणारा

असून, जगांत जी कांहीं घडामोड चालत्ये ती सर्व एकट्या प्रकृतीचाच आहं, असें निष्पन्न होतें. सारांश, प्रकृति अचेतन तर पुरुष सचेतन, प्रकृति सर्व खटाटोप करणारी तर पुरुष उदासीन व अकर्ता, प्रकृति त्रिगुणात्मक तर पुरुष निर्गुण, प्रकृति आंधळी तर पुरुष साक्षा, अशा हीं दोन भिन्नभिन्न तत्त्वे या सृष्टीत अनादिसिद्ध, स्वतंत्र व स्वयंभू ओहते असा सांख्यशास्त्राचा सिद्धान्त आहे; व त्यास अनुलक्षनच भगवद्गीतेत “ प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वयनादी उभावपि ”—प्रकृति व पुरुष हे दोन्ही अनादि ओहते (गी. १३.१९)—असें प्रथम सांगून पुढे “ कार्यकरण-कर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ” म्हणजे देह व इंद्रिये यांचे व्यापार प्रकृति करित्ये, आणि “ पुरुषः मुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ” म्हणजे पुरुष हा मुखदुःखांचा उपभोग घडण्यास कारण असतो असे त्यांचे वर्णन केले आहे. परंतु प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही अनादि आहेत हे मत जरी गीतेस मान्य असले, तरी सांख्यमानितात त्याप्रमाणे गीता ही दोन्ही तत्त्वे स्वतंत्र किंवा स्वयंभू मानित नाही हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. कारण, गीतेतच प्रकृतीस भगवंतांनी आपली माया म्हटले आहे (गी. ७.१४; १४.३), आणि पुरुषाबद्दलहि—“ ममैवांशो जीवलेके ” (गी. १५.७)—तो साक्षाच अंश आहे, असे सांगितले आहे. अर्थात् गीता सांख्यशास्त्राचे पुढे गेलेली आहे परंतु तूतें तिकडे लक्ष न देतां शुद्ध सांख्यशास्त्र पुढे काय सांगतें हे पाहू.

सांख्यशास्त्राप्रमाणें सृष्टीतील सर्व पदार्थांचे अव्यक्त (मूळ प्रकृति), व्यक्त (तिचे विकार), आणि पुरुष (ज्ञ) असे तीन वर्ग होतात. पण यांपैकीं व्यक्त पदार्थांचे स्वरूप प्रलयकालीं नाश पावत असल्यामुळे मूळांत अव्यक्त प्रकृति आणि पुरुष हीं दोनच तत्त्वे शिल्लक रहातात; आणि हीं दोन्ही मूलतत्त्वे अनादि आणि स्वयंभू होत, असा सांख्यशास्त्राचा सिद्धान्त असल्यामुळे त्यांस द्वैती (दोन मूलतत्त्वे मानणारे) असे म्हणतात. प्रकृति व पुरुष यांच्या पर्याये ईश्वर, काल, स्वभाव किंवा दुसरे कोणतेच मूलतत्त्व ते मानित नाहीत. कारण, सगुण ईश्वर, काल किंवा स्वभाव हे सर्व व्यक्त असल्यामुळे अव्यक्त प्रकृतीपामून उत्पन्न होणाऱ्या व्यक्त पदार्थांतच

* ईश्वरकृष्ण हा पक्का निरीश्वरवादी होता. याच्या सांख्यकारिकेत मूळ विषयावर ७० आर्या होत्या असे त्यानें शेवटच्या उपसंहारात्मक तीन आर्यांत म्हटले आहे. पण कोल्लुक आणि विल्सन यांच्या भाषांतरासह मुंबईस रा. रा. तुकारामतात्या यांनी जी प्रत छापिली आहे तीं तीन मूळ विषयावर फक्त ६९ च आर्या आहेत. तेव्हां ७० वी आर्या कोणती अशी विल्सन साहबांस अर्थांतच शंका आली. पण ती आर्या त्यांना उपलब्ध न झाल्यामुळे त्यांची शंका तशीच राहून गेली आहे. आमच्या मते ही आर्या हल्लीच्या ६१ व्या आर्येपुढे असावी. कारण, ६१ व्या आर्येवर गौडपादांचे ते भाष्य आहे ते एका आर्येचें नाहीं, दोन आर्यांचे आहे. आणि या भाष्यांतील प्रतीक पदे घेऊन आर्या बनविली तर ती—

त्यांचा समावेश होतो; आणि ईश्वर निर्गुण मानिला तर सत्कार्यवादाप्रमाणे निर्गुण मूलतत्त्वापासून त्रिगुणात्मक प्रकृति कधीच उत्पन्न होऊं शकत नाही. म्हणून प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंहून निराळें या सृष्टीचें तिसरें मूळ नाही असे त्यांनीं कायम ठरविलें आहे; व दोनच मूलतत्त्वे अशा रीतीने निश्चित केल्यावर त्या दोहोंपासून सृष्टि कशी उत्पन्न झाली याचीहि त्यांनीं आपल्या मताप्रमाणे व्यवस्था लाविली आहे. त्यांचें असे म्हणणें आहे कीं, निर्गुण पुरुष स्वतः जरी कांहीं करूं शकत नाही, तरी प्रकृतीचा व त्याचा संयोग झाला म्हणजे गाय ज्याप्रमाणें वासराकरितां दूध देत्ये किंवा लोहचुंबकाच्या सान्निव्यानें लोखंडांत आकर्षणशक्ति येत्ये, तद्वत् मूळ अव्यक्त प्रकृति आपल्या गुणांचा (सूक्ष्म व स्थूल) व्यक्त पसारा पुरुषापुढें मांडूं लागत्ये (सां. का. ५७). पुरुष सचेतन व ज्ञाता असला तरी केवळ म्हणजे निर्गुण असल्यामुळें त्याच्याजवळ स्वतः कर्म करण्याचीं साधनें नाहीत; आणि प्रकृति कर्म करणारी असली तरी जड किंवा अचेतन असल्यामुळें कोणती गोष्ट करावी हें तिला कळत नाही. म्हणून लंगडा व आंधळा यांची जोडी जमल्यावर आंधळ्याच्या खांद्यावर लंगडा बसून दोघेहि ज्याप्रमाणें वाट चालूं लागतात, त्याप्रमाणें जड प्रकृति व सचेतन पुरुष यांचा संयोग झाला म्हणजे सृष्टीतील कर्म सुरू होत असतात (सां. का. २९); आणि नाटकांत ज्याप्रमाणें प्रेक्षकांच्या मनोरंजनार्थ एखादी नटा आतां एक तर घटकाभन्यानें दुसरें याप्रमाणें सोंगें घेऊन नाचत्ये त्याप्रमाणें पुरुषाच्या फायद्यासाठी (पुरुषार्थाकरितां), पुरुष कांहीं एक मोबदला देत नसतां हि, प्रकृति सत्त्वरजतमांच्या कर्माजाम्तपणानें अनेक सोंगें घेऊन त्यापुढें एकसारखी नाचत असत्ये (सां. का. ५९). प्रकृतीच्या या नाचास भुलून मोहाने किंवा वृथाभिमा-

कारणमीश्वरमेकं ब्रुवते कालं परे स्वभावं वा ।

प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्तः कालः स्वभावश्च ॥

अशी बनत्ये, व ती मागल्या पुढल्या संदर्भालाहि अनुसरून आहे. ही आर्या निरीश्वरमताची प्रतिपादक असल्यामुळे कोणी तरी ती मागाहून काढून याकिली आहे असे वाटतें. पण मूळ आर्यांत जावईशोधकरणाचा हा गृहस्थत्या आर्यवरील भाष्यहि काढून या मण्यास विसरल्यामुळें ती आर्या आपणांस आतां शोधून काढतां येत्ये, म्हणून या जावईशोधकाचे आपण आभार मानिले पाहिजेत. प्राचीन काळां कांहीं लोक स्वभाव व काल आणि वेदान्ती त्यापलीकडे जाऊन ईश्वर हे जगताचें मूलकारण मानित असत, असे श्वेताश्वतरोपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायाच्या पहिल्या मंत्रावरून दिसून येते. हा मंत्र असा—

स्वभावमेकं कवयां वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः ।

देवस्यैवा महिमा तु लोकं येनंदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥

पण ही तिन्ही मूलकारणे सांख्यांस कबूल नाहींत असे दाखविण्याकरितांच ईश्वरकृष्णानें वर सांगितलेली आर्या ६१ व्या आर्येच्या पुढें घातलेली आहे.

नाने (गी. ३.२७) प्रकृतीचें हें कर्तृत्व पुरुष आपल्या अंगावर फुकट ओढून घेऊन सुखदुःखांच्या पाशांत आपणास जोपर्यंत गुंतवून घेत असतो, तोंपर्यंत त्याला कधी-हि मोक्ष मिळावयाचा नाही. पण ज्या दिवशीं त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी आणि मी निराळा असें ज्ञान पुरुषास होतें त्या दिवशीं तो मुक्तच आहे (गी. १३.२९, ३०; १४.२०). कारण, वस्तुतः पहातां, पुरुष मूळांत कर्तोहि नाही व बांधलेलाहि नाही. तो स्वतंत्र असून निसर्गतःच केवळ म्हणजे अकर्ता आहे. जें कांहीं होत असतें तें प्रकृतिच करीत असत्ये. किंबहुना मन आणि बुद्धि हे सुद्धां प्रकृतीचेच विकार असल्यामुळे बुद्धीला जें ज्ञान होतें तेंहि प्रकृतीच्या कृत्याचेंच फल आहे. हें ज्ञान तीन प्रकारचें असतें, सात्त्विक, राजस व तामस (गी. १८.२०—२२). त्यांपैकी बुद्धीला सात्त्विकज्ञान झालें म्हणजे मी निराळा व प्रकृति निराळी हें पुरुषाला कळूं लागतें. सत्त्व, रज व तम हे गुण प्रकृतीचे आहेत, पुरुषाचे नाहीत. पुरुष निर्गुण असून त्रिगुणात्मक प्रकृति हा त्याचा आरसा आहे (मभा.शां. २०४.८). हा आरसा जेव्हां साफ होतो, म्हणजे प्रकृतीचा विकार जी बुद्धि ती जेव्हां सात्त्विक बनत्ये, तेव्हां मी निराळा व प्रकृति निराळी असें आपले खरें स्वरूप या स्वच्छ आरशांत पुरुषाच्या नजरेस येतें; व प्रकृति लाजल्यासारखी होऊन पुनः त्या पुरुषापुढें नाचण्याचें बंद करित्ये. ही अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे पुरुष सर्व पाशांतून सुद्धा त्याला त्याचें स्याभाविक कैवल्यपद प्राप्त होतें, कैवल्य म्हणजे केवळपणा, एक-तेपणा किंवा प्रकृतीशी संयोग नसणें असा अर्थ असून, पुरुषाच्या या नैसर्गिक स्थितीसच सांख्यशास्त्रांत मोक्ष (मुक्ता) असें म्हणतात. पण अशा स्थितींत पुरुष प्रकृतीला सोडितो. किंवा प्रकृति पुरुषाला सोडित्ये असा एक नाजूक प्रश्न सांख्यांनीं उपस्थित केला आहे. नवऱ्याला नवरी उंच का नवरीला नवरा ठेंगणा अशा मासल्याचाच हा प्रश्न असून तो निरर्थक आहे, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. कारण, दोन वस्तूंचा वियोग झाला म्हणजे कोणी कोणाला सोडिलें हें पहाण्यांत कांहीं हंशील नसून दोन्ही एकमेकांना सोडितात, असें आपल्या नजरेस येतें. पण जरा सूक्ष्म विचार केला तर सांख्यांचा हा प्रश्न त्यांच्या दृष्टीनें गैरवाजवी नव्हे, असें लक्षांत येईल. सांख्यशास्त्राप्रमाणें पुरुष हा निर्गुण, अकर्ता व उदासीन असल्यामुळे 'सोडणें' किंवा 'धरणें' या क्रियांचें कर्तृत्व तत्त्वदृष्ट्या पुरुषाकडे येऊं शकत नाही (गी. १३.३१, ३२). म्हणून कर्तृत्व हा ज्या प्रकृतीचा धर्म आहे तीच प्रकृति पुरुषाला सोडून जात्ये, म्हणजे प्रकृतिच पुरुषापासून आपला मोक्ष करून घेत्ये, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे (सां. का. ६२ व गी. १३. ३४). सारांश, मोक्ष म्हणून पुरुषाला बाहेरून प्राप्त होणारी निराळी अवस्था नाही, किंवा पुरुषाच्या मूळच्या स्वाभाविक स्थितीहून भिन्न अशी दुसरी स्थितिहि नाही, गवताच्या वरच्या

त्वचेहून आंतली गाभ्याची कांडी जशी निराळी, किंवा पाण्यांत असणारा मासा जसा पाण्याहून भिन्न, त्याप्रमाणे प्रकृति व पुरुष यांचा संबंध आहे. प्रकृतीच्या गुणांनी मोह पावून सामान्य पुरुष हा भिन्नपणा ओळखीत नाहीत, व संसाराच्या चक्रांत गुंतून रहातात. परंतु हा भिन्नपणा ज्याने जाणिला तो मुक्तच आहे. त्यालाच 'जाणता' (किंवा 'बुद्ध') आणि 'कृतकृत्य' म्हणतात, असे महाभारतांत म्हटले असून (मभा. शां. ११४.५८; २४८.११; व ३०६-३०८ पहा), "एतद् बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्" (गी. १५.२०) या गीतावचनांत 'बुद्धिमान्' शब्दाचाहि तोच अर्थ आहे. अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या मोक्षाचे खरे स्वरूपहि याच प्रकारचे आहे (वे. सू. शांभा. १.१.४ पहा). पण पुरुष निसर्गतः केवळ आहे असे कारण न देतां आत्मा मूळांत परब्रह्मस्वरूपी असल्यामुळे त्याने आपले मूळचे रूप म्हणजे परब्रह्म ओळखणे हाच मोक्ष असे अद्वैत वेदान्ताचे सांख्यापेक्षां विशिष्ट म्हणणे आहे. सांख्य व वेदान्त यांमधला हा भेद पुढील प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविण्यांत येईल.

पुरुष (आत्मा) निर्गुण, उदासीन व अकर्ता आहे हे सांख्यांचे मत जरी अद्वैत वेदान्तास पूर्ण मान्य आहे, तरी एकाच प्रकृतीला पहाणारे स्वतंत्र पुरुष मूळांतच असंख्य आहेत ही पुरुषासंबंधाची सांख्यांची दुसरी कल्पना वेदान्त्यांस कबूल नाही. (गी. ८.४; १३.२०-२२; मभा. शां. ३५१; आणि वे. सू. शां. भा. २.१.१ पहा). उपाधिभेदामुळे जीव निरनिराळे भासतात, वस्तुतः सर्व ब्रह्मच आहे, असे वेदान्त्यांचे म्हणणे आहे. परंतु सांख्यांचे असे मत आहे की, ज्या अर्थी प्रत्येक मनुष्याचे जन्म-मरण व संसार ही निरनिराळी आहेत, आणि ज्या अर्थी कोणी सुखी तर कोणी दुःखी असा या जगांत भेद आढळून येतो, त्या अर्थी प्रत्येक आत्मा किंवा पुरुष मूळचाच भिन्नभिन्न असून त्यांची संख्याहि अनंत आहे (सां. का. १८). प्रकृति आणि पुरुष ही सर्व सृष्टीचीं दोन मूलतत्त्वे खरी; पण त्यांत पुरुष या शब्दाने असंख्य पुरुषांचा समुदाय असा सांख्यांचा अर्थ आहे. हे असंख्य पुरुष आणि त्रिगुणात्मक प्रकृति यांच्या संयोगामुळे सृष्टीतील सर्व व्यवहार चालला आहे. प्रत्येक पुरुषाचा व प्रकृतीचा संयोग झाला म्हणजे प्रकृति आपल्या गुणांचा पसारा त्या त्या पुरुषापुढे मांडी लागत्ये, व पुरुष त्याचा उपभोग घेत असतो. असे होतां होतां ज्या पुरुषाच्या सभोवारेचे प्रकृतीचे खेळ सार्विकरूपी होतात त्याच पुरुषाला (सर्व पुरुषांना नव्हे) खरे ज्ञान होतें, व त्याच्यापुढे प्रकृतीचे खेळ बंद पडून तो आपल्या मूळच्या कैवल्य स्वरूपास पोचतो. परंतु त्यास मोक्ष मिळाला तरी बाकीच्यांचा संसार चालूच रहातो. पुरुष याप्रमाणे कैवल्यपदास पोचला म्हणजे तो एकदम प्रकृतीच्या पसाऱ्यांतून सुटला पाहिजे असे कोणास वाटण्याचा संभव आहे. पण सांख्यमताप्रमाणे तसे न होतां देह व इंद्रिये हे प्रकृतीचे विकार त्यास मरेपर्यंत सुटत नाहीत. असे होण्याचे

कारण मांख्य असें सांगतात की, “ज्याप्रमाणें कुंभाराचें चाक त्यावरील मडकें तयार होऊन काढून घेतल्यावरहि पूर्वसंस्कारामुळें पुढें कांहीं वेळ फिरत असतें, तद्वत कैवल्य प्राप्त झालेल्या मनुष्याचेंहि शरीर कांहीं दिवस शिळक रहातें” (सां. का. ६७). तथापि त्या शरीरापासून कैवल्य प्राप्त झालेल्या पुरुषास कांही अडचण किंवा सुखदुःखाची बाधा होऊं शकत नाही. कारण, जड प्रकृतीचा विकार जो देह तोहि जडच असल्यामुळें मुख काय आणि दुःख काय त्याला दोन्हीं सारखीच असतात; आणि पुरुषाला सुखदुःख होईल म्हणावें तर प्रकृतीचे व्यवहार व आपण निराळें असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे, आपलें नव्हे. हें तत्त्व त्यानें ओळांखलें असल्यामुळें प्रकृतीचे कितीहि खेळ चालले तरी तो उदासीनच असतो. प्रकृतीच्या त्रिगुणांतून सुटून हे ज्ञान ज्या पुरुषाला झालेलें नाही त्याचा जन्ममरणाचा फेरा चुकत नाही; मग सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षामुळें तो देवयोनीत जन्मो, किंवा रजाच्या उत्कर्षानें मानवयोनीत अगर तमोगुणाच्या प्राबल्यानें पशुकोटीत उत्पन्न होवो (सां. का. ४४, ५४). जन्ममरणाच्या चक्राची ही फलें प्रत्येक पुरुषाच्या सर्भोवारच्या प्रकृतीत म्हणजे त्याच्या बुद्धीत झालेल्या सत्त्व, रज किंवा तम यांच्या उत्कर्षापकर्षामुळें त्याला प्राप्त होतात. “उर्ध्व गच्छन्ति सत्त्वस्थाः”—सात्त्विक वृत्तीचे पुरुष स्वर्गास जातात—व तामस पुरुषांस अधोगति प्राप्त होत्ये, असें गीतेंतहि म्हटलें आहे (गी. १४. १८). पण हीं स्वर्गादि फलें अनित्य होत. जन्ममरणापासून ज्याला आपली सुटका करून घ्यावयाची आहे, किंवा सांख्यांचे परिभाषेंत ज्याला प्रकृतीपासून आपला भिन्नपणा अगर कैवल्य कायम राखावयाचें आहे, त्याला त्रिगुणातीत होऊन विरक्त (संन्यस्त) बनल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही. कपिलाचार्यास हें वैराग्य व ज्ञान जन्मतःच प्राप्त झालें होतें. पण सर्वास हीच स्थिति जन्मतः प्राप्त होणें शक्य नाही. म्हणून तत्त्वविवेकरूप साधनानें प्रकृति व पुरुष यांच्यामधील भेद ओळखून प्रत्येकांनें आपली बुद्धि शुद्ध करून घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. अशा प्रयत्नानें बुद्धि सात्त्विक झाली म्हणजे तिच्यांतच पुढें ज्ञान, वैराग्य आणि ऐश्वर्य हे गुण उत्पन्न होऊन मनुष्यास अखेर कैवल्य प्राप्त होतें. ऐश्वर्य म्हणजे जें जें इच्छील तें तें प्राप्त करून घेण्याचें योगसामर्थ्य असा या ठिकाणी अर्थ आहे. सांख्यमताप्रमाणें धर्माची गणना सात्त्विक गुणांतच होत्ये; पण नुस्त्या धर्मानें फक्त स्वर्गप्राप्ति होत्ये; आणि ज्ञान व वैराग्य (संन्यास) यांनीं मोक्ष किंवा कैवल्य प्राप्त होऊन पुरुषाच्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होत्ये, असा कपिलाचार्यांनीं त्यांत शेवटीं भेद केला आहे.

देहेंद्रियें व बुद्धि यांत प्रथम सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होऊन वर चढत चढत अखेरीस त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी व मी निराळा हें ज्ञान ज्या पुरुषास झालें त्यास ‘त्रिगुणातीत’ म्हणजे सत्त्व, रज तम या तिन्ही गुणापलीकडे पोचलेला असें सांख्य

म्हणतात. या त्रिगुणातीतावस्थेत सत्त्व, रज व तम यांपैकी कोणताच गुण शिळक रहात नाही. म्हणून बारकाईने विचार केल्यास सात्त्विक, राजस व तामस या तिन्ही स्थितींहून ही स्थिति भिन्न आहे, असे मानावे लागते, व याच अभिप्रायाने भागवतांत भक्तीचे तामस, राजस व सात्त्विक असे तीन भेद केल्यावर या तिन्ही गुणांपलीकडे पोचलेला पुरुष निहंतुक व अभेद भावाने जी भक्ति करितो तिला निर्गुण भक्ति असे चवथे नांव दिले आहे (भाग. ३.२९.७-१४). पण सात्त्विक, राजस आणि तामस या तीन वर्गापेक्षा वर्गीकरणाची तत्वे फाजील वाढवीत बसणे युक्त नाही. म्हणून सत्त्वगुणाच्या अत्यंत उत्कर्षानेच अखेर त्रिगुणातीतावस्था प्राप्त होत्ये असे मानून सांख्यशास्त्री सात्त्विक वर्गातच तिची गणना करीत असतात; आणि गीतेतहि तीच पद्धत स्वीकारलेली आहे. उदाहरणार्थ, सर्व कांहीं एक आहे असे जे अभेदात्मक ज्ञान ते सात्त्विक होय, असे गीतेत म्हटले आहे (गी. १८.२०); आणि सत्त्वगुणाचे वर्णन चालू असतांच पुढे त्रिगुणातीतावस्थेचे वर्णन गीतेच्या चवदाव्या अध्यायांत शेवटीं आले आहे. परंतु भगवद्गीतेस प्रकृति व पुरुष हे द्वैत कबूल नसल्यामुळे गीतेत प्रकृति, पुरुष, त्रिगुणातीत इत्यादि सांख्यांच्या पारिभाषिक शब्दांचा नेहमीच थोड्या निराळ्या अर्थाने उपयोग केलेला असतो, किंवा सांख्यांच्या द्वैतावर अद्वैत परब्रह्माचे टोपण गीतेत कायमचे ठेविलेले असते, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. उदाहरणार्थ, सांख्यांचा प्रकृतिपुरुषभेदच गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत वर्णिला आहे (गी. १३.१९-३४). पण तेथे प्रकृति व पुरुष हे शब्द क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांशी समानार्थक आहेत. तसेच चवदाव्या अध्यायांतील त्रिगुणातीतावस्थेचे वर्णनहि (गी. १४.२२-२७) त्रिगुणात्मक मायेच्या पसऱ्यांतून सुटून प्रकृति व पुरुष यांपलीकडला परमात्मा ओळखणाऱ्या सिद्ध पुरुषाचे आहे; प्रकृति व पुरुष ही दोन पृथक् तत्वे मानून पुरुषाचे कैवल्य म्हणजेच त्रिगुणातीतावस्था असे मानणाऱ्या सांख्यांचे नव्हे. हा भेद पुढे अध्यात्मप्रकरणीं आम्ही व्यक्त करून दाखविला आहे. परंतु गीतेत अध्यात्मपक्षच प्रतिपाद्य असला, तरी अध्यात्माची तत्वे सांगतांना भगवंतांनी सांख्य परिभाषेचा व युक्तिवादाचा जागोजाग उपयोग केला असल्यामुळे गीता वाचतांना शुद्ध सांख्यांचीच मते गीतेस प्राप्य आहेत असा गैरसमज होण्याचा संभव असतो. म्हणून सांख्यशास्त्र व गीतेतील तत्त्वज्ञ मिद्धान्त यांतील हा भेद पुनः येथे सांगितला आहे. प्रकृति आणि पुरुष यांच्या पलीकडे जगाचे परब्रह्मरूपी एकच मूलभूत तत्त्व असून त्यापासून प्रकृतिपुरुषमुद्धां सर्व सृष्टि झालेली आहे, या उपनिषदांतील अद्वैत सिद्धान्तास न सोडतां बाकीचे सांख्यांचे सिद्धान्त आपणांस अप्राप्य नाहीत, असे वेदान्तसूत्रभाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनी म्हटले आहे (वे.सू.शांभा.२.१.३); व तोच न्याय गीतेतील उपादनासहि लागू पडतो.

प्रकरण ८ वें.

विश्वाची उभारणी व संहारणी.

गुणा गुणेषु जायन्ते तत्रैव निविशन्ति च ।

महाभारत, शांति. ३०५. २३.

कापिलसांख्याप्रमाणें प्रकृति आणि पुरुष अशी जीं जगाचीं दोन स्वतंत्र मूलतत्त्वे त्यांचें स्वरूप काय, आणि या दोघांचा संयोग हें निमित्त-कारण झाल्यावर पुरुषापुढें प्रकृति आपल्या गुणांचा जो बाजार मांडीत असत्ये त्यांतून सुटका कशी करून घ्यावी, याचें विवेचन झालें. पण हा प्रकृतीचा बाजार किंवा खेळ, ज्यास मराठी कवींनी 'संस्तीचा पिंगा' असे ठसठशीत नांव दिलें आहे, व ज्यासच ज्ञानेश्वरमहाराज 'प्रकृतीची टांकसाळ' असें म्हणतात, तो प्रकृतीचा संसार, प्रकृति कोणत्या क्रमानें पुरुषापुढें पसरीत असत्ये व त्याचा लय कसा होतो याचा खुलासा अद्याप शिल्लक राहिला आहे तो या प्रकरणांत करूं. प्रकृतीच्या या व्यापारासच 'विश्वाची उभारणी व संहारणी' असें म्हणतात. कारण, हें सर्व जग किंवा सृष्टि सांख्यमताप्रमाणें असंख्य पुरुषांचे फायद्यासाठींच प्रकृतीने निर्माण केली आहे. प्रकृतीपासून सर्व ब्रह्मांड कसे निर्माण होतें याचें दासबोधांत दोनतीन ठिकाणीं समर्थानीं हि सुरस वर्णन केलें आहे; व त्या वर्णनांतूनच विश्वाची 'उभारणी व संहारणी' हे शब्द आम्हां घेतले आहेत. तसेंच भगवद्गीतेच्या सातव्या व आठव्या अध्यायांत हाच विषय मुख्यत्वेन प्रतिपाद्य असून पुढें अकराव्या अध्यायाच्या आरंभी—“भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया” (गी. ११.२)—भूतांची उत्पत्ति व प्रलय (आपण) विस्तारानें (सांगितले ते) मी ऐकिले, आतां मला आपलें विश्वरूपप्रत्यक्ष दाखवून कृतार्थ कर,—अशी जी अर्जुनानें श्रीकृष्णास प्रार्थना केली आहे, त्यावरून विश्वाची उभारणी व संहारणी हा क्षराक्षरविचाराचाच एक प्रमुख भाग आहे, असें स्पष्ट होतें. सृष्टींतील अनेक (नाना) व्यक्त पदार्थांत एकच अव्यक्त मूळ द्रव्य आहे हे ज्यानें समजतें तें ज्ञान, (गी. १८.२०) आणि एकाच मूलभूत अव्यक्त द्रव्यापासून भिन्नभिन्न अनेक व्यक्त पदार्थ प्रत्येकीं कसकसे निर्माण झाले (गी. १३.३०) हे ज्यानें समजतें तें विज्ञान होय; आणि त्यांत क्षराक्षरविचा-

* “ गुणांतच गुण उत्पन्न होतात, आणि त्यांतच लय पावतात. ”

राचा समावेश होतो इतकेंच नव्हे, तर क्षेत्रक्षेत्रज्ञान व अध्यात्म हे विषयहि त्यातच येतात.

भगवद्गीतेप्रमाणे प्रकृति आपला संसार चालविण्यास स्वतंत्र नसून ती हें काम परमेश्वराच्या इच्छेनें चालवीत असत्ये असें म्हटलें आहे (गी. ९. १०). परंतु कपिलांनी प्रकृति स्वतंत्र मानिली आहे, हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. सांख्यशास्त्राप्रमाणे पुरुषाचा संयोग एवढेंच निमित्तकारण प्रकृतीच्या संसाराला सुरुवात होण्यास बसत होतें. प्रकृति या बाबतीत दुसऱ्या कोणाचीहि अपेक्षा ठेवीत नाही. पुरुषाचा व तिचा संयोग झाला म्हणजे तिची टांकसाळ सुरू होत्ये, आणि वसंत ऋतूंत ज्या प्रमाणे झाडांना पालवी फुटून क्रमाक्रमानें पानें, फुलें व फळें येतात (मभा. शां. २. १. ७३; मनु १. ३०), तद्वत् प्रकृतीची मूळची साम्यावस्था मोडून तिच्या गुणांचा विस्तार होऊं लागतो, असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. उलटपक्षी वेदसंहितेंत, उपनिषदांत व स्मृतिग्रंथांत प्रकृति मूळ न मानितां परब्रह्म मूळ मानून त्यापासून “हिरण्यगर्भ. समवर्ततामे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्” प्रथम हिरण्यगर्भ (ऋ. १०. १२. १), आणि या हिरण्यगर्भापासून किंवा सत्यापासून सर्व सृष्टि झाली (ऋ. १०. ७२; १०. १९०); किंवा प्रथम पाणी उत्पन्न होऊन (ऋ. १०. ८२. ६; तै. ब्रा. १. १. ३. ७; ऐ. उ. १. १. २) त्यापासून सृष्टि; अगर या पाण्यांत एक अंडें उत्पन्न झाल्यावर त्यांत ब्रह्मदेव, आणि ब्रह्मदेवापासून किंवा मूळ अंड्यापासूनच पुढें सर्व जग (मनु. १. ८-१३; छां. ३. १९); किंवा तोच ब्रह्मदेव (पुरुष) अर्ध्या भागानें स्त्री झाला (बृ. १. ४. ३; मनु. १. ३२); किंवा पाणी उत्पन्न होण्यापूर्वीच पुरुष होता (कठ. ४. ६); अगर परब्रह्मापासून प्रथम तेज, पाणी व पृथ्वी (अन्न) हीं तीनच तत्त्वे उत्पन्न होऊन त्यांच्या मिश्रणानें पुढें सर्व पदार्थ निर्माण झाले (छां. ६. २-६); अशीं सृष्ट्युत्पत्तीचीं भिन्नभिन्न वर्णनें आहेत. तथापि आत्मरूपी मूळ ब्रह्मापासूनच आकाशादि क्रमानें पंचमहाभूतें निघालीं (तै. उ. २. १.), असें अखेर वेदान्तसूत्रांत ठरविलें असून (वे. सू. २. ३. १-१५), प्रकृति, महत् इत्यादि तत्त्वांचाहि कठ. (३. ११), मैत्रायणी (६. १०), श्वेताश्वतर (४. १०; ६. १६), वगैरे उपनिषदांतून स्पष्ट उल्लेख केलला आहे. वेदान्ती प्रकृति स्वतंत्र मानित नसले तरी एकदां शुद्ध ब्रह्मांतच मायात्मक प्रकृति हा विकार दिसूं लागल्यावर पुढील सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधानें त्यांची आणि सांख्यांची अखेर एकवाक्यता झालेली होती, हें यावरून दिसून येतें; व याच कारणास्तव “इतिहासांत, पुराणांत, अर्थशास्त्रांत वगैरे जे जे ज्ञान आहे तें सर्व सांख्यापासून आलेलें आहे,” असें महाभारतांत म्हटलें आहे (शां. ३०१. १०८, १०९). कपिलापासून हें ज्ञान वेदान्त्यांनीं किंवा पौराणिकांनीं घेतलें असा त्याचा अर्थ नाही; तर सर्वत्र सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाचें ज्ञान एकसारखें आहे एवढाच

अर्थ अभिप्रेत आहे. किंबहुना 'ज्ञान' या व्यापक अर्थीच साख्य शब्दाचा या ठिकाणी प्रयोग केला आहे असे म्हटलें तरी चालेल. तथापि कपिलाचार्यांनी शास्त्र या दृष्टीने सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची जुळणी विशेष पद्धतवार दिली असून भगवद्गीतेंत हि-याच सांख्यक्रमाचा मुख्यत्वेकरून स्वीकार केलेला असल्यामुळे त्याचेच आदर्श या प्रकरणांत विवेचन केले आहे.

इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या म्हणजे अव्यक्त, सूक्ष्म, एकजिनसी व चोहों-कडे अखंड भरून राहिलेल्या एका निरवयवमूळ द्रव्यापासून सर्व व्यक्त सृष्टि उत्पन्न झाली, हा सांख्यांचा सिद्धान्त पाश्चिमात्य देशांतील अर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्र-ज्ञांस ग्राह्य आहे इतकेच नव्हे, तर या मूळ द्रव्यांतील शक्तीची क्रमाक्रमाने वाढ होत आलेली आहे, व हा पूर्वापार क्रम किंवा सरणी सोडून मध्येंच उपटमुळासारखे कांहीं निर्माण झालेलें नाही, असेंहि त्यांनीं आतां ठरविलें आहे. या मतास उत्क्रांति-वाद असे म्हणतात हा सिद्धान्त पाश्चिमात्य राष्ट्रांत गेल्या शतकांत जेव्हां प्रथ-मतः शोधून काढण्यांत आला, तेव्हां तिकडे मोठी धांदल उडून गेली. ख्रिस्ती धर्म-पुस्तकांतून असे वर्णन आहे की, देवानें पंचमहाभूतें आणि जंगम कोटींतील प्रत्येक प्राण्याची जात निरनिराळ्या वेळीं पृथक् पृथक् व स्वतंत्र निर्माण केली आहे, आणि हेंच मत उत्क्रांतिवाद निघण्यापूर्वीं सर्व ख्रिस्ती लोक सत्य मानीत असत. म्हणून उत्क्रांतिवादानें हा सिद्धान्त खोटा ठरण्याची जेव्हां पाळी आली तेव्हां चोहोंकडून उत्क्रांतिवाद्यांवर हल्ला सुरू झाला, व तो अद्यापहि थोडाबहुत चालू आहे. तथापि शास्त्रीय सत्याचा जोर अधिक असल्यामुळे सृष्ट्युत्पत्तीसंबंधानें उत्क्रांतिमतच सर्व विद्वानांस आतां अधिकाधिक ग्राह्य होत चालले आहे. या मताप्रमाणें सूर्यमालेत प्रथमतः एकजिनसी सूक्ष्म द्रव्य भरलेलें असून त्याच्या मूळच्या गतीचें किंवा उष्ण-तेचें मान कमीकमी झाल्यानें सदर द्रव्याचा जास्तजास्त संकोच होऊन, पृथ्वीमुद्धां सर्व ग्रह क्रमाक्रमानें निर्माण झाले, व सूर्य हा शेवटीं शिल्लक राहिलेला अंश आहे. पृथ्वी हा सूर्यासारखाच प्रथमतः उष्ण गोळा होता, पण त्यांतील उष्णता कमी होतां होतां मूळ द्रव्यापैकीं कांहीं द्रव्य पातळ तर कांहीं घट बनून, पृथ्वीवरील हवा व पाणी आणि त्याखालचा पृथ्वीचा जड गोळा, हीं निर्माण झालीं; व पुढें या तिहिंच्या संयोगानें सर्वे सर्वाव व निर्जिव सृष्टी बनली आहे. डार्विन वगैरे पंडितांनीं मनुष्य सुद्धां याच न्यायानें लहान किड्यापासून क्रमाक्रमानें वाढ होऊन झाला, असें प्रति-पादन केले आहे. तथापि आत्मा म्हणून मूळांत निराळें तत्त्व मानावें का नाही याबद्दल आधिभौतिकवाद्यांत व अध्यात्मवाद्यांत अद्याप पुष्कळ मतभेद आहे. हेकेलसारखे कांहीं पंडित जडापासूनच वाढत वाढत आत्मा व चैतन्य उत्पन्न झाले, असें मानून जडाद्वैत प्रतिपादन करितात; आणि उलटपक्षीं कान्टसारखे अध्यात्मज्ञानी

असे सांगतात की, आपणांस जे सृष्टिज्ञान होतें तें आपल्या आत्म्याच्या एकीकरण-
व्यापाराचें फल असल्यामुळें आत्मा हें एक स्वतंत्र तत्त्व मानणें भाग आहे. कारण,
बाह्य सृष्टीला जाणणारा आत्मा, स्वतःस गोचर झालेल्या सृष्टीचाच एक भाग आहे
किंवा या सृष्टीपासूनच तो उत्पन्न झाला आहे असें म्हणणें, हें आपल्याच खांद्यावर
आपण बसूं शकतो या म्हणण्याप्रमाणें तर्कदृष्ट्या असमंजस होय सांख्यशास्त्रांत
याच कारणास्तव प्रकृति व पुरुष हीं दोन स्वतंत्र तत्त्वे मानिली आहेत. सारांश, आ-
धिभौतिक सृष्टिज्ञान कितीहि वाढलें तरी सृष्टीतील मूलतत्त्वाच्या स्वरूपाचें विवेचन
नेहमींच निराळ्याच पद्धतीनें केलें पाहिजे, असें अद्यापहि पाश्चिमात्य देशांत पुष्कळ
मोठमोठे पंडित प्रतिपादन करीत आहेत. परंतु एका जड प्रकृतीपासून पुढें सर्व
व्यक्त पदार्थ कोणत्या क्रमानें निघाले एवढाच जर विचार केला, तर पाश्चिमात्य
उत्क्रांतिमतांत आणि सांख्यशास्त्रांत वर्णिलेल्या प्रकृतीच्या पमाऱ्याच्या तत्त्वांत
फारसा भेद नाही असें वाचकांस दिसून येईल. कारण, अन्यक्त सूक्ष्म व एक-
जिनसी मूल प्रकृतीपासूनच क्रमाक्रमानें (सूक्ष्म आणि स्थूल) बहुजिनसी व्यक्त सृष्टि
निर्माण झाली, हा मुख्य सिद्धान्त दोघांसहि एकसारखाच मेमन आहे. परंतु आधि-
भौतिक शास्त्रांचें ज्ञान आतां पुष्कळ वाढलें असल्यामुळें 'सत्त्व, रज, तम' या
सांख्यांच्या तीन गुणांऐवजीं अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञांनीं गति, उष्णता किंवा आकर्षण-
शक्ति हे गुण प्रधान धरिले आहेत. सत्त्व, रज किंवा तम या त्रिगुणांच्या कमीजास्त
प्रमाणापेक्षां उष्णता किंवा आकर्षणशक्ति यांच्या कमीजास्तपणाचा समजुत आधि-
भौतिकशास्त्रदृष्ट्या अधिक लवकर पडत्ये हें खरें. तथापि "गुणा गुणेषु वर्तन्ते"
(गी. ३. २८) असें जे गुणांच्या पमाऱ्याचें किंवा गुणोत्कर्षाचें तत्त्व नें दोहोंकडे एकच
आहे. घडीचा पंखा मिटलेला असता तो ज्याप्रमाणें हळूहळू उघडण्यांत येतो
तशी सत्त्व, रज आणि तम यांच्या साम्यावस्थेंत पडलेली प्रकृतीची घडी हळूहळू
खुली होत चालली म्हणजे सर्व व्यक्त सृष्टि निर्माण होत्ये असें सांख्यशास्त्री
म्हणतात; आणि या म्हणण्यांत व उत्क्रांतिवादांत वस्तुतः कांहीं भेद नाही. तथापि
या गुणोत्कर्षतत्त्वाचा खिस्ती धर्माप्रमाणें अव्हेर न करितां गीतेंत व अंशतः उपनि-
षदादि वैदिक ग्रंथांतहि अद्वैत वेदान्ताबरोबरच अविरोधानें गुणोत्कर्षवादाचा स्वी-
कार केलेला आहे, हा भेद तात्त्विक धर्मदृष्ट्या लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे.

असो, प्रकृतीची कळी उमलण्याच्या क्रमाबद्दल सांख्यशास्त्रकारांचें काय
म्हणणें आहे तें आतां पाहूं. या क्रमासच गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणामवाद असें
म्हणतात. कोणतेंहि काम करावयास लागण्यापूर्वीं सदर काम करण्याचा मनुष्य आप-
ल्या बुद्धीनें निश्चय करीत असतो, किंवा तें करण्याची बुद्धि त्याला प्रथम व्हावी लाग-
त्ये, हें कोणासहि सांगावयास नको. किंबहुना उपनिषदांतूनहि मूळ एका परमात्म्यास

आपण अनेक व्हावे—‘बहु स्यां प्रजायेय’—अशी बुद्धि झाल्यावर मग सृष्टि उत्पन्न झाली अशी वर्णने आहेत (छां. ६.२.३; तै. २. ६). याच न्यायाने अव्यक्त प्रकृति देखील स्वतःची सामावस्था मोडून पुढे व्यक्त सृष्टि निर्माण करण्याचा निश्चय प्रथम करीत असत्ये. निश्चय म्हणजेच व्यवसाय, व तो करणे हे बुद्धीचे लक्षण आहे. म्हणून प्रकृतीत व्यवसायात्मिक बुद्धि हा गुण प्रथम उत्पन्न होतो, असे सांख्यांनी ठरविले आहे. सारांश, मनुष्याला ज्याप्रमाणे एखादे कृत्य करण्याची बुद्धि प्रथम होत्ये, त्याचप्रमाणे प्रकृतीलाहि आपला पसारा करण्याची बुद्धि प्रथम व्हावी लागत्ये. पण मनुष्यप्राणी सचेतन असल्यामुळे, म्हणजे त्याच्या ठायी प्रकृतीच्या बुद्धीशी सचेतन पुरुषाचा (आत्म्याचा) संयोग झाला असल्यामुळे, मनुष्याला झालेली व्यवसायात्मक बुद्धि मनुष्याला समजत्ये, आणि प्रकृति स्वतः अचेतन म्हणजे जड असल्यामुळे तिच्या बुद्धीचे तिला स्वतःला ज्ञान नसते, असा या दोहोंमध्ये मोठा फरक आहे. हा फरक पुरुषाच्या संयोगाने प्रकृतीत उत्पन्न झालेल्या चैतन्यामुळे होत असतो; तो नुस्त्या जड प्रकृतीचा गुण नव्हे. मानवी इच्छेच्या तोडीची पण अस्वयंवेद्य शक्ति जड पदार्थातहि आहे असे मानिल्याखेरीज गुरुत्वाकर्षण, किंवा रसायनक्रियेचे व लोहचुंबकाचे आकर्षण व अपसारण, इत्यादि केवळ जड सृष्टीतच आढळून येणाऱ्या आवडनिवडीची नीट उपपत्ति लागत नाही,* असे अर्वाचीन अधिभौतिक सृष्टिशास्त्रज्ञहि आतां म्हणू लागले आहेत, हे लक्षांत आणिले म्हणजे प्रकृतीत प्रथम बुद्धि हा गुण उत्पन्न होतो, या सांख्यांच्या सिद्धान्ताचे आश्चर्य वाटण्याचे कांही कारण रहात नाही. प्रकृतीत प्रथम उत्पन्न होणाऱ्या या गुणास

“Without the assumption of an atomic soul the commonest and the most general phenomena of Chemistry are inexplicable. Pleasure and pain, desire and aversion, attraction and repulsion must be common to all atoms of an aggregate; for the movements of atoms which must take place in the formation and dissolution of a chemical compound can be explained only by attributing to them *Sensation and Will*”—Haeckel in the *Perigesis of the Plastidule* cited in Martineau's *Types of Ethical Theory*, vol II. p. 399, 3rd Ed. Haeckel himself explains this statement as follows—“I explicitly stated that I conceived the elementary psychic qualities of *sensation and will* which may be attributed to atoms, to be *unconscious*—just as unconscious as the elementary memory, which I, in common with the distinguished psychologist Ewald Hering, consider to be a common function of all organised matter, or more correctly the living substances”—*The Riddle of the Universe*, Chap. IX. p. 63 (R. P. A. Cheap Ed.).

पाहिजे तर अचेतन किंवा अस्वयंवेद्य म्हणजे स्वतःस न कळणारी बुद्धि म्हणा. पण कांहीं म्हटलें तरी मनुष्यास होणारी बुद्धि आणि प्रकृतीस होणारी बुद्धि या दोन्ही मुळांत एकाच वर्गातल्या आहेत हें उघड आहे; आणि त्यामुळे त्यांच्या व्याख्याहि दोन्ही स्थली एकसारख्याच दिलेल्या आहेत. या बुद्धीसच 'महत्, ज्ञान, मति, आसुरी, प्रज्ञा, ख्याति,' इत्यादि दुसरीं नांवें आहेत. पैकी महत् (पुढिगी प्रथमेचें एकवचन महान्=मोठा) हें नांव प्रकृति आतां मोठी होऊं लागत्ये म्हणून किंवा या गुणाच्या श्रेष्ठतेमुळे दिलें असावें असे वाटतें. प्रकृतींत प्रथम उत्पन्न होणारा महान् किंवा बुद्धि हा गुण, सत्त्व, रज आणि तम या तिघांच्या मिश्रणाचाच परिणाम असल्यामुळे, प्रकृतीची ही बुद्धि दिसण्यांत एक दिसली तरी पुढें ती अनेक प्रकारची होऊं शकत्ये. कारण सत्त्व, रज व तम हे गुण सकृद्दर्शनी जरी तीनच आहेत, तरी त्यांच्या मिश्रणांत प्रत्येकाचें प्रमाण अनंत रीतीने भिन्न होत असल्यामुळे, या तिघांच्या प्रत्येकी अनंत भिन्न प्रमाणानें झालेले बुद्धीचे प्रकारहि तिघांत अनंत होऊं शकतात ! अव्यक्त प्रकृतीपासून निर्माण होणारी ही बुद्धि प्रकृतीप्रमाणेच सूक्ष्म आहे. परंतु व्यक्त आणि अव्यक्त, सूक्ष्म आणि स्थूल यांचा गेल्या प्रकरणांत जो अर्थ सांगितला आहे त्याप्रमाणें बुद्धि प्रकृतीसारखा सूक्ष्म असली तरी प्रकृतीप्रमाणें अव्यक्त नसून तिचें मनुष्याला ज्ञान होऊं शकतें. म्हणून या बुद्धीचा आतां व्यक्त (म्हणजे मनुष्यास गोचर होणारे पदार्थ) या सदरांत समावेश होतो; आणि बुद्धीच नव्हे, तर बुद्धीच्या पुढचे प्रकृतीचे सर्व विकारहि सांख्यशास्त्रांत व्यक्तच मानिले जातात. एका मूळ प्रकृतीखेरीज दुसरें कोणतेंहि तत्त्व अव्यक्त नाहीं.

अव्यक्त प्रकृतीमध्ये अशा रीतीने व्यक्त व्यवसायात्मिक बुद्धि उत्पन्न झाली, तरी प्रकृति अद्याप एकजिनसीच असत्ये. एकजिनसीपणा मोडून बहुजिनसीपणा उत्पन्न होणें यासच 'पृथक्त्व' म्हणतात. उदाहरणार्थ, पारा जमीनीवर पडून त्याच्या निरनिराळ्या लहानलहान गोळ्या होणें. बुद्धीनंतर हा पृथक्पणा किंवा बहुजिनसीपणा उत्पन्न झाल्याशिवाय एकाच प्रकृतीचे अनेक पदार्थ होणें शक्य नाहीं. बुद्धीपासून पुढें उत्पन्न होणाऱ्या पृथक्पणाच्या या गुणासच 'अहंकार' असे म्हणतात. कारण, पृथक्पणा 'मी-तूं' या शब्दांनीच प्रथम व्यक्त करण्यांत येत असतो; आणि 'मी-तूं' म्हणजेच अहं-कार-अहं अहं (मीं-मीं) करणें-होय. प्रकृतींत उत्पन्न होणाऱ्या अहंकाराच्या या गुणास पाहिजे तर अस्वयंवेद्य म्हणजे आपल्या स्वतःस न कळणारा अहंकार म्हणा. पण मनुष्यामधला अहंकार, आणि ज्या अहंकारामुळे झाडे, दगड, पाणी, किंवा निरनिराळे मूळ परमाणु एकजिनसी प्रकृतीपासून निर्माण होतात तो अहंकार, यांची जात एकच आहे. दगडाच्या चैतन्य नसल्यामुळे त्यास 'अहं' हें ज्ञान नसतें व तोंड नसल्यामुळे 'मी

निराळा व तू निराळा' असे तो स्वाभिमानाने दुसऱ्यास सांगू शकत नाही, एवढाच काय तो भेद आहे. बाकी दुसऱ्यापासून पृथक्पणाने रहाण्याचे म्हणजे अभिमानाचे किंवा अहंकाराचे तत्त्व सर्व ठिकाणी एकच आहे. या अहंकारासच तैजस, अभिमान, भूतादि, धातु, अशीं दुसरीं नावे आहेत. अहंकार हा बुद्धीचाच एक पोट-भेद असल्यामुळे पहिल्याने बुद्धि झाल्याखेरीज अहंकार उत्पन्न होऊ शकत नाही. म्हणून अहंकार हा दुसरा म्हणजे बुद्धीच्या मागाहूनचा गुण आहे असे सांख्यांनी ठराविले आहे. सात्त्विक, राजस व तामस भेदाने बुद्धीप्रमाणे अहंकारहि अनंत प्रकारचा असतो हे सांगावयास नको. पुढील गुणहि याचप्रमाणे प्रत्येकी तिघांत अनंत आहेत. किंबहुना व्यक्त सृष्टीत प्रत्येक वस्तूचे याचप्रमाणे अनंत सात्त्विक, राजस व तामस भेद होत असतात; व या सिद्धान्तास अनुसरूनच गीतेत गुणत्रय-विभाग व श्रद्धात्रयविभाग सांगितले आहेत (गी. अ. १४ व १७).

व्यवसायात्मिक बुद्धि आणि अहंकार हे दोन व्यक्त गुणमूळ साम्यावस्थेतल्या प्रकृतीत उत्पन्न झाले म्हणजे प्रकृतीचा एकजिनसीपणा मोडला जाऊन तिचे अनेक पदार्थ बनू लागतात. तथापि तिचा सूक्ष्मपणा अद्याप कायम आहे. म्हणजे नैऋत्यायिकांच्या सूक्ष्म परमाणूंस आतां सुरुवात होत्ये, असे म्हटले तरी चालेल. कारण, अहंकार उत्पन्न होण्यापूर्वी प्रकृति अखंड व निरवयव होती. नुस्ती बुद्धि व नुस्ता अहंकार हे वस्तुतः पहातां केवळ गुण आहेत. म्हणून प्रकृतीच्या इव्याला ते सोडून असतात, असा वरील सिद्धान्ताचा अर्थ घ्यावयाचा नाही. तर मूळ एकजिनसी व निरवयवप्रकृतीत हे गुण उत्पन्न झाले म्हणजे तिलाच बहुजिनसी व सावयवद्रव्यात्मक व्यक्त रूप येते, असा एकंदर भावार्थ आहे. मूळ प्रकृतीत अहंकाराने भिन्नभिन्न पदार्थ बनण्याची शक्ति याप्रमाणे आल्यावर पुढील वाढीच्या दोन शाखा होतात, एक,—झाडे, मनुष्ये वगैरे सेंद्रिय प्राण्यांची सृष्टि; व दुसरी,—निरिंद्रिय पदार्थांची सृष्टि. या ठिकाणी इंद्रिये या शब्दाने 'इंद्रियवान् प्राण्यांच्या इंद्रियांच्या शक्ति' एवढाच अर्थ समजावयाचा. कारण, सेंद्रिय प्राण्यांच्या जड देहाचा समावेश जड म्हणजे निरिंद्रिय सृष्टीत होतो, आणि या प्राण्यांचा आत्मा 'पुरुष' या निराळ्याच सदरांत पडतो. म्हणून सेंद्रियसृष्टीचा विचार करितांना देह व आत्मा सोडून फक्त इंद्रियांचाच सांख्यशास्त्रांत विचार केलेला असतो. सेंद्रिय किंवा निरिंद्रिय याखेरीज तिसरा पदार्थसृष्टीत असण्याचा संभव नसल्यामुळे अहंकारापासून दोहोंपेक्षां अधिक शाखा निघू शकत नाहीत हे सांगावयास नको. पैकीं निरिंद्रियपदार्थांपेक्षां इंद्रियशक्ति श्रेष्ठ असल्यामुळे इंद्रियसृष्टीस सात्त्विक म्हणजे सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षाने होणारी, व निरिंद्रिय सृष्टीस तामस म्हणजे तमोगुणाच्या उत्कर्षाने होणारी, अशी नावे आहेत. सारांश, अहंकार आपल्या शक्तीने भिन्नभिन्न

पदार्थ उत्पन्न करूं लागला म्हणजे त्यांतच एकदां सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होऊन एका बाजूला पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें व मन मिळून इंद्रियसृष्टीची मूलभूत अकरा इंद्रियें, आणि दुसऱ्या बाजूला समोगुणाचा उत्कर्ष होऊन त्यापासून निरिन्द्रिय सृष्टीची मूलभूत पांच तन्मात्र द्रव्यें उत्पन्न होतात. पण प्रकृतीचें सूक्ष्मत्व अद्याप कायमच असल्यामुळे अहंकारापासून उत्पन्न होणारी ही सोळाहि तत्त्वे सूक्ष्मच असतात.*

शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध यांची तन्मात्रे—म्हणजे मिसळ न होतां प्रत्येक गुणाचीं निरनिराळीं अतिसूक्ष्म मूलस्वरूपें—ही निरिन्द्रिय सृष्टीचीं मूलतत्त्वे असून, मनासुद्धां अकरा इंद्रियें हीं सेंद्रिय सृष्टीचीं बाजें होत. पैकी पहिली पांचच कां किंवा दुसरीं अकराच कां मानावी लागतात याची सांख्यशास्त्रांतील उपपत्ति विचार करण्यासारखी आहे. अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञांनी सृष्टीतील पदार्थांचे षट्, पातळ व वायुरूपी असे तीन भेद केले आहेत. पण पदार्थांच्या वर्गीकरणाचें सांख्यांचें तत्त्व याहून भिन्न आहे. सांख्य असें म्हणतात की, सृष्टीतील सर्व पदार्थांचें ज्ञान मनुष्याला पांच ज्ञानेंद्रियांना होतें; आणि या ज्ञानेंद्रियांची रचना अशी कांहीं विलक्षण आहे की, एका इंद्रियाला एकच गुण कळत असतो. डोळ्यांना वास येत नाही तर कानांना दिसत नाही; य त्वचेला गोडकडू कळत नाही तर जिव्हेला शब्दज्ञान नसून, नाकाला पांढरेंकाळें समजत नाही. पांच ज्ञानेंद्रियें व त्यांचे शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांच विषय याप्रमाणें जर ठरलेले आहेत, तर सृष्टीतील सर्व गुणहि पांचांपेक्षां अधिक मानितां येत नाहीत. कारण, पांचांपेक्षां अधिक गुण असावेत अशा जरी कल्पना केली तरी ते आपणांस कळण्याचें कांहींच साधन नाही. या पांच गुणांपैकी प्रत्येकाचें अनेक भेद होऊं शकतील. उदाहरणार्थ, शब्द हा गुण जरी एकच आहे तरी लहान, मोठा, कर्कश, धोगरा, फुटका, मंजुळ, किंवा गायनशास्त्रांत वर्णन केल्याप्रमाणें निषाद, गांधार, षड्ज इत्यादि, अगर व्याकरणशास्त्राप्रमाणें कंठ्य, तालव्य, ओष्ठ्य, वगैरे एका शब्दाचिच अनेक प्रकार होत असून, रस किंवा रुचि ही वस्तुतः जरी एकच आहे तरी तिचेहि मधुर, आंबट, खारट, तिखट, कडू किंवा तुरट इत्यादि अनेक भेद होतात; आणि रूप हा

* इंग्रजी भाषेंत हाच अर्थ थोडक्यांत सांगायचा तर असें म्हणावे लागेल कीं—

The Primeval matter (*Prakriti*) was at first *homogenous*. It resolved (*Buddhi*) to unfold itself, and by the principle of differentiation (*Ahamkara*) became *heterogeneous*. It then branched off into two sections—one *organic* (*Sandhya*), and the other *inorganic* (*Nirindriya* .) There are eleven elements of the organic and five of the inorganic creation. *Purusha* or the observer is different from all these and falls under none of the above categories

जरी एकच गुण आहे तरी पांढरें, काळें, हिरवें, निळें, पिवळें किंवा तांबडें याप्रमाणें रूपेहि अनेक प्रकारचीं असतात. तसेंच गोडपणा ही एक विशिष्ट रुचि घेतली तरीहि उंसाची गोडी निराळी, दुधाची निराळी, गुळाची निराळी, साखरेची निराळी याप्रमाणें त्याचे पुनः अनेक भेद होतात; आणि निरनिराळ्या गुणांचीं निरनिराळीं मिश्रणें घेतलीं तर हें गुणवैचित्र्य अनंत प्रकारें अनंत होऊं शकतें. परंतु कांहीं झालें तरी पदार्थाचे मूळ गुण पांचापेक्षां कधीहि जास्त होऊं शकत नाहीत. कारण, इंद्रियें पांचच आहेत व प्रत्येकास एकेकच गुण समजतो. यासाठीं नुस्त्या शब्दगुणाचे किंवा नुस्त्या स्पर्शगुणाचे असे पृथक् पृथक्, म्हणजे दुसऱ्या गुणाची भेसळ नसणारे, पदार्थ जरी आपल्या नजरेस येत नसले तरी मूळांत नुस्ता शब्द, नुस्ता स्पर्श, नुस्तें रूप, नुस्ता रस, आणि नुस्ता गंध—शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र, आणि गंधतन्मात्र—याप्रमाणें मूळ प्रकृतीचे पांचच भिन्न भिन्न सूक्ष्म तन्मात्रविकार किंवा द्रव्यें असलीं पाहिजेत असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. पंचतन्मात्रें किंवा त्यापासून होणारीं पंचमहाभूतें यासंबंधानें उपनिषत्कारांचें काय म्हणणें आहे त्याचा विचार पुढें केला आहे.

निरिंद्रिय सृष्टीचा याप्रमाणें विचार होऊन त्यांत पांचच सूक्ष्म मूलतत्त्वे आहेत असें निश्चित केल्यावर सेंद्रिय सृष्टि पाहूं लागलें तर पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, आणि मन या अकरापेक्षां अधिक इंद्रियें कोणासहि नाहीत असें दिसून येतें. पैकीं स्थूल देहांत हस्तपादादि इंद्रियें जरी स्थूल दिसतात तरी त्या प्रत्येकाच्या बुडाशीं मूळांत कांहीं तरी सूक्ष्म तत्त्व असल्याखेरीज इंद्रियांच्या निरनिराळेपणाची उपपत्ति होत नाही. पाश्चिमात्य आधीभौतिक उत्क्रांतिवादांत याची बरीच भवति—न—भवति झालेली आहे. अत्यंत लहान असें जे मूळांतले गोलाकार जंतु त्यांना त्वचा हें एकच इंद्रिय असतें; व या त्वचेतून दुसरीं इंद्रियें कमाकमानें उत्पन्न झालीं आहेत, असें अर्वाचीन सृष्टिशाल्मज म्हणतात. उदाहरणार्थ, मूळ जंतूच्या त्वचेशीं प्रकाशाचा संयोग होऊं लागल्यावर डोळा झाला, वगैरे. प्रकाशादिकांच्या संयोगानें स्थूल इंद्रियांचा प्रादुर्भाव होतो हें अधिभौतिकवाद्यांचें तत्त्व सांख्यांसहि ग्राह्य असून महाभारतांत—

शद्वरागात् श्रोत्रमस्य जायते भावितात्मनः॥

रूपरागात् तथा चक्षुःघ्राणं गन्धजिघृक्षया ॥

“प्राण्याच्या आत्म्यास शब्द ऐकण्याची भावना झाली म्हणजे कान, रूप ओळखण्याच्या इच्छेनें डोळे, आणि वास घेण्याच्या बुद्धीपासून नाक उत्पन्न होतें,” असें सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें इंद्रियांच्या प्रादुर्भावाचें वर्णन आहे (मभा. शां. २१३. १६.). परंतु सांख्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, त्वचेचा प्रादुर्भाव जरी प्रथम होत असला

तरी मूळ प्रकृतीतच जर भिन्नभिन्न इंद्रियें उत्पन्न होण्याची नैसर्गिक शक्ति नसेल तर सजीव सृष्टीतील अत्यंत लहान किड्यांच्या कांतडीवर सूर्यप्रकाशाचा किती जरी आघात किंवा संयोग झाला तरी त्याला डोळे—आणि तेहि शरीराच्या एकाच विशिष्ट भागी—कोटून येणार ! डार्विनचा सिद्धान्त एवढेंच सांगतो कीं, एक डोळस व दुसरा बिनडोळ्यांचा असे दोन प्राणी निर्माण झाल्यावर जड सृष्टीच्या झटापटींत डोळस प्राणी अधिक टिकाव धरितो, व दुसरा बळी पडतो. परंतु नेत्रादि भिन्न-भिन्न इंद्रियें प्रथम उत्पन्नच कां होतात, याची उपपत्ति पाश्चिमात्य आधिभौतिक सृष्टिशाल्व सांगत नाही. सांख्यांचें असें मत आहे कीं, हीं सर्व इंद्रियें मूळ एकाच इंद्रियापासून पुढे परंपरेनें उत्पन्न झालीं नसून अहंकारामुळे प्रकृतीला बहुजिनसीपणा येण्यास सुरवात झाली म्हणजे प्रथम त्या अहंकारापासून पांच सूक्ष्म कर्मेन्द्रिये, पांच सूक्ष्म ज्ञानेन्द्रिये व मन मिळून अकरा भिन्नाभिन्न शक्ति किंवा गुण मूळ प्रकृतीतच स्वतंत्रपणें सर्व एकदम (युगपत्) निर्माण होऊन त्यापासून पुढें स्थूल सेंद्रिय सृष्टि होत असत्ये. या अकरापैकीं मन, ज्ञानेन्द्रियांचे ठायीं संकल्पविकल्पात्मक म्हणजे ज्ञानेन्द्रियांनीं ग्रहण केलेल्या संस्कारांची जुळवाजुळव करून बुद्धीपुढें निर्णयार्थ मांडणारे, आणि कर्मेन्द्रियांचे ठायीं व्याकरणात्मक म्हणजे बुद्धीच्या निर्णयाची कर्मेन्द्रियांकडून अंमलबजावणी करणारे, मिळून उभयविध म्हणजे इंद्रियभेदाप्रमाणें दोन निरनिराळ्या प्रकारचीं कामें करणारे असतें, हे पूर्वीं सहाव्याच प्रकरणांत सांगितलें आहे. उपनिषदांतून इंद्रियानांच प्राण हें नांव देतात; व हे प्राण पंचमहाभूतात्मक नसून परमात्म्यापासून पृथक् उत्पन्न झालेले आहेत असें सांख्यांप्रमाणें उपनिषत्कारांचेंहि मत आहे (मुंड. २. १. ३). या प्राणांची म्हणजे इंद्रियांची संख्या उपनिषदांतून कोठें सात तर कोठें दहा, अकरा, बारा, अगर तेरा वर्णिली आहे. पण उपनिषदांतील या सर्व वाक्यांची एकवाक्यता केली तर इंद्रियांची संख्या अकराच सिद्ध होत्ये, असें वेदान्तसूत्राधारे श्रीशंकराचार्यानीं ठरविलें आहे (वे.सू.शां.भा. २. ४. ५. ६); आणि गीतेंत तर “इंद्रियाणि दशैक च” (गी. १३. ५)—इंद्रिये दहा आणि एक म्हणजे अकरा आहेत—असें स्वच्छंदच सांगितलें आहे. अर्थात् या बाबतींत सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांत आतां कांहीं मतभेद राहिलेला नाही.

सेंद्रिय सृष्टीतील मूलभूत अकरा इंद्रियशक्ति किंवा गुण आणि निरिंद्रिय सृष्टीची मूलभूत पांच तन्मात्रद्रव्ये मिळून अनुक्रमें सात्त्विक व तामस अहंकारापासून याप्रमाणें निर्माण झाल्यावर, पुढें त्यापैकीं पंचतन्मात्रद्रव्यांपासून क्रमाक्रमानें स्थूल पंचमहाभूतें (यास विशेष असेंहि नांव आहे) व स्थूल निरिंद्रिय पदार्थ निर्माण होऊं लागतात, आणि या पदार्थांचा यथासंभव अकरा सूक्ष्म इंद्रियांशीं संयोग होऊन सेंद्रिय सृष्टि बनत्ये, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे.

प्रकृतीपासून पुढे प्रादुर्भूत होणाऱ्या तत्त्वांचा आतांपर्यंत वर्णिलेला सांख्यांचा क्रम खाली दिलेल्या वंशवृक्षावरून स्पष्ट दिसून येईल—

ब्रह्मांडाचा वंशवृक्ष

पुरुष >(दोन्ही स्वयंभू व अनादि)<—**प्रकृति** (अव्यक्त व सूक्ष्म)
(निर्गुण. पर्यायशब्द-ज्ञ, द्रष्टा इ.) (सत्त्व-रजस्तमोगुणी. पर्यायशब्द-प्रधान, अव्यक्त, माया, प्रसवधर्मिणी इ.)

महान् किंवा **बुद्धि** (व्यक्त व सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द-आसुरी, मति, ज्ञान, ख्याति, इ.)

अहंकार (व्यक्त व सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द-अभिमान, तैजस, इ.)

(सात्त्विकसृष्टि म्ह० व्यक्त व सूक्ष्म इंद्रिये) (तामस म्ह० निरिन्द्रियसृष्टि)

पांच बुद्धीर्हादये **पांच कर्मेन्द्रिये** **मन** **पंचतन्मात्रे (सूक्ष्म)**

विशेष किंवा **पंचमहाभूते (स्थूल)**

स्थूल पंचमहाभूते व पुरुष धरून याप्रमाणे एकंदर २५ तत्त्वे होतात. यांपैकी महान् किंवा बुद्धीपासून पुढले तेवीस गुण हे मूळ प्रकृतीचे विकार होत. पण त्यांतहि सूक्ष्मतन्मात्रे व पांच स्थूल महाभूते हे द्रव्यात्मक विकार असून बुद्धि, अहंकार व इंद्रिये या केवळ शक्ति किंवा गुण आहेत, व हीं तेवीस तत्त्वे व्यक्त, तर मूळ प्रकृति अव्यक्त, असा भेद आहे. या तेवीस तत्त्वांपैकी आकाशांतच दिक्क व काल यांचा सांख्य समावेश करीत असून, प्राण निराळा न मानितां सर्व इंद्रियांचे व्यापार सुरू झाले म्हणजे त्यांसच ते प्राण असे म्हणतात (सां. का. २९). परंतु वेदान्त्यांस हे मत कबूल नसून ते प्राण हे स्वतंत्र तत्त्व समजतात (वे. सू. २.४.९). तसेंच सांख्य समजतात त्याप्रमाणे प्रकृति व पुरुष दोन्ही स्वयंभू व स्वतंत्र नसून एकाच परमेश्वराच्या दोन विभूति आहेत, असे वेदान्ती मानितात हे पूर्वी सांगितलेच आहे. सांख्य व वेदान्त यांजमधील हे भेद खेरीज करून बाकीचा सृष्ट्युत्पत्तिक्रम उभयपक्षां प्राह्य आहे. उदाहरणार्थ, महाभारतांत अनुगीतेंत दोनदा 'ब्रह्मवृक्ष' किंवा 'ब्रह्मवन' यांचे जें वर्णन आहे (मभा. अश्व. ३५. २०-२३; व ४७. १२-१५), तें सांख्यांच्या तत्त्वांना धरून केलेले आहे.—

अव्यक्तबीजप्रभवो बुद्धिस्कंधमयो महान् ।

महाहंकारविटपः इंद्रियान्तरकोटरः ॥

(सूक्ष्म)
(अहंकाराचे विभाग)

महाभूतविशाखश्च विशेषप्रतिशाखवान् ।
 सदापर्णः सदापुष्पः शुभाशुभफलोदयः ॥
 आजीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।
 एनं छित्त्वा च भस्त्वा च तत्त्वज्ञानासिना बुधः ॥
 हित्त्वा सङ्गमयान् पाशान् मृत्युजन्मजरादयान् ।
 निर्ममो निरहंकारो मुच्यते नात्र संशयः ॥

“अव्यक्त (प्रकृति) हें ज्याचें बी, बुद्धि (महान्) हें ज्याचें खोड, अहंकार हा ज्याचा मुख्य पल्लव, मन व दहा इंद्रियें हीं ज्याच्या आंतल्या डोल्या, (सूक्ष्म) महाभूतें (पंचतन्मात्रे) या ज्याच्या मोठ्या शाखा, आणि विशेष म्हणजे स्थूल महाभूतें या ज्याच्या आडशाखा किंवा डाहाळ्या, असा हा नेहमी पानें, फुलें व शुभाशुभ फळें धारण करणारा, सर्व प्राणिमात्रांना आधारभूत, पुरातन मोठा ब्रह्मवृक्ष आहे. याला तत्त्वज्ञानरूप तरवारीनें छेदून व त्याचे तुकडेतुकडे करून ज्ञानी पुरुषानें जन्म, जरा व मृत्यु उत्पन्न करणारे संगमय पाश तोडावे, आणि ममत्वबुद्धि व अहंकार यांचा त्याग करावा, म्हणजे तो निःसंशय मुक्त होतो.” सारांश, हा ब्रह्मवृक्ष म्हणजेच ‘संस्तीचा पिगा’ किंवा प्रकृतीचा अगर मायेचा ‘पसारा’ होय. याला ‘वृक्ष’ म्हणण्याची वहिवाट फार प्राचीन म्हणजे ऋग्वेदापर्यंत पोचलेली असून, उपनिषदांतून यासच ‘सनातन अश्वत्थवृक्ष’ असें म्हटलें आहे (कठ. ६.१). परंतु तेथें म्हणजे वेदांत या वृक्षाचें मूळ (परब्रह्म) वर आणि शाखा (दृश्यसृष्टीचा पसारा) खालीं एवढेंच वर्णन केलेलें असतें. हें वैदिक वर्णन आणि सांख्यांचीं तत्त्वां यांची जोड घालून गीतेंतील अश्वत्थवृक्षाचें वर्णन बनविलें आहे, हें गीता १५. १ व २ या श्लोकांवरील आमच्या टीकेंत स्पष्ट करून दाखविलें आहे.

वर वृक्षरूपानें दिलेल्या पंचवीस तत्त्वांचेंच सांख्य आणि वेदान्ती निरनिराळ्या प्रकारें वर्गीकरण करीत असल्यामुळें, या वर्गीकरणाबद्दलचीहि थोडी माहिती येथें सांगितली पाहिजे. सांख्य असें म्हणतात की, या पंचवीस तत्त्वांचें मूलप्रकृति, प्रकृति-विकृति, विकृति आणि न प्रकृति—न-विकृति, असे चार वर्ग होतात. (१) प्रकृतितत्त्व दुसऱ्या कोणापासून झालेलें नाहीं म्हणून त्यास मूलप्रकृति हें नांव प्राप्त होतें. (२) ही मूलप्रकृति सोडून दुसऱ्या पायरीवर आलें म्हणजे महान् हें तत्त्व लागतें. महान् प्रकृतीपासून निघाला म्हणून तो ‘प्रकृतीची विकृति किंवा विकार, आहे; व पुढें अहंकार या महान्तत्त्वापासून निघाला म्हणून महान् हा अहंकारचें प्रकृति किंवा मूळ आहे. एतावता महान् किंवा बुद्धि हा गुण एका बाजूनें अहंकाराची प्रकृति किंवा मूळ होतो; आणि दुसऱ्या बाजूनें मूळ प्रकृतीची विकृति म्हणजे विकार होतो. म्हणून सांख्यांनीं त्यास ‘प्रकृति-विकृति’ या वर्गांत घातलें आहे; व याच न्यायानें अहंकार व पंचतन्मात्रे यांचा समावेशहि ‘प्रकृति-विकृति’ या वर्गांतच

करण्यात येतो. जें तत्त्व अगर गुण स्वतः दुसऱ्यापासून निघालेलें (विकृति) असून पुढें आपणच दुसऱ्या तत्त्वांचें मूलभूत (प्रकृति) होतें त्यास 'प्रकृति-विकृति' असें म्हणतात. महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रे हीं सात तत्त्वे अशा प्रकारचीं आहेत. (३) पण पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, मन आणि स्थूल पंचमहाभूतें या सोळा तत्त्वांपासून पुढें दुसरीं कोणतीहि तत्त्वे निघालेलीं नाहींत. उलट तींच दुसऱ्यापासून निघालीं आहेत. म्हणून या सोळा तत्त्वांस 'प्रकृति-विकृति' असें न म्हणतां नुस्तें 'विकृति' किंवा 'विकार' असें म्हणतात. (४) पुरुष प्रकृति नाहीं व विकृतिहि नाही, तो स्वतंत्र व उदासीन द्रष्टा आहे. ईश्वरकृष्णानें याप्रमाणें वर्गीकरण करून—

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

“मूल प्रकृति ही अविकृति, म्ह० कशाचाच विकार नाहीं. महदादि सात,—महत्, अहंकार व पंचतन्मात्रे,—या प्रकृति-विकृति होत; आणि मनासकट अकरा इंद्रियें व स्थूल पंचमहाभूतें मिळून सोळा तत्त्वांस नुस्त्या विकृति किंवा विकार असें म्हणतात. पुरुष प्रकृति नाही आणि विकृति नाही” (सां. का. ३), असा त्याचा खुलासा केला आहे. आणि पुढें याच पंचवीस तत्त्वांचे पुनः अव्यक्त, व्यक्त व ज्ञ असे तीन वर्ग केले आहेत. पैकीं मूल प्रकृति तेवढी एकच अव्यक्त, प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेली तेवीस तत्त्वे व्यक्त, आणि पुरुष हा ज्ञ होय. सांख्यांच्या वर्गीकरणाचे हे भेद झाले. पुराणें, स्मृति, महाभारत वगैरे वैदिकमार्गीय ग्रंथांत प्रायः हींच पंचवीस तत्त्वे सांगितलेलीं असतात (मैत्र्यु. ६.१०; मनु. १.१४, १५ पहा). पण उपनिषदांतून हीं सर्व परब्रह्मापासून उत्पन्न झालीं असें वर्णन असून तेथें त्यांचें जास्त विवेचन किंवा वर्गीकरण केलेलें नसतें. उपनिषदांपुढील ग्रंथांत मात्र त्यांचें वर्गीकरण केलेलें आढळून येतें. पण वर सांगितलेल्या सांख्यांच्या वर्गीकरणाहून तें भिन्न असतें. एकंदर तत्त्वे पंचवीस; पैकीं सोळा तत्त्वे सांख्यमताप्रमाणेहि विकार म्हणजे बोद्धन चालूनच दुसऱ्या तत्त्वांपासून उत्पन्न झालेलीं असल्यामुळे त्यांस प्रकृति किंवा मूलभूत पदार्थ या वर्गांत घालीत नाहींत. बाकी नऊ तत्त्वे शिद्धक राहिली;—१ पुरुष, २ प्रकृति, ३—९ महत्, अहंकार व पांच तन्मात्रे. यांपैकीं पुरुष व प्रकृति सोडून देऊन बाकीच्या सातांस सांख्य प्रकृति-विकृति असें म्हणतात. पण वेदान्तशास्त्रांत प्रकृति स्वतंत्र मानीत नसून एका परमेश्वरापासूनच पुरुष व प्रकृति उत्पन्न होतात असा त्यांचा सिद्धांत आहे. हा सिद्धान्त स्वीकारिला म्हणजे मूल प्रकृति आणि प्रकृति-विकृति असा जो सांख्य भेद करितात तो शिद्धक रहात नाहीं. कारण, प्रकृतिसुद्धां परमेश्वरापासून उत्पन्न झाली असल्यामुळे तिला मूल म्हणतां येत असून ती प्रकृति-विकृतिच्याच वर्गांत येत्ये. म्हणून सृष्ट्युत्पत्तीचें वर्णन करि-

तांना वेदान्ती एका परमेश्वरापासून एका बाजूस जीव व दुसऱ्या बाजूस (महदादि सात प्रकृति-विकृतिसुद्धां) अष्टधा म्हणजे आठ प्रकारची प्रकृति निर्माण झाली असें वर्णन करित असतात (मभा. शां. ३०६. २९ व ३१०. १० पहा). म्हणजे वेदान्त्यां-प्रमाणें पंचवीस तत्त्वांपैकी सोळा तत्त्वे सोडून देऊन बाकी राहिलेल्या नऊ तत्त्वांचे 'जीव' आणि 'अष्टधा प्रकृति' असें दोन प्रकारचेंच वर्गीकरण होतें. वेदान्त्यांचें हेंच वर्गीकरण भगवद्गीतेंत स्वीकारिलें आहे. पण त्यांत अखेर थोडा फरक झाला आहे. सांख्य ज्याला पुरुष म्हणतात त्यालाच गीतेंत जीव म्हटलें असून जीव हा ईश्वराची 'परा प्रकृति' म्हणजे श्रेष्ठ स्वरूप होय असें सांगितलें आहे; आणि सांख्य जिला मूलप्रकृति म्हणतात तिलाच गीतेंत परमेश्वराचें 'अपर' म्हणजे कनिष्ठ स्वरूप म्हटलें आहे (गी. ७. ४, ५). याप्रमाणें प्रथम दोन ठोकळ वर्ग केल्यावर यांतील दुसऱ्या वर्गाचे म्हणजे कनिष्ठ स्वरूपाचे पुढील भेद किंवा प्रकार जेव्हां सांगावयाचे, तेव्हां या कनिष्ठ स्वरूपाखेरीज त्यापासून निघालेलीं बाकीचीं तत्त्वे सांगितलीं पाहिजेत. कारण, कनिष्ठ स्वरूप (म्हणजे सांख्यांची मूलप्रकृति) हा स्वतः आपलाच एक प्रकार किंवा भेद होऊं शकत नाही. उदाहरणार्थ, बापाला मुलें किती हें जेव्हां सांगावयाचें असतें, तेव्हां त्या मुलांतच बापाची गणना करितां येत नाही. म्हणून परमेश्वराच्या कनिष्ठ स्वरूपाचे पुढें भेद किती हें सांगतांना, वेदान्त्यांच्या अष्टधा प्रकृती-पैकी मूलप्रकृति सोडून देऊन बाकी राहिलेले महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रे एवढेच सात त्या मूलप्रकृतीचे भेद किंवा प्रकार आहेत असें म्हणावें लागतें. पण असें केलें म्हणजे परमेश्वराचें कनिष्ठ स्वरूप किंवा मूलप्रकृति सात प्रकारची आहे असें म्हणावें लागेल; आणि वर सांगितल्याप्रमाणें वेदान्ती तर प्रकृति अष्टधा म्हणजे आठ प्रकारची आहे असें म्हणतात. वेदान्ती म्हणणार आठ प्रकारची आणि गीता म्हणणार सात प्रकारची, असा या ठिकाणीं दिसण्यांत विरोध येतो हा विरोध न रहातां 'अष्टधा प्रकृति' हें वर्णन पुनः कायम ठेवणें गीताकारांस इष्ट होतें. म्हणून महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रे या सातांतच मन या आठव्या तत्त्वाची भर घालून परमेश्वराचें कनिष्ठ स्वरूप म्हणजे मूलप्रकृति अष्टधा आहे असें गीतेंत वर्णन केलें आहे (गी. ७. ५). पैकीं मनांतच दहा इंद्रियांचा आणि पंचतन्मात्रांत पंचमहाभूतांचा समावेश होतो. म्हणून गीतेतील वर्गीकरण सांख्यांच्या व वेदान्त्यांच्याहि वर्गीकरणाहून जरी भिन्न दिसलें तरी एकंदर तत्त्वांची संख्या त्यामुळें कमीजास्त होत नाही असें दिसून येईल. तत्त्वे सर्वत्र पंचवीसच आहेत. तथापि वर्गीकरणाच्या भेदानें भ्रम पडूं नये म्हणून ही तिन्ही वर्गीकरणे कोष्टकाच्या रूपानें एकत्र करून पुढें दिलीं आहेत. गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत (१३. ५) वर्गीकरणाच्या भरसि न पडतां सांख्यांचीं पंचवीस तत्त्वेच जशींच्या तशींच पृथक् वर्णिली आहेत; व

त्यावरून वर्गीकरण भिन्न असले तरी दोन्ही ठिकाणी तत्त्वांची संख्या एकच आहे ही गोष्ट उघड होत्ये.

पंचवीस मूलतत्त्वांचे वर्गीकरण.

साख्यांचे वर्गीकरण.	तत्त्वे.	वेदान्त्यांचे वर्गीकरण.	गीतेचे वर्गीकरण.
न-प्रकृति-न-विकृति मूलप्रकृति	१ पुरुष १ प्रकृति	परब्रह्माचे श्रेष्ठ स्वरूप	परा प्रकृति अपरा प्रकृति
७ प्रकृति-विकृति {	{ १ महान् १ अहंकार ५ तन्मात्रे }	परब्रह्माचे कनिष्ठ रूप (आठ प्रकारचे)	{ अपरा प्रकृतिचे आठ प्रकार }
१६ विकार {	{ १ मन ५ बुद्धीद्रिये ५ कर्मेद्रिये ५ महाभूते }	विकार म्हणून वेदान्ती या सोळा तत्त्वांस मूल- तत्त्वांत गणीत नाहीत	{ विकार ह्मणून या पंधरा तत्त्वांची मूल तत्त्वांत गीता गणना करीत नाही. }

—
२५

असो. मूल साम्यावस्थेत असणाऱ्या एकजिनसी निरवयव अव्यक्त जड प्रकृतीस व्यक्त सृष्टि उत्पन्न करण्याची अस्वयंवेद्य 'बुद्धि' झाल्यावर 'अहंकाराने' तिच्यांतच सावयव बहुजिनसीपणा येऊन, पुढे एका बाजूस सात्त्विक म्हणजे इंद्रिय-सृष्टीची मूलभूत सूक्ष्म अकारा इंद्रिये आणि दुसऱ्या बाजूस निरिन्द्रिय म्हणजे तामस सृष्टीची मूलभूत पंच सूक्ष्म तन्मात्रे 'गुणापासून गुण' या गुणपरिणामवादाप्रमाणे कशी निर्माण होतात याचे विवेचन संपले. यापुढील सृष्टि म्हणजे स्थूल पंचमहाभूते किंवा त्यांपासून होणारे दुसरे जड पदार्थ कोणत्या क्रमाने निर्माण झाले याचा आतां खुलासा केला पाहिजे. सूक्ष्म तन्मात्रापासूनच पुढे स्थूल पंचमहाभूते किंवा 'विशेष' हे गुणपरिणामाने उत्पन्न झालेले आहेत, एवढेच काय ते सांख्यशास्त्रांत सांगितले आहे. पण वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथांत या प्रश्नाचे अधिक विवेचन केले असल्यामुळे प्रसंगोपात्त तेहि,—वेदान्तशास्त्रांतले आहे, सांख्यांचे नव्हे ही इशारत देऊन,—येथे थोडक्यांत सांगतो. स्थूल पृथ्वी, पाणी, तेज, वायु व आकाश यांस पंचमहाभूते किंवा विशेष असे म्हणतात. यांच्या उत्पत्तीचा क्रम तैत्तिरीयोपनिषदांत असा दिला आहे कीं—“ आत्मनः आकाशः संभूतः । आकाशद्वायुः । वायोरग्निः । अग्निरापः । अद्भ्यः पृथिवी । पृथिव्या ओषधयः । इ० ” (तै.उ. २.१),—परमात्म्यापासून (सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणे मूल जड प्रकृतीपासून नव्हे) प्रथम आकाश, आकाशापासून वायु, वायुपासून अग्नि, अग्निपासून पाणी, व पाण्यापासून पुढे पृथिवी उत्पन्न झाली आहे. तैत्तिरीयोपनिषदांत या क्रमाचे कारण काय

तैःसांगितलेले नाही. पण उत्तरवेदान्तग्रंथांतून पंचमहाभूतें निर्माण होण्याच्या या क्रमाची उपपत्ति सांख्यशास्त्रोक्त गुणपरिणामाच्या तत्त्वावरच लाविलेली दिसत्ये. या उत्तरवेदान्त्यांचें असे म्हणणें आहे कीं, “गुणा गुणेषु वर्तन्ते” या न्यायानें प्रथम एकाच गुणाचा पदार्थ उत्पन्न होऊन त्यापासून दोन गुणांचे, तीन गुणांचे, अशी वाढ होत गेली आहे. पंचमहाभूतांपैकी आकाशास मुख्यतः शब्द एवढा एकच गुण असल्यामुळे आकाश प्रथम उत्पन्न झालें. त्यानंतर वायु. कारण, वायूंत शब्द व स्पर्श हे दोन गुण आहेत. वारा वाजतो म्हणजे ऐकूं येतो इतकेंच नव्हे, तर तो आपल्या स्पर्शेंद्रियासहि समजतो. वायूनंतर अग्नि. कारण, शब्द व स्पर्श या दोहों-खेरीज अग्नींत रूप हा तिसरा गुण आहे. या तीन गुणखेरीज रुचि किंवा रस हा पाण्यांत चवथा गुण असल्यामुळे, अग्नीमागून पाणी झालें असलें पाहिजे; आणि शेवटीं पृथ्वींत या चारी गुणांपेक्षां गंध हा गुण विशेष असल्यामुळे पाण्यापासून पुढें पृथ्वी उत्पन्न झाली असा सिद्धान्त होतो. यास्कानें हाच सिद्धान्त दिला आहे (निरुक्त. १४.४). स्थूल पंचमहाभूतें या क्रमानें निर्माण झाल्यावर “पृथिव्या ओषधयः । ओषधीभ्योऽन्नम् । अन्नात्पुरुषः । ” (तै २ १)—पृथिवीपासून वनस्पति, वनस्पतीपासून अन्न, व अन्नापासून पुरुष उत्पन्न झाला,—असें तैत्तिरीयोपनिषदांतच पुढें वर्णन आहे. ही पुढील सृष्टि पंचमहाभूतांच्या मिश्रणानें होत असून त्या मिश्रणाच्या क्रियेस वेदान्तग्रंथांत ‘पंचीकरण’ हें नांव दिलेंलें आहे. पंचीकरण म्हणजे पांच महाभूतांपैकीं प्रत्येकाचा कमीजास्त भाग घेऊन त्या सर्वांच्या मिश्रणानें नवा पदार्थ तयार होणे असा अर्थ आहे. हें पंचीकरण अर्थात् अनंत प्रकारें होऊं शकतें.

काळें पांढरें मेळवितां । पारवें होतें तत्त्वतां ।

काळें पिचळें मेळवितां । हिरवें होय ॥

असें दासबोधाच्या नवव्या दशकांत (९.६.४०) सांगून तेराव्या दशकांत—

त्या भूगोळाचे पोटी । अनंत बीजांचीया कोटा ॥

पृथ्वी पाण्या हातां भेटी । अंकुर निघती ॥

पृथ्वी वल्ली नाना रंग । पत्रें पुष्पांन्ने तरंग ।

नाना स्वाद ते मग । फळें जालीं ॥

अंडज, जारज, स्वेदज, उद्भिज, पृथ्वी पाणी सकळाचें बीज
ऐसें हें न गलचोज । सृष्टिरचनेचें ॥

चारी खाणा चारी वाणी । चौऱ्यांशीं लक्ष*जीव योनी ।

निर्माण झाले लोक तिन्ही । पिंड ब्रह्मांड ॥

चौऱ्यांशीं लक्ष योनींची ही कल्पना पौराणिक अमून ती अदमासानें केलेली आहे हें उघड आहे, तथापि ती अगदींच निराधार नाही. पाश्चात्त्य आधिभौतिकशास्त्री उत्क्रांति-

(दा. १३.३.१०-१५) असें समर्थानीं जें वर्णन केलें आहे तें याच धोरणावर केल्लें आहे. परंतु पंचीकरणानें नुस्ते जड पदार्थ, किंवा जड देहच उत्पन्न होतात. या जड देहाचा संचेतन प्राणी बनण्यास जड देहाचा प्रथम सूक्ष्म इंद्रियांशीं व नंतर आत्म्याशीं म्हणजे पुरुषाशीं संयोग व्हावा लागतो हें विसरतां कामा नये.

उत्तरवेदान्तप्रथांतून वर्णिल्लें हें पंचीकरण प्राचीन उपनिषदांतलें नव्हे हेंहि येथें सांगितलें पाहिजे. तन्मात्रे किंवा महाभूतें पांच न मानितां छांदोग्योपनिषदांत तेज आप (पाणी), व अन्न (पृथ्वी), हीं तीनच सूक्ष्म मूलतत्त्वे घेऊन या तिहीं-च्याच मिश्रणानें म्हणजे 'त्रिवृत्करणानें' पुढें सर्व विविध सृष्टि निर्माण झाली, असें वर्णन आहे; आणि "अजामिकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः" (श्वेता. ४.५) — तांबडी म्हणजे तेजोरूपी, पांढरी म्हणजे जलरूपी व काळी म्हणजे पृथ्वीरूपी अशीं तीन रंगांच्या तीन तत्त्वांची जी ही अजा म्हणजे बकरी तिच्या-पासून नामरूपात्मक अनेक प्रजा (सृष्टि) उत्पन्न झाली आहे, — असें श्वेताश्वतरोपनिषदात म्हटलें आहे. छांदोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत श्वेतकेतूचा व त्याच्या बापाचा संवाद दिला आहे. त्यांत आरंभीच श्वेतकेतूला त्याचा पिता असें

वादाप्रमाणे मनुष्यप्राणी सृष्ट्यारंभीं असलेल्या एका लहान गोल सजीव सूक्ष्म जंतूपासून उत्पन्न झाला अस मानितात. या कल्पनेप्रमाणे सूक्ष्मगोलजंतूचा स्थूल गोलजंतु होण्यास, या स्थूलजंतूचा पुनः लहान किडा होण्यास, लहान किडाचा त्याच्या पुढला प्राणी होण्यास, दरम्यान प्रत्येक योनीच्या ह्मणजे जातीच्या कित्येक पिढ्या झाल्या असल्या पाहिजेत हें उघड आहे. यावरून एका इंग्रजी जीवशास्त्रज्ञानें असे गणित केले आहे कीं, पृण्यांतील लहान मत्स्यांचे गुणधर्म वाढतां वाढतां त्यालाच अखेर मनुष्याचें स्वरूप प्राप्त होण्यास मध्यंतरी निरनिराऱ्या जातींच्या एकंदर सुमारे ५३ लक्ष ७५ हजार पिढ्या झालेल्या असाव्या, व पिढ्यांची ही संख्या याच्या दसपटहि असू शकेल पाण्यांतील लहान जलचरांपासून मनुष्यापर्यंतच्या या योनी झाल्या. यांतच लहान जलचरांपूर्वीच्या सजीव जंतूंची भर घातल्यास आणखी किती लक्ष पिढ्या धराव्या लागतील याचा अंदाजहि करणें अशक्य आहे. आमच्या पुराणांतील चौऱ्यांशीं लक्ष योनींच्या कल्पनेपेक्षां आधुनिक शास्त्रांच्या पुराणांतील पिढ्यांच्या कल्पनेची वाढ किती पुढें गेल्ली आहे हे यावरून कळून येईल. कालाच्या कल्पनेसंबंधानहि हाच न्याय लागू आहे. सजीव सृष्टीतील सूक्ष्मजंतु या पृथ्वीवर केव्हां उत्पन्न झाले याचा स्थूल मानानहि निश्चय करितां येत नसून सूक्ष्म जलचराची उत्पत्तिहि कोठ्यावधि वर्षांपूर्वी झालेली आहे असे भूगर्भगतजीवनशास्त्रज्ञांचे ह्मणणे आहे. यासंबंधी थोडक्यांत माहिती पाहिजे असल्यास *The Last Link by Ernst Haeckel, with notes etc. by Dr. H. Gadow (1898)* हें पुस्तक पहावें. ह्या पुस्तकाला डॉ. गॅडो यांनीं जीं दोनतीन उपयुक्त परिशिष्टे जोडलेलीं आहेत त्यांतून वरील माहिती घेतलेली आहे. पुराणांतील चौऱ्यांशीं लक्ष योनींचा हिशेब पुढें लिहिल्याप्रमाणे आहे — ९ लक्ष जलचर, १० लक्ष पक्षी, ११ लक्ष कृमि, २० लक्ष पशु, ३० लक्ष स्थावर आणि ४ लक्ष मनुष्य. (दास. २०.६. पहा)

स्पष्ट सांगतो की, “बाबा! जगाच्या आरंभो ‘एकमेवाद्वितीयं सत्’ खेरीज म्हणजे येथून तेथून सर्व एकजिनसी व नित्य परब्रह्माखेरीज दुसरे कांहीं नव्हते. जें असत (म्हणजे नाहीच) त्यापासून सत् कसे उत्पन्न होईल? म्हणून आरंभी सत्च सर्वत्र भरलेलें होतें. नंतर त्याला अनेक म्हणजे बहुजिनसी व्हावेंसे वाटून त्यापासून क्रमाक्रमानें सूक्ष्म तेज (अग्नि), आप (पाणी), व अन्न (पृथ्वी) उत्पन्न झालीं. नंतर या तीन तत्त्वांतच जीवरूपानें परब्रह्मानें प्रवेश केल्यावर त्यांच्या त्रिवृत्करणानें जगांतील अनेक नामरूपात्मक वस्तु निर्माण झाल्या. स्थूल अग्नि, सूर्य, किंवा वीज यांच्या ज्योतींत जो तांबडा (लोहित) रंग आहे तो सूक्ष्म तेजोरूपी मूळ तत्त्वाचा, जो पांढरा (शुक्ल) रंग आहे तो सूक्ष्म आपतत्त्वाचा, व जो काळा(कृष्ण) रंग आहे तो सूक्ष्म पृथ्वी तत्त्वाचा परिणाम आहे. तसेंच मनुष्य जें अन्न भक्षण करितो त्यांतहि सूक्ष्म तेज, सूक्ष्म आप, सूक्ष्म अन्न (पृथ्वी) हीं तीन मूलतत्त्वेच भरलेलीं असतात. दहीं घुसळले असतां ज्याप्रमाणें लोणी वर येतें तद्वत् वरील तीन सूक्ष्म तत्त्वांनीं झालेले अन्न पोटांत गेल्यावर त्यांपैकीं तेजाचे अस्थि, मज्जा व वाणी, असे अनुक्रमें स्थूल, मध्यम व सूक्ष्म परिणाम मनुष्याचे देहांत उत्पन्न होतात; आणि त्याचप्रमाणें आप म्हणजे पाणी या तत्त्वापासून मूत्र, रक्त व प्राण; आणि अन्न म्हणजे पृथ्वी या तत्त्वापासून पुरीष, मांस व मन ही तीन द्रव्यें निर्माण होत असतात (छां. ६. २-६). मूळ महाभूतें पांच न मानितां तीनच मानून त्रिवृत्करणानें सर्व दृश्य पदार्थांच्या उत्पत्तीची व्यवस्था लाविण्याची छांदोग्योपनिषदांतील ही पद्धतच वेदान्तसूत्रांत (२.४.२०) सांगितली असून पंचीकरणार्थें नांवहि बादरायणाचार्य घेत नाहीत. तथापि तैत्तिरीय (२.१), प्रश्न (४.८), बृहदारण्यक (४.४.५), वगैरे दुसऱ्या उपनिषदांतून आणि खुद्द श्वेताश्वतर (२.१२), वेदान्तसूत्रें (२.३. १-१४) व श्वेतां गीता (७.४; १३.५) यांतहि तिहींच्या ऐवजीं पांच महाभूतें सांगितलीं आहेत; आणि गर्भोपनिषदांत मनुष्यदेह ‘पंचात्मक’ आहे असें आरंभीच म्हटलें असून महाभारत किंवा पुराणें यांतून तर पंचीकरणार्थें स्पष्टच वर्णन आहे. (मभा. शां. १८४-१८६). यावरून पंचीकरणाची कल्पना सर्व वेदान्त्यांस अखेर प्राक्त्य झालेली असून त्रिवृत्करण जरी प्राचीन असलें तरी तिहींऐवजीं पांच महाभूतें मानूं लागल्यावर त्रिवृत्करणाच्या नमुन्यावरच पंचीकरणाची कल्पना निघून त्रिवृत्करण मार्गें पडलें, असें स्पष्ट दिसून येतें. मनुष्याचें शरीर पंचमहाभूतांचें बनले आहे. इतकेंच नव्हे, तर या पंचमहाभूतांपैकीं प्रत्येक पांच प्रकारें शरीरांत विभागलें आहे. उदाहरणार्थ, त्वक्, मांस, अस्थि, मज्जा व स्नायु ही पंचकडी अन्नमय पृथ्वीची होय, इ. इ.—असाहि पंचीकरण शब्दाचा अर्थ पुढें वाढलेला आहे (मभा. शां. १८४. २०-२५; व मराठींत दासबोध १७. ८ पहा). ही कल्पनासुद्धां वर दिलेल्या छांदोग्यो-

पनिषदांतील त्रिवृत्करणाच्या वर्णनावरून सुचलेली दिसत्ये. कारण, तेथेहि तेज, आप व पृथ्वी हीं तत्वे प्रत्येकीं तीन तीन प्रकारें मनुष्याच्या देहांत आढळून येतात असें अखेर वर्णन आहे.

मूळ अव्यक्त प्रकृतीपासून, किंवा वेदान्तसिद्धान्ताप्रमाणें परब्रह्मापासून, अनेक नामरूपे धारण करणारे सृष्टीतील अचेतन म्हणजे निर्जाव किंवा जड पदार्थ कसे निर्माण झाले याचें विवेचन संपले. आतां सृष्टीतील सचेतन म्हणजे सजीव प्राण्यांच्या उत्पत्तीसंबंधानें सांख्यशास्त्र जास्त काय म्हणतें त्याचा विचार करून पुढें वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांशीं त्याचा कितपत मेळ पडतो तें पाहूं. मूळ प्रकृतीपासून निघालेल्या पृथिव्यादि स्थूल पंचमहाभूतांचा सूक्ष्म इंद्रियांशी संयोग झाला म्हणजे सजीव प्राण्याचें शरीर तयार होतें. पण हें शरीर सेंद्रिय असलें तरी जडच असतें. या इंद्रियांना प्रेरणा करणारें तत्त्व जडप्रकृतीहून निराळें असून त्यास पुरुष असें म्हणतात. हा पुरुष मुळांत अकर्ता असून त्याचा प्रकृतीशी संयोग झाला म्हणजे सजीव सृष्टीस सुरवात होत्ये; व “मी निराळा व प्रकृती निराळा” हें ज्ञान झाल्यावर पुरुषाचा प्रकृतीशीं झालेला संयोग मुद्दन तो मुक्त होतो, नाहीपेक्षां जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत त्यास पडवें लागतें; इत्यादि सांख्यांचे सिद्धान्त मागील प्रकरणांत सांगितले आहेत. पण पुरुष निराळा व प्रकृति निराळा हें ज्ञान नसतां मरण पावणाराच्या आत्म्यास म्हणजे सांख्यपरिभाषेप्रमाणें पुरुषास हे नवेनवे जन्म कसे प्राप्त होतात याचें विवेचन तेव्हां केले नसल्यामुळे त्याबद्दल आतां जास्त विचार करणें जरूर आहे. ज्ञानाखेरीज जो मनुष्य मरतो त्याचा आत्मा प्रकृतीच्या चक्रांतून अजीबात सुटत नाही हें उघड आहे. कारण, तसें होईल तर ज्ञानाची किंवा पापपुण्याची कांहींच मातब्बरी न रहातां, मेल्यावर प्रत्येक इसम प्रकृतीपासून सुटतो किंवा मोक्ष पावतो असें चार्वाकाप्रमाणें म्हणावें लागेल. बरें; मेल्यावर नुस्ता आत्मा म्हणजे पुरुष शिळक राहून तो आपण होऊनच नवेनवे जन्म घेण्याचे काम करितो असें म्हटलें, तर पुरुष अकर्ता व उदासीन असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे या मूलभूत सिद्धान्तास बाध येतो. शिवाय आत्मा आपण होऊनच नवेनवे जन्म घेतो असें मानिल्यास हा त्याचा धर्म होऊन जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून त्याची कधींच सुटका व्हावयाची नाही, अशी अनवस्थाहि प्राप्त होत्ये. म्हणून ज्ञानावांचून एखादामनुष्य मेलो तरी त्याच्या आत्म्यास पुढें नवे जन्म प्राप्त करून देण्यास प्रकृतीचा त्याच्याशीं संबंध राहिलाच पाहिजे असें सिद्ध होतें. तथापि मरणानंतर स्थूल देहाचा नाश होत असल्यामुळे हा संबंध आतां स्थूल महाभूतात्मक प्रकृतीशीं असू शकत नाही हें उघड आहे. पण प्रकृति म्हणजे केवळ स्थूल पंचमहाभूतच आहेत असें नाही. प्रकृतीपासून एकंदर तेथीस तत्वे निर्माण होतात; व स्थूल पंचमहाभूत हीं या तेविसापैकीं शेवटचीं पांच होत. ही शेवटची

पांच तत्त्वे (पंचमहाभूते) एकंदर तेवीस तत्त्वांतून वजा केली म्हणजे बाकी १८ तत्त्वे शिल्पक रहातात. म्हणून ज्ञान न होतां जो मरण पावतो तो पुरुष पंचमहाभूतात्मक स्थूल शरीरापासून म्हणजे शेवटच्या पांच तत्त्वांतून जरी सुटला, तरी प्रकृतीच्या इतर १८ तत्त्वांशी असलेला त्यांचा संबंध अशा प्रकारच्या मरणाने सुटत नाही असें आतां ओघानेंच प्राप्त होतें. महान् (बुद्धि), अहंकार, मन, दहा इंद्रिये आणि पंचतन्मात्रे हींच तीं अठरा तत्त्वे होत, (पृष्ठ १७६ यांत दिलेला ब्रह्मांडाचा वंशवृक्ष पहा). हीं सर्व सूक्ष्म आहेत. म्हणून पुरुषाचा यांच्याशीं संयोग कायम राहून जो देह बनतो त्यास स्थूल शरीराचे उलट सूक्ष्म किंवा लिंग शरीर असें म्हणतात (सां. का. ४०). एखादा प्राणी ज्ञान नसतां मेलाला तर मरतेवेळीं त्याच्या आत्म्याबरोबरच प्रकृतीच्या १८ तत्त्वांचें हें लिंगशरीर स्थूल देहांतून बाहेर पडतें, आणि ज्ञानप्राप्ति होईपर्यंत त्या पुरुषास नवेनवे जन्म घेण्यास लावीत असते. यावर कित्येकांची अशी शंका आहे की, मनुष्य मेल्यावर जीवाबरोबरच जडदेहांतून बुद्धि, अहंकार, मन व दहा इंद्रिये, यांचे व्यापारहि नष्ट होतात हें प्रत्यक्ष दिसत असल्यामुळे लिंगशरीरांत या तेरा तत्त्वांचा समावेश करण्यास कांहीं हरकत नाही. पण या तेरा तत्त्वांबरोबर पाच सूक्ष्म तन्मात्रांचा लिंगशरीरांत समावेश करण्याचें कांही कारण दिसत नाही. सांख्यांचें याला असें उत्तर आहे की, नुस्ती बुद्धि, नुम्ता अहंकार, मन व दहा इंद्रिये हीं तेरा तत्त्वे प्रकृतीचे नुस्ते गुण होत; आणि सावलीला ज्याप्रमाणें कोणत्या तरी पदार्थाचा किंवा चित्राला भित, कागद वगैरेचा आश्रय लागतो, तद्वत ही गुणात्मक तेरा तत्त्वे एकत्र रहाण्यास कोणत्या तरी द्रव्याचा आश्रय पाहिजे. पैकीं आत्मा (पुरुष) स्वतः निर्गुण व अकर्ता असल्यामुळे तो स्वतः कोणत्याच गुणाचा आश्रय होऊं शकत नाही. मनुष्य जिवंत असतां त्याच्या देहांतील स्थूल पंचमहाभूते हा या तेरा तत्त्वांस आश्रय असतो. पण मरणानंतर म्हणजे स्थूल देहाच्या नाशानंतर स्थूल पंचमहाभूतांचा हा आश्रय नाहीसा होतो. तेव्हां या तेरा गुणात्मक तत्त्वांना दुसरा कांही तरी द्रव्यात्मक आश्रय पाहिला पाहिजे. मूळ प्रकृति आश्रय म्हणावी तर ती अव्यक्त व अविकृत स्थितींतली म्हणजे अनंत व सर्वव्यापी असल्यामुळे एका लहानशा लिंगशरीरांतील बुद्ध्यादि गुणांचा आधार होऊं शकत नाही. म्हणून मूळ प्रकृतीच्याच द्रव्यात्मक विकारांपैकी स्थूल पंचमहाभूतांऐवजी त्यांची मूलभूत पांच सूक्ष्म तन्मात्र-द्रव्ये यांचा, वरील तेरा गुणांबरोबरच त्यांना आश्रय म्हणून, लिंगशरीरांत समावेश करावा लागतो (सां. का. ४१). कित्येक सांख्य ग्रंथकार लिंगशरीर व स्थूल शरीर यांचे दरम्यान पंचतन्मात्रांचें तिसरें एक शरीर कल्पून तें लिंगशरीराचा आश्रय आहे असें प्रतिपादन करितात. पण सांख्यकारिकेतील एकेचालिसाव्या आर्येचा

खरा अर्थ तसा नसून, टीकाकारांनीं प्रांतीनें तिसरें शरीर कल्पिलें आहे असें आमचें मन आहे. बुद्ध्यादि तेरा तत्त्वांबरोबर पंचतन्मात्रांचा लिंगशरीरांत कां समावेश केला याचें कारण सांगण्यापलीकडे या आर्येचा आमच्या मते दुसरा कांहींच हेतु नाही.*

सूक्ष्म अठरा तत्त्वांच्या सांख्योक्त लिंगशरीरांत आणि उपनिषदांतून वर्णिलेल्या लिंगशरीरांत फारसा भेद नाही, असें थोड्या विचारान्तीं कोणासहि दिसून येईल. बृहदारण्यकोपनिषदांत असें म्हटलें आहे कीं,—“जळू (जलायुका) ज्याप्रमाणें गवताचे काडीच्या एका टोंकास पोचली म्हणजे दुसऱ्या काडीवर (पुढच्या पायांनीं) शरीराचा पुढचा भाग ठेवून, मग पूर्वीच्या काडीवर असलेला मागचा भाग आकर्षून घेत्ये, तद्वत् आत्मा एक शरीर सोडून दुसऱ्या शरीरांत जातो” (बृ. ४.४.३). परंतु केवळ या दृष्टान्तावरून नुस्ता आत्माच दुसऱ्या शरीरांत जातो, व तोहि एक शरीर सुटल्याक्षणीच जातो, हीं दोन्ही अनुमानें सिद्ध होत नाहीत. कारण, बृहदारण्यकोपनिषदांतच पुढें (बृ. ४.४.५) आत्म्याबरोबरच पंच (सूक्ष्म) भूतें, मन, इंद्रियें, प्राण व धर्माधर्म हीं शरीरांतून निघून जातात असें वर्णन असून, आत्म्याला आपल्या कर्माप्रमाणें निरनिराळें लोक प्राप्त होऊन तेथें तो कांहीं काळ वास करितो असें म्हटलें आहे (बृ. ६.२.१४ व १५). त्याप्रमाणेंच छांदोग्योपनिषदांतहि आप (पाणी) या मूलतत्त्वासह वर्तमान जीवाची जी गति वर्णिली आहे (छां. ५.३.३; ५.९.१), व त्याचा वेदान्तसूत्रांत जो अर्थनिर्णय केला आहे त्यावरून (वे.सू. ३.१.१-७) लिंगशरीरांत पाणी व त्याबरोबर तेज व अन्न मिळून तिन्ही मूलतत्त्वांचा समावेश छांदोग्योपनिषदालाहि अभिप्रेत आहे असें स्पष्ट होतें. सारांश, महदादि अठरा सूक्ष्म तत्त्वांचें जें सांख्यांचें लिंगशरीर त्यांतच प्राण व धर्माधर्म म्हणजे कर्म यांची भर घातली म्हणजे वेदान्तांतील लिंगशरीर होते असें दिसून येतें. पण सांख्यशास्त्राप्रमाणें अकरा इंद्रियांच्या वृत्तींतच प्राणाचा, व बुद्धींद्रियांचे व्यापारांत धर्माधर्माचा

* आमच्याप्रमाणेच भट्ट कुमारिल यांनी या आर्येचा अर्थ लाविला आहे असें त्यांच्या मीमांसाश्लोकार्थिक ग्रंथांतल्या एका श्लोकावरून (आत्मवाद, श्लो. ६२) दिसून येतें. तो श्लोक असा—

अंतराभवदेहो हि नेष्यते सिंम्यवासिना ।

तदस्तित्वे प्रमाणं हि न किंचिदवगम्यते ॥ ६२ ॥

“अंतराभव म्हणजे लिंगशरीर आणि स्थूलशरीर यांमधला देह किंवा शरीर विंध्यवासीला संमत नाही, अशा प्रकारचा मधला देह आहे म्हणण्यास कांहींच प्रमाण मिळत नाही.” ईश्वरकृष्ण विंध्य पर्वतावर रहात असे म्हणून त्याला विंध्यवासी नांव पडलें आहे. अंतरा-भवशरीरास ‘गंधर्व’ असेंहि नांव आहे. अमरकोश ३. ३. १३२ बऱ्याबरील रा. रा. कृष्णाजी गोविंद ओक यांनीं प्रसिद्ध केलेली क्षीरस्वामीची टीका व सदर ग्रंथाची प्रस्तावना पृ. ८ पहा.

समावेश होत असल्यामुळे हा भेद केवळ शाब्दिक असून लिंगशरीराच्या घटकावय-
वाबद्दल वेदान्त व सांख्य यांत वस्तुतः काहीच भेद नाही असे म्हटले
तरी चालेल. याचसाठीं मैत्र्युपनिषदांत (मै. ६. १०) “महदादि सूक्ष्मपर्यंत” हे
सांख्योक्त लिंगशरीराचें लक्षण “महादायविशेषांत” अशा पर्यायाने जसेच्या तसेच
दिलें आहे. * भगवद्गीतेंत “मनःषष्ठानींद्रियाणि” (गी. १५. ७) —मन आणि पांच
ज्ञानेंद्रिये एवढेच सूक्ष्म शरीर होय असे सांगून पुढें “वायुर्गंधानिवाशयात्” (१५. ८)
म्हणजे वारा ज्याप्रमाणें फुलांतून सुगंध हरण करितो तद्वत् जीव स्थूल शरीर सोडि-
तांना हें लिंगशरीर बरोबर घेऊन जातो असे वर्णन केलें आहे. तथापि गीतेंतील
अध्यात्मज्ञान उपनिषदांतूनच घेतलेलें असल्यामुळे ‘मनासह सहा इंद्रिये’ या शब्दां-
तच पांच कर्मेंद्रिये, पंचतन्मात्रे, प्राण व पापपुण्य यांचा संग्रह भगवंतास अभिप्रेत आहे,
असे म्हटलें पाहिजे. मनुष्य मेल्यावर त्याला या जन्मांतील पाप पुण्याचीं फळे भोग-
ण्याकरितां पंचतन्मात्रात्मक सूक्ष्म शरीर प्राप्त होतें, असे मनुस्मृतींतहि वर्णिलें आहे
(मनु. १२. १६, १७). ‘वायुर्गंधानिवाशयात्’ या गीतेंतील दृष्टान्तावरून हें शरीर सूक्ष्म
आहे एवढेंच सिद्ध होतें; त्याचा आकार केवढा तें समजत नाही. पण महाभारतांत
सावित्र्युपाख्यानांत (मभा. वन. २९६. १६) सत्यवानाचे (स्थूल) शरीरांतून अंगुष्ठ-
मात्र पुरुष यमानें बाहेर काढिला, — “अंगुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चर्कं यमो बलात्” — असें
जें वर्णन आहे त्यावरून हें लिंगशरीर दृष्टान्तासाठीं तरी आंगठयाएवढ्या आकाराचें
मानीत असत असें दिसून येतें.

लिंगशरीर आमच्या डोळ्यांना न दिसलें तरी तें आहे असे कोणत्या अनुमा-
नानें सिद्ध होतें, आणि त्या शरीराचे घटकावयव कोणते याचा विचार झाला. परंतु
प्रकृति व पांच स्थूल महाभूतें सोडून बाकी अठरा तत्त्वांच्या समुच्चयानें लिंगशरीर
निर्माण होतें, असें म्हटल्यानें सर्व निर्वाह लागत नाही. लिंगशरीर जेथें जेथें असेल

* द्वात्रिंशदुपनिषदांच्या आनंदाश्रमप्रतीत मैत्र्युपनिषदांतील वरील मंत्राचा पाठ “मह-
दाय विशेषान्तं” असा दिला आहे व तोच टीकाकारानेंहि स्वीकारिला आहे. हा पाठ घेतला
तर आरंभीच्या महत्त्वाचा लिंगशरीरांत समावेश करून विशेषान्तं या पदानें दाखविलेलीं
विशेष म्हणजे पंचमहाभूतें सोडून धावीं लागतात म्हणजे महादाय यापैकीं महत् पुरावयाचें
आणि विशेषान्तं यापैकीं विशेष सोडावयाचें, असा अर्थ करावा लागतो. पण आद्यन्त जेथें
सांगितले असतात तेथें ते दोन्ही धरणें किंवा दोन्ही सोडणें युक्त आहे. म्हणून महादाय या
पदाच्या अखेरचा अनुस्वार काढून टाकून “महदायविशेषान्तम्” (महदा + दिअविशे-
षान्तम्) असा पाठ घ्यावा असें प्रो. डायसन यांचें म्हणणें आहे. असें केलें असतां अविशेष
असें पद पडून महत् आणि अविशेष म्हणजे आदि व अंत या दोघांसहि एक न्याय लागूं
होऊन दोघांचाहि लिंगशरीरांत समावेश केला जातो, हा या पाठाचा विशेष गुण आहे. पण
पाठ कोणताहि घेतला तरी अर्थांत भेद होत नाही हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे.

तेथे तेथे या अठरा तत्त्वांचा समुच्चय आपआपल्या गुणधर्माप्रमाणें मातापितराच्या स्थूल देहांतून किंवा पुढें स्थूल सृष्टींतील अन्नापासून हस्तपादादि स्थूल अवयव किंवा स्थूल इंद्रियें उत्पन्न करील, अथवा त्यांचें पोषण करील, यांत शंका नाही. पण अठरा तत्त्वांच्या समुच्चयानें झालेलें लिंगशरीर पशु, पक्षी, मनुष्य असे निरनिराळे देह कां उत्पन्न करितें याचें कारण अद्याप सांगावयाचें आहे. सजीव सृष्टींतील सचेतन तत्त्वांस सांख्य पुरुष असें म्हणतात; व सांख्यांच्या मतें हे पुरुष जरी असंख्य असले तरी प्रत्येक पुरुष स्वभावतःच उदासीन किंवा अकर्ता असल्यामुळें पशुपक्ष्यादि प्राण्यांचे भिन्नभिन्न देह उत्पन्न करण्याचें कर्तृत्व पुरुषाकडे येऊं शकत नाही. वेदान्तशास्त्रांत पापपुण्यादि कर्मांच्या परिणामानें हे भेद उत्पन्न होतात असें म्हटलें आहे. या कर्मविपाकाचें विवेचन पुढें करण्यांत येईल. सांख्यशास्त्राप्रमाणें कर्म हें पुरुष व प्रकृति यांहून भिन्न असें तिसरें तत्त्व मानितां येत नाही; व पुरुष ज्या अर्थी उदासीन आहे त्या अर्थी कर्म हें प्रकृतीच्या सत्त्वरजस्तमोगुणांचाच विकार आहे असें म्हणणें भाग पडतें. लिंगशरीरांत ज्या अठरा तत्त्वांचा समुच्चय आहे त्यांपैकी बुद्धि हें तत्त्व मुख्य होय. कारण, बुद्धिपासूनच पुढें अहंकारादि सतरा तत्त्वे उत्पन्न होतात. अर्थात् वेदान्तांत ज्याला कर्म म्हणतात त्यासच सांख्यशास्त्रांत सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांच्या कमीजास्त प्रमाणानें झालेला बुद्धीचा व्यापार, धर्म किंवा विकार असें नांव प्राप्त होतें. बुद्धीच्या या धर्मास 'भाव' अशा संज्ञा आहे, आणि सत्त्व, रज व तम या गुणांच्या तारतम्यानें हे भाव अनेक प्रकारचे होतात. फुलाला ज्याप्रमाणें वास किंवा ऋपडयाला रंग त्याप्रमाणें लिंगशरीराला हे भाव चिकटून असतात (सां. का. ४०). या भावांप्रमाणें, किंवा वेदान्ताच्या परिभाषेत कर्माप्रमाणें, लिंगशरीर नवेनवे जन्म घेऊं लागतें; आणि हे जन्म घेतांना आईबापांच्या शरीरांतून जीं द्रव्यें लिंगशरीर आर्कषून घेतें त्या द्रव्यांतहि पुनः दुसरे भाव येत असतात देवयोनि, मनुष्ययोनि, पशुयोनि किंवा वृक्षयोनि हे भेद या भावांच्या समुच्चयाचा परिणाम आहे (सां. का. ४३-५५). या सर्व भावांत सात्त्विक गुणाचा उत्कर्ष होऊन जेव्हां मनुष्यास ज्ञान व वैराग्य प्राप्त होतें व त्यामुळें प्रकृति आणि पुरुष यांचा भेद कळूं लागतो, तेव्हां पुरुष मूलच्या कैवल्यपदास पोचतो; आणि लिंगशरीर सुटून त्याच्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होत्ये. पण हा प्रकृतिपुरुषभेद न कळतां नुस्त्या सात्त्विक गुणाचाच उत्कर्ष झालेला असला तर लिंगशरीर देवयोनीत म्हणजे स्वर्गांत जन्म घेतें, रजोगुणाचें प्राबल्य असल्यास मनुष्ययोनीत म्हणजे पृथ्वीवर, आणि तमोगुणाचें आधिक्य असल्यास त्यास तिर्यक्योनीत शिरावें लागतें (गी. १४. १८). याप्रमाणें मानवयोनीत जन्म झाल्यावर रेतोबिंदूपासून क्रमाक्रमानें कलल, बुद्बुद, मांस, पेशी व नंतर निरनिराळीं स्थूल इंद्रियें कशीं बनतात, याचें

“ गुणा गुणेषु जायन्ते ” या तत्त्वावरच सांख्यशास्त्रांत वर्णन केले असून (सां. का. ४३; मभा. शां. ३२०) ते व गर्भोपनिषदांतील वर्णन प्रायः सारखेच आहे. सांख्यशास्त्रांत ‘भाव’ या शब्दाचा वर सांगितलेला जो पारिभाषिक अर्थ तो जरी वेदान्तग्रंथांतून विवाक्षित नसला तरी भगवद्गीतेत “ बुद्धीर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ” इत्यादि गुणांस भगवंतांनी याच्या पुढील श्लोकांत ‘भाव’ असें जें नांव दिलें आहे (गी. १०.४, ५; ७ १२), ते प्रायः सांख्यशास्त्राची परिभाषा मनांत आणूनच दिलें असावे, असें वरील विवेचनावरून दिसून येईल.

अशा रीतीने सांख्यशास्त्राप्रमाणें मूळ अव्यक्त प्रकृतीपासून किंवा वेदान्ता-प्रमाणें मूळ सद्रूपी परब्रह्मापासून सृष्टींतील सर्व सजीव व निर्जीव व्यक्त पदार्थ क्रमा-क्रमानें निर्माण झाल्यावर सृष्टीच्या संहाराची वेळ आली म्हणजे उभारणीचा वर जो गुणपरिणामक्रम सांगितला त्याच्या उलट क्रमानें सर्व व्यक्त पदार्थ अव्यक्त प्रकृतींत किंवा मूळ ब्रह्मांत लय पावतात, असा सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांचा सिद्धान्त आहे (वे. सू. २. ३. १४; मभा. शां. २३२). उदाहरणार्थ, पंचमहाभूतांपैकी पृथ्वी पाण्यांत, पाणी अग्नींत, अग्नि वायूंत, वायु आकाशांत, आकाश तन्मात्रांत, तन्मात्रे अहंकारांत, अहंकार बुद्धींत आणि बुद्धि किंवा महान् प्रकृतींत, आणि वेदान्ताप्रमाणें प्रकृति मूळ ब्रह्मांत लय पावत्ये. सृष्टीची उत्पत्ति किंवा उभारणी झाल्यावर लय किंवा संहारणी होईपर्यंत किती काल जातो हें सांख्यकारिकेंत कोठें सांगितलेलें नाही. तथापि मनुसंहिता (१. ६६-७३), भगवद्गीता (८. १७), किंवा महाभारत (शां. २३१) यांत वर्णिलेली कालगणना सांख्यांसहि मान्य झालेली असावी असें वाटते. आपले उत्तरायण म्हणजे देवांचा दिवस आणि आपले दक्षिणायन म्हणजे देवांची रात्र होत्ये. कारण, देव मेरु पर्वतावर म्हणजे उत्तरध्रुवस्थानी रहातात, असें स्मृति-ग्रंथांतच नव्हे, तर ज्योतिषशास्त्राच्या संहितेंतहि वर्णन आहे (सूर्यसिद्धान्त १ १३; १२. ३५. ६७). अर्थात् दोन अयनांचें आपले एक वर्ष म्हणजे देवांची एक दिवस-रात्र, आणि आपली ३६० वर्षे, म्हणजे देवांच्या ३६० दिवसरात्री किंवा एक वर्ष झालें. कृत, त्रेता, द्वापर आणि कालि अशीं आमचीं चार युगे आहेत. कृतयुगाचीं चार हजार वर्षे, त्रेतायुगाचीं तीन हजार, द्वापराची दोन हजार आणि कलीचीं एक हजार याप्रमाणें या युगांची कालगणना आहे. परंतु एक संपून लगेच दुसरें युग लागत नसून मध्ये दोहोंच्या गडबडीचीं म्हणजे संधिकालाचीं कांहीं वर्षे जात असतात. कृतयुगाच्या रूपुस्तास म्हणजे मागें व पुढें मिळून दोन्ही बाजूंस, याप्रमाणें प्रत्येकीं चारशें, त्रेतायुगाच्या रूपुस्तास प्रत्येकीं तीनशें द्वापराच्या प्रत्येकीं दोनशें व कलीच्या प्रत्येकीं शंभर, मिळून एकंदर चारी युगांचा रूपुस्ताचा संधिकाल दोन हजार वर्षांचा होतो. हीं दोन हजार वर्षे आणि

कृत, त्रेता, द्वापर व कलि यांची प्रथम दिलेल्या संख्याप्रमाणाने दहा हजार वर्षे मिळून एकंदर चारी युगांची बारा हजार वर्षे झाली. ही बारा हजार वर्षे मनुष्यांची का देवांची ? मनुष्यांची धरिली तर कलियुगास आरंभ होऊन आतां पांच हजारांवर वर्षे झाल्यासुद्धे हजार मानवी वर्षांचे कलियुग संपले इतकेंच नव्हे, तर त्यापुढील पुनःयेणारें कृतयुगहि संपून आपण आतां त्रेतायुगांत आहों असें म्हणावें लागेल ! हा विरोध टाळण्यासाठी ही बारा हजार वर्षे देवांची आहेत, असें पुराणांतून ठरविलें आहे. देवांची बारा हजार वर्षे म्हणजे मनुष्यांची $३६० \times १२००० = ४३,२०,०००$, त्रेचाळीस लक्ष वीस हजार वर्षे होतात. सध्यांच्या पचांगांतील युग-परिणाम याच पद्धतीने वर्तविलेले असतें. देवांच्या वर्षांची ही बाराहजारी म्हणजे मनुष्याचें महाभुग किंवा देवांचें युग होतें. (देवांच्या) एकाहत्तर युगांस मन्वंतर ही संज्ञा असून मन्वंतरें १४ आहेत. पण पहिल्या मन्वंतराचे आरंभी व शेवटी आणि पुढे प्रत्येकाच्या शेवटी रूपुस्तासह कृतयुगाएवढा एकेक असे १५ संधि काल जातात. हे पंधरा संधिकाल व चवदा मन्वंतरें मिळून देवांची एक हजार युगे किंवा ब्रह्मदेवाचा एक दिवस होतो (सूर्यसिद्धान्त १. १५-२०); आणि पुनः तसली हजार युगे म्हणजे ब्रह्मदेवाची एक रात्र होत्ये, असें मनुस्मृतींत व महाभारतांत लिहिलें आहे (मनु. १. ६९-७३ व ७९; मभा. शां. २३१.१८-३१; आणि यास्काचें निरुक्त १४.९ पहा). या गणनेप्रमाणे ब्रह्मदेवाचा एक दिवस म्हणजे मनुष्यांची चार अब्ज बत्तीस कोटि वर्षे होतात; व यासच कल्प असेंहि नांव आहे.* ब्रह्मदेवाच्या या दिवसास किंवा कल्पास सुरुवात झाली म्हणजे—

अव्यक्ताद्वयक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यह्वरागमे ।

राज्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥

“अव्यक्तापासून सृष्टीतील सर्व व्यक्त पदार्थ निर्माण होऊन लागतात; आणि ब्रह्मदेवाच्या रात्रीस सुरुवात झाली म्हणजे ते सर्व व्यक्त पदार्थ पुनः अव्यक्तांत लय पावतात,” असें भगवद्गीतेत (गी. ८.१८ व ९, ७ पहा), स्मृतिग्रंथांत व महाभारतांत इतरत्रहि सांगितले आहे. याखेरीज दुसऱ्याहि कांहीं प्रलयांचें पुराणादिकांतून वर्णन असतें. पण सूर्यचंद्रादिक सर्व सृष्टीचा तेव्हां नाश होत नसल्यासुद्धे हे प्रलय ब्रह्मांडाच्या उत्पत्तीचा व संहारणीचा विचार करितांना जमेस धरीत नाहीत. कल्प म्हणजे ब्रह्मदेवाचा एक दिवस किंवा रात्र होत्ये, व असले ३६० दिवस व ३६० रात्री म्हणजे त्याचें एक वर्ष होतें. म्हणून ब्रह्मदेवाचें आयुष्य त्याची शंभर वर्षे

* ज्योतिःशास्त्राधारेण युगादिगणनेचा विचार कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनी आपल्या ‘भारतीय ज्योतिःशास्त्र’ नांवाच्या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं केला आहे तो पहा. पृ. १०३-१०५; १९३ इ०.

कल्पून त्यांपैकीं निम्में आयुष्य जाऊन दुसऱ्या निम्मेंच्या म्हणजे एकावनाव्या वर्षाच्या पहिल्या दिवसास किंवा श्वेतवाराह नांवाच्या कल्पास हल्लीं सुरुवात झालेली आहे; आणि या कल्पाच्या चौदा मन्वंतरांपैकीं सहा मन्वंतरे जाऊन सातव्या म्हणजे वैवस्वत मन्वंतराच्या ७१ महायुगांपैकी २७ महायुगे होऊन २८ व्या महायुगांतील कलियुगाचा पहिला चरण म्हणजे चतुर्थ भाग सध्यां चालू आहे असें पुराणादिकांतून वर्णन असते (विष्णुपुराण १.३ पहा). शके १८२१ साली या कलियुगाचीं बरोबर ५००० वर्षे गेलीं होती. याप्रमाणें हिशेब केला तर कलियुगांतील प्रलय होण्यास शके १८२१ साली मनुष्याची तीन लक्ष एक्याण्णव हजार वर्षे शिल्लक होती असें दिसून येते; मग प्रस्तुत मन्वंतराच्या अखेरीस किंवा सध्यांच्या कल्पान्तीं होणाऱ्या महाप्रलयाची गोष्ट तर दूरच राहिली ! मानवी चार अब्ज बत्तीस कोटि वर्षांचा ब्रह्म-देवाचा जो दिवस सध्यां चालू आहे त्याची पुरी मध्यान्ह म्हणजे सात मन्वंतरेंहि अद्याप झालेली नाहीत !

सृष्टीच्या उभारणीचें व संहारणीचें आतांपर्यंत जें विवेचन केलें तें वेदान्तांतील, आणि परब्रह्म सोडून दिलें तर सांख्यशास्त्रांतील, —तत्त्वज्ञानाला धरून असल्या-मुळें सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची हीच परंपरा आमचे शास्त्रकार नेहमीं प्रमाण समजतात. व भगवद्गीतेंतहि हाच क्रम दिलेला आहे. श्रुतिस्मृतिपुराणांतून कांही ठिकाणीं पहिल्यानें ब्रह्मदेव अगर हिरण्यगर्भ झाला, किंवा पाणी प्रथम उत्पन्न होऊन त्यांत परमेश्वराचे बीजापासून एक सुवर्णमय अंडें निर्माण झालें, वगैरे सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाच्या दुसऱ्या कल्पना आढळून येतात, हें या प्रकरणाच्या आरंभीच सांगितलें आहे. पण या सर्व कल्पना गौण किंवा उपलक्षणात्मक समजून त्यांची उपपत्ति सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग येतो तेव्हां हिरण्यगर्भ किंवा ब्रह्मदेव म्हणजेच प्रकृति होय असें सांगण्यांत येत असतें. भगवद्गीतेंतहि “मम योनिर्महत् ब्रह्म” (गी. १४. ३) असें त्रिगुणात्मक प्रकृतीलाच ब्रह्म हें नांव देऊन आपल्या बीजापासून या प्रकृतीच्या ठायीं त्रिगुणानें अनेक मूर्ति उत्पन्न होतात असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. ब्रह्मदेवापासून आरंभी दक्षादि सात मानसपुत्र अगर सात मनु उत्पन्न होऊन त्यांनीं पुढे चराचर सृष्टि निर्माण केली इत्यादि जें वर्णन आहे (मभा. आ. ६५-६७; मभा. शां. २०७; मनु. १. ३४-६३), व ज्याचा गीतेंतहि एकदां उल्लेख आलेला आहे (गी. १०. ६), तेंहि सर्व ब्रह्मदेव म्हणजेच प्रकृति असा अर्थ लावून वर दिलेल्या तात्त्विक सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाशीं मिळतें आहे, असें वेदान्तग्रंथांत प्रतिपादन करितात; व तोच न्याय इतरत्रहि लागू पडतो. उदाहरणार्थ, शैव किंवा पाशुपत दर्शनांत शिव हा निमित्त कारण समजून त्यापासून कार्यकारणादि पांच पदार्थ उत्पन्न झाले असें समजतात; आणि नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत वासुदेव प्रधान समजून वासुदेवापासून पहि-

ल्याने संकर्षण (जीव), संकर्षणापासून प्रद्युम्न (मन) आणि प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध (अहंकार) उत्पन्न झाला असे वर्णन आहे. परंतु वेदान्तशास्त्राप्रमाणे जीव हा दर वेळी नवानवा उत्पन्न होणारा नसून नित्य व सनातन परमेश्वराचा तो नित्य-अतएव अनादि-अंश असल्यामुळे वेदान्तसूत्रांच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत (वे.सू. २.२.४२-४५) भागवतधर्मातील जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलच्या वरील मताचे खंडन करून हे मत वेदविरुद्ध अतएव त्याज्य होय असे म्हटले आहे; आणि वेदान्तसूत्रांच्या याच सिद्धान्ताचा गीतेत अनुवाद केलेला आहे (गी. १३. ४; १५. ७). तसेच सांख्य प्रकृति व पुरुष अशीं दोन स्वतंत्र तत्त्वे मानितात; पण हे द्वैत सोडून देऊन प्रकृति व पुरुष ही दोन्ही तत्त्वे एकाच नित्य व निर्गुण परमात्म्याच्या विभूति होत असा वेदान्ताचा सिद्धान्त असून, भगवद्गीतेसहि तो प्राप्य आहे (गी. ९. १०). परंतु याबद्दल सविस्तर विवेचन पुढील प्रकरणांत येईल. सध्यां एवढेच सांगणे आहे की, भागवत किंवा नारायणीय धर्मातील वामुदेवाच्या भक्तांचे आणि प्रवृत्तिपर धर्माचे तत्त्व भगवद्गीतेस जरी मान्य आहे, तरी वामुदेवापासून प्रथम संकर्षण किंवा जीव उत्पन्न झाला आणि त्यापासून पुढे प्रद्युम्न (मन) व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध (अहंकार) निघाले ही भागवतधर्मातील कल्पना गीतेस संमत नसून संकर्षण, प्रद्युम्न किंवा अनिरुद्ध यांचे नांवहि गीतेत कोठे आलेले नाही. पांचरात्रांत सांगितलेल्या भागवतधर्मात आणि गीतेतल्या भागवतधर्मात हा महत्त्वाचा भेद आहे. भगवद्गीतेत भागवतधर्म सांगितला आहे, एवढ्यावरून सृष्ट्युत्पत्तीच्या क्रमाबद्दल किंवा जीव-परमेश्वर-स्वरूपाबद्दल भागवतादि भक्तिसंप्रदायांतील मतेहि गीतेस मान्य असला पाहिजेत असा गैरसमज होऊं नये, म्हणून हा उल्लेख येथे मुद्दाम केला आहे. आतां सांख्य-शास्त्रोक्त प्रकृति व पुरुष या दोहोंच्याहि पलीकडे सर्व व्यक्ताव्यक्त किंवा क्षराक्षर जगाच्या बुडाशीं दुसरें कांहीं तत्त्व आहे कीं नाहीं याचा विचार करूं. यासच अध्यात्म किंवा वेदान्त हे नांव आहे.

प्रकरण ९ वे

अध्यात्म.

—:०:—

परस्मैमातु भावोऽन्योऽन्यक्तोऽन्यक्तात्ते ननांतनः

यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥

गीता ८. २०.

क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत ज्यास क्षेत्रज्ञ म्हणतात त्यासच सांख्यशास्त्रांत पुरुष हें नांव असून, सर्व क्षराक्षर किंवा चराचर सृष्टीच्या संहारणीचा आणि उभारणीचा विचार करितां सांख्यमताप्रमाणे अखेरीस प्रकृति व पुरुष हीं दोनच स्वतंत्र व अनादि मूलतत्त्वे निष्पन्न होतात, आणि पुरुषास आपल्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति करून मोक्ष प्राप्त होण्यास त्यानें प्रकृतीपासून आपला भिन्नपणा म्हणजे केवळपणा ओळखून त्रिगुणातीत झालें पाहिजे, हा गेल्या दोन प्रकरणांचा इत्यर्थ आहे. प्रकृति व पुरुष यांचा संयोग झाल्यावर प्रकृति आपला बाजार पुरुषापुढें कसकसा मांडीत जात्ये या बाबतींत सांख्यांच्या क्रमापेक्षां अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रवेत्ते थोडा निराळा कम सांगतात, व आधिभौतिक शास्त्रांची जसजशी अधिकाधिक वाढ होत जाईल तसतशी या क्रमांत आणखीहि सुधारणा होण्याचा संभव आहे परंतु एका अव्यक्त प्रकृतीपासूनच सर्व व्यक्त पदार्थ गुणोत्कर्षानें क्रमाक्रमानें निर्माण झाले आहेत, या मूल सिद्धान्तांत फरक पडणें शक्य नाहीं. तथापि हा विषय इतर शास्त्रांचा आहे, आपला नाहीं असें समजून वेदान्त-केसरी त्याबद्दल वाद घालीत बसत नाहीं. या सर्वांच्या पुढें जाऊन पिंडब्रह्मांडाचे बुडाशीं कोणतें श्रेष्ठ तत्त्व आहे व मनुष्यानें तद्रूप कसें व्हावें, हें ठरविण्यासाठीं तो प्रवृत्त झाला आहे; आणि या त्याच्या मुलखांत मात्र तो दुसऱ्या कोणत्याहि शास्त्राची गर्जना चाव्हेत नाहीं सिंहापुढें ज्या प्रमाणे कोल्हीं त्याप्रमाणें वेदान्तापुढें इतर शास्त्रें गप्प होतात; म्हणून—

तावत् गर्जन्ति शास्त्राणि जंबुका विपिने यथा ।

न गर्जति महाशक्तिः यावद्वेदान्तकेसरी ॥

असें एका जुन्या सुभाषितकारानें वेदान्ताचें यथार्थ वर्णन केलें आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञ-

* “त्या (सांख्य) अव्यक्ताहून श्रेष्ठ व सनातन असा जो दुसरा अव्यक्त पदार्थ, जो सर्व प्राणी नष्ट झाले असतां देखील नाश पावत नाहीं,” तोच अखेरची गति आहे.

गी. र. १३.

विचारान्तीं निष्पन्न होणारी 'पहाणारा' म्हणजे पुरुष किंवा आत्मा, आणि क्षराक्षर-सृष्टीच्या विचारान्तीं निष्पन्न होणारी सत्त्वरजस्तमोगुणमयी अव्यक्त प्रकृति, ही दोन्ही स्वतंत्र असून जगाचें मूलतत्त्व याप्रमाणें द्विधा मानणें जरूर आहे असें सांख्य सांगतात. पण वेदान्त यापुढें जाऊन असें म्हणतो कीं, सांख्याचे पुरुष निर्गुण असले तरी ते असंख्य असल्यामुळे या असंख्य पुरुषांचा फायदा कशांत आहे तें ओळखून त्याप्रमाणें प्रत्येक पुरुषाशीं वर्तन करण्याचें सामर्थ्य प्रकृतीच्या अंगीं आहे असें मानण्यापेक्षां, "अविभक्तं विभक्त्येषु" अशी जी एकीकरणाची ज्ञानक्रिया खालपासून चालत आली आहे, — व ज्या क्रियेच्या साहाय्यानें च सृष्टीतील अनेक व्यक्त पदार्थांचा एका अव्यक्त प्रकृतीत समावेश करण्यांत येतो — तीच ज्ञानक्रिया निरपवाद शेवटपर्यंत चालवून प्रकृति व असंख्य पुरुष यासर्वांचा एकाच परमतत्त्वांत अखेर अविभागानें समावेश करणें, हेंच सकृद्वर्षनीं सात्त्विक तर्कशास्त्रदृष्ट्या अधिक संयुक्तिक होय (गी. १८. २०—२२). निरनिराळेपणा असणें हा अहंकाराचा परिणाम आहे, आणि पुरुष जर निर्गुण आहे, तर असंख्य पुरुष निरनिराळे रहाणें हा गुण त्यांच्या ठायीं असू शकत नाही; किंवा मूळांत ते असंख्य नसून प्रकृतीच्या ठायीं असणाऱ्या अहंकारगुणाच्या उपाधीनें हा असंख्यपणा त्यांच्यांत उत्पन्न झालेला दिसतो असें म्हणणें प्राप्त होतें. शिवाय दुसरा असाहि पक्ष निघतो कीं, स्वतंत्र पुरुषाचा स्वतंत्र प्रकृतीशीं जो संयोग झाला आहे तो सत्य का मिथ्या? सत्य मानिला तर तो केव्हांहि सुटणें शक्य नसल्यामुळे सांख्यमताप्रमाणें आत्म्याला मुक्ति कधींच प्राप्त होऊं शकत नाही; आणि मिथ्या मानिला तर पुरुषाच्या संयोगामुळे प्रकृति आपला बाजार त्यापुढें मांडण्यास सुरुवात करित्ये, हें म्हणणें निर्मूल पडतें. गाय ज्याप्रमाणें वांसरासाठीं दूध देत्ये तद्वत् प्रकृति पुरुषाच्या फायद्यासाठीं एकसारखी नाचत असत्ये, हा दृष्टान्तहि समर्पक नाही. कारण, गायीच्या पोटीच वांसरूं झालें असल्यामुळे वांसरावर असणाऱ्या गायीच्या प्रेमाची जशी उपपत्ति सांगतां येत्ये तद्वत् प्रकृति आणि पुरुष यांची गोष्ट नाही (वे.सू. शांभा. २. २. ३.) प्रकृति व पुरुष हीं सांख्यशास्त्राप्रमाणें मूळांतच अत्यंत भिन्न असून एक जड तर दुसरा सचेतन आहे. जगाच्या आरंभी हे दोन्ही पदार्थ जर अत्यंत भिन्न व स्वतंत्र होते तर त्यांपैकी एकाची प्रवृत्ति दुसऱ्याच्या फायद्यासाठींच कां व्हावी? हा त्यांचा स्वभाव आहे, हें कांहीं समाधानकारक उत्तर नव्हे. स्वभावच घ्यावयाचा तर मग हेकेलचें जडाद्वैत काय वाईट? मूळ प्रकृतीच्या गुणांची वाढ होतां होतां तिच्यांतच स्वतःला पहाण्याची व स्वतःबद्दल विचार करण्याची चैतन्यशक्ति उत्पन्न होत्ये, म्हणजे हा तिचा स्वभाव आहे, असेंच हेकेल म्हणतो कीं नाही? परंतु हें मत न स्वीकारितां सांख्य 'पहाणारा' निराळा आणि 'दृश्य सृष्टि' निराळी असा जर भेद करितात, तर ज्या न्यायानें हा

भेद उत्पन्न होतो त्याच न्यायाचा पुढेहि आणखी जास्त उपयोग कां करूं नये? दृश्य सृष्टीचे कोणी कितीहि जरी परीक्षण केलें, आणि डोळ्यांतील मज्जातंतूत असुक असुक धर्म आहेत असें ठरविलें तरी हें ठरविणारा पुनः भिन्न रहातो तो रहातोच. सृष्टि पहाणारा पुरुष दृश्य सृष्टीहून याप्रमाणें भिन्न झाल्यावर हा पाहणारा कोण याचा जर आपणांस विचार करावयाचा असला, किंवा दृश्य सृष्टीचें खरें स्वरूप आपण आपल्या इंद्रियांनीं पहातो तसेच आहे किंवा त्याहून भिन्न आहे, हें जर आपणांस पहावयाचें असलें तर त्याला कांहीं मार्ग आहे किंवा नाही? सांख्य असें म्हणतात की, हे प्रश्न कधीहि न सुटण्यासारखे असल्यामुळे प्रकृति व पुरुष हीं दोन तत्त्वे मूळांतच भिन्न व स्वतंत्र आहेत असें गृहीत धरणें भाग आहे; आणि निव्वळ आधिभौतिक शास्त्रांच्या पद्धतीनेच विचार केला तर सांख्यांचें हें मत गैरवाजवी आहे, असें म्हणतां यावयाचें नाही. कारण, सृष्टीतील इतर पदार्थ ज्याप्रमाणें आपल्या इंद्रियांस गोचर होऊन आपण त्यांच्या गुणधर्मांचें परीक्षण करितों त्याप्रमाणें 'पहाणारा' किंवा ज्याला वेदान्तांत 'आत्मा' असें म्हणतात तो 'पहाणाऱ्या'च्या म्हणजे स्वतःच्याच इंद्रियांना भिन्नरूपानें कधींच गोचर होऊं शकत नाही; आणि जो पदार्थ याप्रमाणें इंद्रियगोचर होणें अशक्य म्हणजे इंद्रियातीत त्याचें मानवी इंद्रियांनीं परीक्षण तरी कसें करावें? भगवद्गीतेतच—

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।

न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥

असें भगवंतांनीं आत्म्याचें वर्णन केलें आहे (गी. २.२३). अर्थात् आत्मा हा असा पदार्थ नाही कीं सृष्टीतील इतर पदार्थांप्रमाणें आपण त्याजवर तेजाबादि पातळ पदार्थ ओतल्यानें त्याचा द्रव होईल, किंवा प्रयोगशाळेंतील तीक्ष्ण शस्त्रांनीं त्याचे तुकडे होऊन त्याचें अंतरंग आपणांस पहावयास मिळेल, अथवा विस्तवावर धरिल्यानें त्याचा धूर होईल, अगर वाऱ्यानें तो सुकला जाईल ! सारांश, सृष्टीतील पदार्थांचें परीक्षण करण्याच्या आधिभौतिक शास्त्रवेत्त्यांच्या ज्या ज्या युक्त्या आहेत त्या सर्व या ठिकाणीं रद्द पडतात. मग आत्म्याचें परीक्षण तरी कसें होणार? प्रश्न अवघड दिसतो खरा; पण जरा विचार केला तर त्यांत कांहीं कठिण नाही असें दिसून येईल. सांख्यशास्त्रांत तरी पुरुष निर्गुण व स्वतंत्र आहे हें कसें ठरविलें? स्वतःच्या अंतःकरणांतील अनुभवावरूनच कीं नाही? मग तीच रीति प्रकृति व पुरुष यांच्या खऱ्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यास कां लावूं नये? आधिभौतिक शास्त्रांत व अध्यात्मशास्त्रांत जो मोठा भेद आहे तो हाच होय. आधिभौतिक शास्त्राचे विषय इंद्रियगोचर असतात; आणि अध्यात्मशास्त्राचा विषय इंद्रियातीत म्हणजे केवळ स्वसंवेद्य अथवा ज्याचा त्यालाच कळणारा आहे. कोणी असें म्हणेल कीं,

आत्मा हा जर स्वसंवेद्य आहे तर प्रत्येक पुरुषास त्याचें जसें ज्ञान होईल तसें होईल या; अध्यात्मशास्त्राची जरूर काय ? प्रत्येक मनुष्याचें मन किंवा अंतःकरण जर सारखेंच शुद्ध असेल तर हा प्रश्न योग्य होईल. परंतु प्रत्येक पुरुषाच्या मनाची शुद्धि किंवा शक्ति ज्या अर्थी एकसारखी नाही असा आपला अनुभव आहे त्या अर्थी ज्यांचीं मनें अत्यंत शुद्ध, पवित्र आणि विशाल आहेत त्यांचीच प्रतीति या बाबतीत आपणांस प्रमाण मानिली पाहिजे. उगाच ' मला असे वाटते ' किंवा ' तुला असे वाटते ' म्हणून वितेडवाद वाढविण्यांत कांही हांशील नाही. युक्तिवाद अजाबात सोडून या असे वेदान्तशास्त्र सांगत नाही. वेदान्तशास्त्राचें एवढेंच म्हणणें आहे की, अध्यात्मशास्त्रांतील विषय स्वसंवेद्य अतएव केवळ आधिभौतिक युक्त्यांनीं निर्णीत होण्यासारखा नसल्यामुळे अत्यंत शुद्ध, पवित्र आणि विशाल मनाच्या महात्म्यांनी या बाबतीत जो आपला अपरोक्ष म्हणजे साक्षात् अनुभव सांगितला आहे त्याला जो युक्तिवाद विरुद्ध तो या शास्त्रांत ग्राह्य धरितां येत नाही. आधिभौतिकशास्त्रात ज्याप्रमाणे प्रत्यक्षाला विरुद्ध असणारें अनुमान त्याज्य मानितात, त्याप्रमाणे वेदान्तशास्त्रांत युक्तीपेक्षां सदर स्वानुभवाची किंवा आत्मप्रतीतीची मातबंदी अधिक समजतात. या अनुभवाला जुळेल ती युक्ति वेदान्त्यांस मान्य आहे. श्रीमत् शंकराचार्यांनी आपल्या वेदान्तसूत्रांवरील भाष्यांत हाच सिद्धान्त दिला असून अध्यात्मशास्त्राचा अभ्यास करणारानें तो नेहमी लक्षांत ठेविला पाहिजे.—

अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण साधयेत् ।

प्रकृतिभ्यः परं यत्तु तदचिन्त्यस्य लक्षणम् ॥

“इंद्रियातीत असल्यामुळे ज्या पदार्थाचें चिंतन करणें अशक्य त्यांचा निर्णय केवळ तर्कानें किंवा अनुमानानेंच करूं नये; सर्व सृष्टीच्या मूळ प्रकृतिच्या पत्तीकडला जो पदार्थ तो याप्रमाणे अचित्य होय,” असा एक जुना श्लोक असून तो महाभारतांत (मभा. भीष्म. ५. १२), व ' साधयेत् ' याऐवजी ' योजयेत् ' अशा पाठभेदानें वेदान्तसूत्रांवरील श्रीशंकराचार्यांच्या भाष्यांतहि घेतला आहे (वे.सू. शांभा. २. १. २७). मुंडक व कठोपनिषदांत याचप्रमाणे आत्मज्ञान नुस्त्या तर्कानें प्राप्त होत नाही असें म्हटलें आहे (मुं. ३. २, ३; कठ. २. ८, ९ व २२). अध्यात्मशास्त्रांत उपनिषद्-ग्रंथांचें महात्म्य विशेष कां याचें कारणहि हेंच होय. मन एकाग्र कसें करावें याची प्राचीन काळीं हिंदुस्थानांत पुष्कळ भवति—न—भवति होऊन अखेरीस आमच्याकडे (पातंजल) योगशास्त्र नांवाचें त्याचें एक स्वतंत्र शास्त्र बनलें आहे. या शास्त्रांत प्रवीण असून खेरजि स्वभावतःच ज्यांचें मन पवित्र व विशाल अशा थोर थोर ऋषींनीं मन अंतर्मुख करून आत्म्याच्या स्वरूपाबद्दलचा आपला अनुभव किंवा त्यासंबंधानें आपल्या शुद्ध व शांत बुद्धीला ज स्फुरण झालें तें उपनिषद्-

प्रधातून सांगितलें आहे. म्हणून कोणत्याहि अध्यात्मतत्त्वाचा निर्णय करितांना अखेर या श्रुतिप्रधातील अनुभवास शरण जाण्याखेरीज आपणास दुसरा मार्ग रहात नाही (कठ. ४.१). मनुष्याच्या बुद्धीच्या तीव्रपणानें या आत्मप्रतीतीचे पोषक युक्तिवाद निराळे होऊं शकतील; पण त्यामुळे मूळच्या प्रतीतीचे प्रामाण्य कमी-जास्त होऊं शकत नाही. भगवद्गीता हा स्मृतिप्रथं खरा; पण या बाबतीत त्याची योग्यता उपनिषदांच्या बरोबरीची मानितात हें पहिल्या प्रकरणाच्या आरंभीच आम्हीं सांगितलें आहे. म्हणून गीतेंत व उपनिषदांतून प्रकृतीच्या पलीकडच्या या अर्चित्य पदार्थाबद्दल काय काय सिद्धान्त केलेले आहेत त्यांचा प्रथम नुस्ता—म्हणजे कारणें न सांगतां-साधार उपन्यास करून, त्यांची शास्त्ररीत्या उपपत्ति कशी लागत्ये याचा विचार या प्रकरणांत मागाहून केला आहे

प्रकृति व पुरुष हें सांख्यांचें द्वैत भगवद्गीतेस मान्य नसून या दोहोंच्याहि पलीकडे तिसरें सर्वव्यापक, अव्यक्त व अमृत तत्त्व चराचर सृष्टीच्या बुडाशीं आहे, हा गीतेंतील अध्यात्मज्ञानाचा व वेदान्तशास्त्राचाहि पहिला सिद्धान्त आहे. सांख्याची प्रकृति अव्यक्त असली तरी ती त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण होय. पण जें सगुण तें नाशवंत म्हणून या सगुण व अव्यक्त प्रकृतीचाहि नाश झाल्यावर जें दुसरें कांहीं अव्यक्त शिल्लक रहातें तेंच सर्व सृष्टीतील खरें व नित्य तत्त्व होय, असे प्रकृति-पुरुषविचार चालूं असतां या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेल्या म्हणजे गी. ८.२० या श्लोकांत म्हटलें आहे; व पुढें पंधराव्या अध्यायांत क्षर आणि अक्षर—व्यक्त आणि अव्यक्त-अशीं सांख्यशास्त्राप्रमाणें दोन तत्त्वे सांगितल्यावर—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

या दोहोंहून भिन्न असा जो पुरुष तोच उत्तम, परमात्मसंज्ञक, अव्यय व सर्व शक्तिमान् होय, आणि तोच तिन्ही लोक व्यापून त्यांचें संरक्षण करितो, असे वर्णन केलें आहे (गी. १५.१७). क्षर आणि अक्षर म्हणजे व्यक्त आणि अव्यक्त या दोहों-च्याहि 'पलीकडचा' हा पुरुष असल्यामुळे त्याला 'पुरुषोत्तम' अशी यथार्थ संज्ञा आहे (गी. १५.१८). महाभारतांतहि 'परमात्मा' या शब्दाची व्याख्या देतांना—

आत्मा क्षेत्रज्ञ इत्युक्तः संयुक्तः प्राकृतैर्गुणैः ।

तैरेव तु विनिर्मुक्तः परमात्मेत्युदाहृतः ॥

“आत्मा देहांत बद्ध असला म्हणजे त्यास क्षेत्रज्ञ (जीवात्मा) असे म्हणतात, आणि तोच या प्राकृत म्हणजे प्रकृतीच्या किंवा देहाच्या गुणांपासून मुक्त झाला म्हणजे त्यास परमात्मा ही संज्ञा आहे” असे भृगूनें भरद्वाजास सांगितलें आहे (मभा. शां. १८७.२४). 'परमात्म्याच्या' वरील दोन व्याख्या भिन्न आहेत असे वाटण्याचा संभव

आहे; पण वस्तुतः त्या भिन्न नाहीत. क्षराक्षर सृष्टि आणि जीव (अगर सांख्यशास्त्रा-प्रमाणे अव्यक्त प्रकृति आणि पुरुष) या दोहोंच्याहि पलीकडे एकच परमात्मा असल्या-मुळे एकदां तो क्षराक्षरापलीकडचा व एकदां तो जीवाच्या किंवा जीवात्म्याच्या (पुरुषाच्या) पलीकडचा असें एकाच परमात्म्याचें दुहेरी लक्षण किंवा व्याख्या करितां येत्ये. हाच अभिप्राय मनांत आणून कालिदासानेहि “पुरुषाच्या फायद्याकरितां झटणारी प्रकृतीहि तूंच, आणि स्वतः उदासीन असून त्या प्रकृतीला पहाणारा पुरुषहि तूंच,” असें परमेश्वराचें कुमारसंभवांत वर्णन केलें आहे (कुमा. २.१३). तसेंच गीतेतहि भगवंतांनीं “मम योनिर्महद्ब्रह्म”—प्रकृति ही माझी योनि किंवा माझेच एक स्वरूप (१४.३) व जीव किंवा आत्मा हाहि माझाच अंश आहे. (१५.७),—असें सांगितलें असून, सातव्या अध्यायांत भगवान् म्हणतात कीं,—

**भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥**

“पृथ्वी, पाणी, अग्नि, वायु, आकाश, मन, बुद्धि व अहंकार अशी आठ प्रकारची माझी प्रकृति असून याखेरीज (अपरेयमितस्त्वन्यां) सर्व जग ज्यानें धारण केले आहे तो जीवहि माझीच दुसरी प्रकृति होय” (गी. ७.४.५). महाभारतांत शांतिपर्वत सांख्यांच्या पंचवीस तत्त्वांचें अनेक ठिकाणीं विवेचन केलेलें आहे; तथापि अखेरीस या पंचवीस तत्त्वांपलीकडे सन्निवसावे (षड्विंश) म्हणून एक एक परमतत्त्व असून ते ओळखिल्याखेरीज मनुष्य ‘बुद्ध’ होत नाहीं (शां. ३०८), असें सर्वत्र म्हटलेलें आहे, सृष्टीतील पदार्थांचे आपल्या ज्ञानेंद्रियांनीं आपणांस जें ज्ञान होतें तीच काय ती आपली सृष्टि होय, म्हणून प्रकृति किंवा सृष्टि यांसच कित्येकदां ‘ज्ञान’ हें नांव देत असून या दृष्टीनें पुरुष हा ‘ज्ञाता’ होतो (शां. ३०६.३५-४१) पण खरें ‘ज्ञेय’ म्हणून जें काय आहे (गी. १३.१२) तें प्रकृति व पुरुष या दोहोंच्याहि, म्हणजे ज्ञान आणि ज्ञाता यांच्याहि, पलीकडचें असून त्यालाच परमपुरुष अशी गीतेत संज्ञा आहे. त्रैलोक्य व्यापून त्यांचे सदैव धारण करणारा जो हा परम किंवा पर पुरुष तो ओळखा, तो एक आहे, अव्यक्त आहे, नित्य आहे, अक्षर आहे, असें भगवद्गीताच नव्हे, तर वेदान्तशास्त्रावरील सर्व ग्रंथ कंठरवानें सांगत आहेत. ‘अक्षर’ आणि ‘अव्यक्त’ हीं दोन विशेषणें किंवा शब्द सांख्यशास्त्रांत प्रकृतीस उद्देशून योजिलेले असतात; कारण, प्रकृतीपेक्षां अधिक सूक्ष्म असें जगाचें दुसरें कोणतेंच मूलकारण नाही असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे (सां. का. ६१). पण वेदान्तदृष्ट्या पाहिलें तर परब्रह्म हेंच काय तें अक्षर म्हणजे कधीहि नाश न पावणारें असून तेंच अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांस अगोचर असल्यामुळे गीतेत ‘अक्षर’ व ‘अव्यक्त’ हेच शब्द प्रकृतीपलीकडच्या परब्रह्माचें स्वरूप दाखविण्यासहि योजिलेले असतात, ही

गोष्ट वाचकानीं नेहमीं लक्षांत ठेविली पाहिजे (गी. ८. २०; ११ ३७; १५. १६, १७). ही दृष्टि स्वीकारिल्यावर प्रकृति अव्यक्त असली तरी तिला अक्षर म्हणणे योग्य होत नाही हे खरे; पण प्रकृति आणि पुरुष यांच्या पलीकडचा जो हा तिसरा उत्तम पुरुष त्याच्या सर्वशक्तित्वास बाध न आणितां सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधाने सांख्य-शास्त्राचे सिद्धान्त गीतेसहि मान्य असल्यामुळे सांख्यांची ठराविक परिभाषा न मोडितां त्यांच्या शब्दांनीच गीतेंत क्षराक्षर किंवा व्यक्ताव्यक्त सृष्टीचे वर्णन केलेले असते; आणि त्यामुळे परब्रह्माचे स्वरूप सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग येतो तेव्हां संदेह राहू नये म्हणून (सांख्य) अव्यक्तापलीकडले अव्यक्त आणि (सांख्य) अक्षरापलीकडले अक्षर अशी भाषा योजणे भाग पडते. उदाहरणार्थ, या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेला श्लोक पहा. सारांश, 'अव्यक्त' आणि त्याप्रमाणे 'अक्षर' हे दोन्ही शब्द कधी सांख्यांच्या प्रकृतीस तर कधी वेदान्तांतील परब्रह्मास उद्देशून—म्हणजे दोन निरनिराळ्या प्रकारे—गीतेंत योजिलेले आहेत हे गीता वाचितांना नेहमीं ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीपलीकडला दुसरा अव्यक्त हेच वेदान्ताप्रमाणे जगाचे मूळ होय. जगाच्या मूलतत्त्वासंबंधाने सांख्य आणि वेदान्त यांच्या दरम्यान जो हा फरक आहे, त्यामुळे अध्यात्मशास्त्रांतील मोक्षाचे स्वरूपहि सांख्यांच्या मोक्षस्वरूपाहून कसे भिन्न झाले आहे हे पुढे सांगण्यांत येईल.

प्रकृति आणि पुरुष हे सांख्यांचे द्वैत न मानितां हीं दोन्हीहि ज्याच्या विभूति आहेत असे तिसरे परमेश्वररूपी किंवा पुरुषोत्तमरूपी नित्य तत्त्व जगाच्या बुडाशीं आहे असे म्हटल्यावर, या तिसऱ्या मूलभूत तत्त्वाचे स्वरूप काय व त्याचा प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंशीं कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे हा प्रश्न पुढे सहज निष्पन्न होतो प्रकृति, पुरुष व परमेश्वर या त्रयीलाच अध्यात्मशास्त्रांत अनुक्रमे जगत्, जीव व परब्रह्म असे म्हणतात; व या तिन्ही वस्तूंचीं स्वरूपे व परस्पर संबंध यांचा निर्णय करणे हेच वेदान्तशास्त्रांचे मुख्य काम असून उपनिषदांतून सर्वत्र हीच चर्चा आहे. तथापि या बाबतींत सर्व वेदान्त्यांचे मतैक्य नसल्यामुळे कोणी हे तिन्ही पदार्थ मूळांत एकच आहेत, तर कोणी जीव व जगत् हीं परमेश्वराहून मूळांतच थोडी किंवा अत्यंत भिन्न आहेत असे समजतात, व त्यामुळे वेदान्त्यांचे अद्वैती, विशिष्टाद्वैती व द्वैती असे भेद झालेले आहेत. जीव व जगत् यांचे सर्व व्यवहार परमेश्वराच्या इच्छेने चालतात हा सिद्धान्त सर्वांस एकसारखाच ग्राह्य आहे. पण या तिन्ही वस्तूंचे स्वरूप मूळांत आकाशासारखे एकजिनसी व अखंड आहे असे कित्येक मानितात; तर दुसरे वेदान्ती असे म्हणतात की, जड आणि चैतन्य एक होणे शक्य नसल्यामुळे डाळिंबाच्या फळांत अनेक दाणे असले तरी त्यामुळे फळाचे एकत्व जसे नाहीसे होत नाही तद्वत् जीव व जगत् हीं परमेश्वरामध्ये भरलेली

असली तरी ती परमेश्वराहून मूळांतच भिन्न आहेत, आणि तिन्ही 'एक' आहेत असे जेव्हा उपनिषदांतून वर्णन येते तेव्हा 'डार्लिबाच्या फळासारखी एक' असा त्याचा अर्थ समजावयाचा. जीवाच्या स्वरूपाबद्दल एकदां अशा रीतीने भिन्न मते उपस्थित झाल्यावर उपनिषदांचीच काय पण गीतेतील शब्दांचीहि निरनिराळ्या सांप्रदायिकांनी आपआपल्या टीकांत ओढाताण केली आहे. त्यामुळे गीतेतील खरा प्रतिपाद्य विषय बाजूला राहून गीतेतील वेदान्त द्वैतमताचा आहे का अद्वैतमताचा आहे हाच या सांप्रदायिक टीकाकारांच्या मते गीतेतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होऊन बसला आहे! असो; याबद्दल जास्त विचार करण्यापूर्वी खुद्द भगवंतांनाच जगत् (प्रकृति), जीव (आत्मा किंवा पुरुष), आणि परब्रह्म (परमात्मा किंवा पुरुषोत्तम) यांच्या परस्परसंबंधाबद्दल गीतेत काय सांगितले आहे ते पाहू. या बाबतीत गीता व उपनिषदे या दोहोंचे म्हणणे एकच असून गीतेतील सर्व विचार पूर्वी उपनिषदांतून आलेले आहेत असेहि पुढील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल.

प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंच्याहि पलिकडचा जो पुरुषोत्तम, परपुरुष परमात्मा किंवा परब्रह्म, त्याचे वर्णन करितांना भगवद्गीतेत प्रथम व्यक्त व अव्यक्त (डोळ्यांना दिसणारे व डोळ्यांना न दिसणारे) अशी त्याची दोन स्वरूपे सांगितली आहेत. पैकी व्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर होणारे रूप सगुणच असले पाहिजे हे उघड आहे. बाकी राहिले अव्यक्त. हे रूप अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर आहे हे खरे पण ते इंद्रियांना अगोचर आहे एवढयावरूनच ते निर्गुणच असले पाहिजे असे म्हणता येत नाही. कारण आमच्या डोळ्यांना ते न दिसले तरीहि त्यांत सर्व प्रकारचे गुण सूक्ष्मरूपाने असू शकतील. म्हणून अव्यक्ताचेहि पुढे सगुण, सगुणनिर्गुण व निर्गुण असे तीन भेद केलेले आहेत 'गुण' या शब्दाने मनुष्यास केवळ त्याच्या बाह्य इंद्रियांनीच नव्हे तर मनानेहि ज्यांचे ज्ञान होतं ते सर्व गुण या ठिकाणी विवक्षित आहेत. परमेश्वराचे मूर्तिमान् अवतार जे श्रीकृष्ण तेच उपदेश करण्यास साक्षात् अर्जुनापुढे उभे असल्यामुळे गीतेत ठिकठिकाणी "प्रकृति माझे स्वरूप आहे" (९.८.), "जीव माझा अंश आहे" (१५.७), "सर्व भूतांच्या अंतरी असणारा आत्मा मी आहे" (१०.२०), जगात ज्या ज्या श्रीमत् किंवा विभूतिमत् मूर्ती आहेत त्या सर्व माझ्या अंशापासून झालेल्या आहेत" (१०.४१), "माझ्या ठायीं मन ठेवून माझा भक्त हो" (९.३४), "म्हणजे मलाच येऊन मिळतील, हे तू माझा प्रिय म्हणून तुला मी प्रतिज्ञेने सांगतो" (१८.६५), असा आपल्या व्यक्त स्वरूपाला अनुलक्षून भगवंतांनी स्वतःबद्दल प्रथमपुरुषा निदेश केला आहे; व सर्व चराचरसृष्टि आपल्या व्यक्त स्वरूपांत साक्षात् भरलेली आहे, असे विश्वरूपदर्शनाने अर्जुनाच्या प्रत्यक्ष प्रत्ययास आणून दिल्यावर अखेर अव्यक्तापेक्षा व्यक्ताची उपासना करणे

अधिक सोपें म्हणून तूं माझ्याच ठिकाणीं आपला भाव ठेव (गी. १२. ८), मीच ब्रह्माचें, अव्यय मोक्षाचें, शाश्वत धर्माचें व परमावधीच्या मुखाचें मूळ स्थान आहे (गी. १४. २७), असा अर्जुनाला उपदेश केला आहे. यामुळें आरंभापासून अखेरपर्यंत गीतेंत भगवंताच्या व्यक्त स्वरूपाचेंच प्राधान्येकरून वर्णन आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाही.

परंतु एवढ्यावरून गीतेंत व्यक्त परमेश्वरच अंतिम साध्य मानिला आहे, असें जें कित्येक केवळ भक्त्याभिमानांनीं पंडितांचें वा टीकाकारांचें मत आहे तें खरें धरितां येत नाही. कारण, वरील वर्णनावरोबरच आपलें व्यक्त स्वरूप मायिक असून त्याच्या पलीकडे (पर) असणारें अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांस गोचर न होणारें स्वरूपच मुख्य होय असें भगवंतांनीं स्पष्ट सांगितलें आहे. उदाहरणार्थ—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः।

परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

“मी अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असतां अडाणी लोक मला व्यक्त समजतात, आणि व्यक्तापलीकडचें माझे श्रेष्ठ व अव्यय स्वरूप ओढखीत नाहीत” (७. २४), असे सांगून पुढील श्लोकांत (७. २५) “मी माझ्या योगमायेनें आच्छादित असल्यामुळें मूर्ख लोक मला जाणित नाहीत” असें भगवंतांनीं सातव्या अध्यायांत म्हटलें आहे. तसेंच चवथ्या अध्यायांत “मी जरी जन्मविरहित आणि अव्यय आहे तरी स्वतःच्या प्रकृतींत अधिष्ठित होऊन मी आपल्या मायेनें (स्वात्ममायया) जन्म घेतों म्हणजे व्यक्त होत असतो” (४. ६), अशी आपल्या व्यक्त स्वरूपाची उपपत्ति दिली आहे; व पुढें सातव्या अध्यायांत “त्रिगुणात्मक प्रकृति ही माझी दैवी माया असून त्या मायेला जे तसून जातात ते मला येऊन पावतात, आणि त्या मायेनें ज्यांचें ज्ञान नष्ट होतें ते मूढ नराधम मजला येऊन मिळत नाहीत,” (१४, १५) असें वर्णन करून, अखेरीस अठराव्या अध्यायांत (१८. ६१) “हे अर्जुन! सर्वभूतांच्या हृदयांत जीवरूपानें ईश्वरच वास करीत असून तो आपल्या मायेनें सर्व भूतांस यंत्राप्रमाणें फिरवीत असतो,” असा अर्जुनास बोध केला आहे. अर्जुनाला भगवंतांनीं जें विश्वरूप दाखविलें तेंच भगवंतांनीं नारदालाहि दाखविलें होतें, असें भारताच्या शांतिपर्वान्तर्गत नारायणीय प्रकरणांत सांगितलें आहे. (शां. ३३९); आणि नारायणीय किंवा भागवत धर्मच गीतेंतहि प्रतिपाद्य आहे असें आम्हीं पहिल्याच प्रकरणांत दाखविलें आहे. नारदाला याप्रमाणें हजारों डोळ्यांचें, रंगांचें व इतर दृश्य गुणांचें विश्वरूप दाखविल्यानंतर—

माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद।

सर्वभूतगुणैर्युक्तं नैवं त्वं ज्ञातुमर्हसि ॥

“तू माझे जें रूप पहातोस ही मी उत्पन्न केलेली माया आहे, म्हणून सर्व भूतांच्या गुणांनी मी युक्त आहे असें तू समजू नकोस” असें भगवंतांनी सांगून, “माझे खरे स्वरूप सर्वव्यापी, अव्यक्त आणि नित्य आहे व तें सिद्ध पुरुष ओळखितात” असें म्हटलें आहे (शां. ३.३९. ४४, ४८). यावरून गीतेंत अर्जुनाला दाखविलेलें विश्वरूपहि मायिकच होतें असें म्हटलें पाहिजे. सारांश, उपासनेसाठीं व्यक्त स्वरूपाची भगवंतांनी गीतेंत जरी प्रशंसा केली आहे, तरी परमेश्वराचें श्रेष्ठ स्वरूप अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असून, तो अव्यक्ताचा व्यक्त बनतो ही त्याची माया आहे, आणि ही माया तरून जाऊन अखेर तिच्या पलीकडच्या शुद्ध व अव्यक्त स्वरूपाचें ज्ञान झाल्याखेरीज मनुष्यास मोक्ष मिळत नाही, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्याचें वरील वचनांवरून निर्विवाद दिसून येतें. माया म्हणजे काय याचा जास्त विचार पुढें करूं. वर दिलेल्या वाक्यांवरून हा मायावाद श्रीशंकराचार्यांनी नवा काढिलेला नसून, त्यांच्यापूर्वी तो भगवद्गीतेंत, महाभारतांत आणि भागवतधर्मातहि ग्राह्य मानिला होता एवढें उघड होतें. श्वेताश्वतरोपनिषदांतहि “मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्” (श्वेता. ४. १०)—माया म्हणजे प्रकृति (सांख्यांची) होय, व त्या मायेचा अधिपति परमेश्वर असून तोच आपल्या मायेनें विश्व निर्माण करितो,—अशी सृष्टीची उत्पत्ति दिली आहे.

परमेश्वराचें श्रेष्ठ स्वरूप व्यक्त नसून अव्यक्त आहे एवढें जरी स्पष्ट झालें, तरी हें श्रेष्ठ अव्यक्त रूप सगुण का निर्गुण याचाहि येथें थोडा विचार केला पाहिजे. कारण, सांख्यशास्त्रांतील प्रकृति अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असूनहि सगुण म्हणजे सत्त्वरजस्तमोगुणमयी आहे, हें सगुण अव्यक्ताचें आपल्यासमोर एक उदाहरण असून, परमेश्वराचें अव्यक्त व श्रेष्ठ स्वरूपहि त्याचप्रमाणें सगुण मानिलें पाहिजे असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. आपल्या मायेनेंच कां होईना, पण अव्यक्त परमेश्वरच ज्याअर्थी व्यक्त सृष्टि निर्माण करितो (गी. ९. ८) व सर्वांच्या हृदयांत राहून त्यांचे व्यापार त्यांच्याकडून चालवितो (१८. ६१), ज्याअर्थी तो सर्व यज्ञांचा भोक्ता व प्रभु आहे (९. २४), ज्याअर्थी प्राणिमात्राचे सुखदुःखादि सर्व ‘भाव’ त्यापासून उत्पन्न होतात (१०. ५), आणि ज्याअर्थी प्राणिमात्राच्या ठायीं श्रद्धा उत्पन्न करणारा तोच असून “लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान्” (७. २२)—प्राण्यांच्या वासनांचें फळ देणाराहि तोच आहे, त्याअर्थी तो अव्यक्त म्हणजे इन्द्रियगोचर नसला तरी दया, कर्तृत्व वगैरे गुणांनी युक्त अर्थात् सगुणच असला पाहिजे असें सिद्ध होतें. पण उलटपक्षीं भगवान् असेंहि सांगतात कीं, “न मां कर्माणि लिम्पन्ति”—मला कर्मांचा अर्थात् गुणांचाहि कधीं विटाळ होत नाही (४. १४); प्रकृतीच्या गुणानें ‘मोह’ पावून मूर्ख लोक आत्म्यासच कर्ता

मानितात (३.२७; १४.१९); किंवा हा अव्यय व अकर्ता परमेश्वरच प्राणिमात्राच्या हृदयांत जीवरूपाने असल्यामुळे (१३.३१), प्राणिमात्राचे कर्तृत्व व कर्म या दोहों-पासून वस्तुतः तो अलिप्त असतां अज्ञानाने गुरफटलेले लोक मोहांत पडत असतात (५. १४, १५). अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या परमेश्वराची-स्वरूपे याप्रमाणे सगुण व निर्गुण अशीं दोनच प्रकारचीं वर्णिलीं आहेत असें नाही; तर कांहीं ठिकाणीं हीं दोन्ही रूपे एकत्र मिसळून अव्यक्त परमेश्वराचे वर्णन केले आहे. उदाहरणार्थ, “ भूतभूत न च भूतस्थो ” (९.५)—मी भूतांचा आधार असून त्यांमध्ये नाही,—असें नवव्या, व तेराव्या अध्यायांत “ परब्रह्म सत् नाही आणि असत्हि नाही ” (१३.१२). “ सर्वेन्द्रियवान् आहे असा भास होणारे पण सर्वेन्द्रियविरहित आणि निर्गुण व गुणोपभोग घेणारे ” (१३.१४), “ दूर आहे आणि जवळहि आहे ” (१३.१५), “ अविभक्त आहे आणि विभक्तहि दिसते ” (१३.१६), याप्रमाणे परमेश्वरस्वरूपाचीं परस्परविरुद्ध म्हणजे सगुण-निर्गुण वर्णने आहेत. तथापि प्रारंभी दुसऱ्याच अध्यायांत “ हा आत्मा, अव्यक्त, अचिंत्य व अविकार्य आहे ” (२.२५), असें सांगून तेराव्यांत “ हा परमात्मा अनादि निर्गुण व अव्यय असल्यामुळे तो शरीरांत असला तरी कांहीं करीत नाही, व त्याला कशाचाहि गंध लागत नाही ” (१३. ३१), असें शुद्ध, निर्गुण, निरवयव, निर्विकार, अचिंत्य आणि अनादि अव्यक्त स्वरूपाचेच श्रेष्ठत्व गीतेत वर्णिले आहे.

भगवद्गीतेप्रमाणे उपनिषदांतूनहि अव्यक्त परमेश्वराचे स्वरूप कधीं सगुण, तर कधीं सगुण-निर्गुण असें उभयविध, आणि कधीं शुद्ध निर्गुण, असें तीन प्रकारें वर्णिलेले आढळून येते. उपासनेला नेहमी प्रत्यक्ष मूर्तिच डोळ्यापुढे पाहिजे असें नाही. निराकार म्हणजे चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रियांना अगोचर अशा स्वरूपाची देखील उपासना होऊ शकत्ये. पण ज्याची उपासना करावयाची तो चक्षुरादि इंद्रियांना गोचर नसला तरी मनाला गोचर असल्याखेरीज त्याची उपासना होणे शक्य नाही. उपासना म्हणजे चिंतन, मनन किंवा ध्यान होय; आणि चिंतन वस्तूचे रूप नाही तर दुसरे कोणते तरी गुण मनाला कळल्याखेरीज मन चिंतन कशाचे करणार ? म्हणून अव्यक्त म्हणजे डोळ्यांना न दिसणाऱ्या परमात्म्याचे ज्या ज्या ठिकाणी चिंतन, मनन किंवा उपासना उपनिषदांत सांगितली आहे, त्या त्या ठिकाणीं अव्यक्त परमेश्वर सगुण कल्पिलेला आहे. परमेश्वराच्या ठायीं कल्पिलेले हे गुण उपासकाच्या अधिकाराप्रमाणे कमीजास्त व्यापक किंवा सात्त्विक असतात, आणि ज्याची जशी निष्ठा त्याप्रमाणे त्याचे फल त्यास प्राप्त होत असते. “ पुरुष हा क्रतुमय आहे, ज्याचा जसा क्रतु (निश्चय) त्याप्रमाणे त्याला मेल्यावर फळ मिळते, ” असें छांदोग्योपनिषदांत (३.१४.१), आणि “ देवांची भक्ति करणारे देवांस व पितरांची भक्ति करणारे पितरांस जाऊन

मिलतात”(गीता९.२५.), किंवा “यो यच्छुद्धः स एव सः”—जो तो आपल्या श्रद्धे-
 प्रमाणे सिद्धि पावतो (१७.३), असें भगवद्गीतेतहि म्हटलें आहे. अर्थात् उपास-
 काच्या अधिकारभेदाप्रमाणे उपास्य अव्यक्त परमेश्वराचे गुणहि उपनिषदांतून निर-
 निराळे वर्णिले आहेत. उपनिषदांतील या प्रकरणास ‘विद्या’ असें म्हणतात. विद्या
 म्हणजे ईश्वरप्राप्तीचा (उपासनारूप) मार्ग, आणि तो ज्या प्रकरणांत सांगितला असतो
 त्यालाहि ‘विद्या’ हेंच नांव अखेर देण्यांत येतें. शांडिल्यविद्या (छां. ३.१४), पुरुष
 विद्या (छां. ३.१६ १७), पर्यंकविद्या (कौषी. १), प्राणोपासना (कौषी. २) इत्यादि
 अनेक प्रकारच्या उपासना उपनिषदांत वर्णिली आहे, व त्या सर्वांचे वेदान्तसूत्रांच्या
 तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत विवेचन केलें आहे. या प्रकरणांतून अव्यक्त
 परमेश्वर मनोमय, प्राणशरीर, भारूप, सत्यसंकल्प, आकाशात्मा, सर्वकर्मा, सर्वकाम,
 सर्वगंध, सर्वरस आहे अशी सगुण वर्णनें (छां. ३.१४.२) असून, तैत्तिरीयोपनिषदांत
 तर अन्न प्राण, मन, विज्ञान किंवा आनंद या रूपांनीहि ब्रह्माची चढती उपासना सांगि-
 तली आहे (तै. २.१-५; ३.२-६) बृहदारण्यकांत (२.१) गार्ग्य बालाकानें अजात-
 शत्रूस आदित्य, चंद्र, विद्युत, आकाश, वायु, अग्नि, पाणी, किंवा दिशा यांतील
 पुरुषांची ब्रह्मस्वरूपानें उपासना प्रथम सांगितली; पण खरें ब्रह्म यापलीकडे आहे
 असें अजातशत्रूनें त्यास सांगून अखेरीस प्राणोपासना मुख्य असें प्रतिपादिलें आहे.
 तथापि ही परंपरा येथेंच संपत नाही. वर सांगितलेल्या सर्व ब्रह्मस्वरूपांस ‘प्रतीक’
 म्हणजे उपासनेकरितां घेतलेलें गौण ब्रह्मस्वरूप किंवा ब्रह्मानिदर्शक चिन्ह असें म्हण-
 तात, व हेंच स्वरूप मूर्तीच्या रूपानें डोळ्यापुढें ठेविलें म्हणजे ती प्रतिमा होत्ये.
 पण सर्व उपनिषदांचा असा सिद्धान्त आहे की, वास्तविक ब्रह्मस्वरूप याहून भिन्न
 आहे (केन. १.२-८). या ब्रह्माचें लक्षण देतांना कित्येक ठिकाणीं “सत्यं ज्ञानमनन्तं
 ब्रह्म” (तैत्ति. २.१) किंवा “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म” (बृ. ३.९.२८), — ब्रह्म सत्य (सत्)
 ज्ञान (चित्), आणि आनंदरूप—किंवा सच्चिदानंदरूप आहे, असें सर्व गुणांचा
 तीनच गुणांत समावेश करून व्याख्यान केलेलें असतें. आणि दुसऱ्या ठिकाणीं भग-
 वद्गीतेप्रमाणें “ब्रह्म सत् हि नाहीं आणि असत् हि नाहीं” (ऋ. १०.१२९.१), अथवा
 “आणेरणीयान्महतो महीयान्”—आणपेक्षां धाकटें आणि मोठ्यापेक्षां हि मोठें—(कठ.
 २.२०), “तदेजति तन्मैजति तद्दूरे तदतिके”—तें हालतें व हालतहि नाही, तें दूर
 आणि जवळहि आहे (ईश ५.५.३ १.७), अगर ‘सर्वेन्द्रियगुणाभास’ होणारें तथापि
 ‘सर्वेन्द्रियविवर्जित’ (श्वेता. ३.१७), याप्रमाणें परस्परविरुद्ध गुणांचा त्यांत समावेश
 झालेला आहे असें वर्णन आहे. अखेरीस हीं सर्व लक्षणे सोडून देऊन धर्म
 आणि अधर्म, कृत आणि अकृत, किंवा भूत आणि भव्य याच्यापलीकडे जें आहे तें
 ब्रह्म समज, म्हणून मृत्यूनें नचिकेतास बोध केला आहे (कठ. २.१४); आणि त्याच-

प्रमाणें महाभारतांत नारायणीय धर्मांत ब्रह्मा रुद्राला (मभा. शां. ३५१.११), व मोक्षधर्मांत नारद शुक्ला सांगत आहेत (३३१.४४). बृहदारण्यकोपनिषदांतहि (२.३.२) प्रथमतः ब्रह्माचीं पृथिवी, जल व अग्नि हीं तीन मूर्ते, आणि वायु, आकाश हीं दोन अमूर्त रूपे सांगून, या अमूर्तांच्या सारभूत पुरुषांचीं रूपे किंवा रंग पाल्कतात असें दाखविल्यावर, अखेरीस 'नेति नेति' म्हणजे एवढा वेळपर्यंत जें कांहीं सांगितलें तें नव्हे, तें ब्रह्म नव्हे, या सर्व नामरूपात्मक मूर्त किंवा अमूर्त पदार्था-पलीकडलें (पर) जें 'अगृह्य' किंवा 'अवर्णनीय' तें परब्रह्म समज, असा उपदेश केला आहे (बृह. २.३.६ चे सू. ३.२.२२). किंबहुना ज्याला ज्याला म्हणून कांही नांव देतां येत त्या सर्व पदार्थांच्या जें पलीकडे आहे तें ब्रह्म असून त्याचें अव्यक्त व निर्गुण स्वरूप दाखविण्यास 'नेतिनेति' हा एक छोट्यासा निर्देश, आदेश किंवा सूत्रच झाल्लें असून बृहदारण्यकोपनिषदांतच तें पुनः चारदां (बृह. ३.९.२६; ४.२.४; ४.४.२२; ४.५.१५) आलें आहे; आणि त्याचप्रमाणें इतर उपनिषदांतूनहि "यतो वाचो निर्वर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तैत्ति. २.९), "अदृश्यं (अदृश्य), अप्राप्यं" (मुं. १.१.६), "न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा" (मुं. ३.१.८) डोळ्यानें न दिसणारें किंवा वाचनें सांगतां न येणारें, अगर—

अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथाऽरसं नित्यमगंधवच्च यत् ।

अनाद्यनन्तं महत् परं ध्रुवं निचाय्य तन्मृत्युमुखात्प्रमुच्यते ॥

पंचमहाभूतांच्या शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध या पांच गुणांनीं विरहित, अनादि, अनंत, अव्यय (कठ. २.१५), अशीं परब्रह्माच्या निर्गुण व अचिंत्य स्वरूपाचीं वर्णनें आहेत (वे. सू. ३.२.२२-३० पहा). महाभारताच्या शांतिपर्वत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या वर्णनांतहि भगवंतांनीं आपलें वास्तविक स्वरूप "अदृश्य, अग्रेय, अस्पृश्य, निर्गुण, निष्कल (निरवयव), अज, नित्य, शाश्वत आणि निष्क्रिय आहे" असें नारदास सांगून त्यासच "वासुदेव परमात्मा" असें म्हणतात, व तोच सृष्टीची उत्पत्ति व लय करणारा त्रिगुणातीत परमेश्वर होय, असें म्हटलें आहे (मभा. शां. ३३९.२१-२८).

भगवद्गीतेतच नव्हे तर महाभारतान्तर्गत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत व उपनिषदांतहि परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपापेक्षां अव्यक्त स्वरूप श्रेष्ठ मानिलें आहे, व हें श्रेष्ठ अव्यक्त स्वरूपहि पुनः सगुण, सगुण-निर्गुण आणि अखेर केवळ निर्गुण असें तीन प्रकारें वर्णिलें आहे, हें वरील वचनांवरून दिसून येईल. अव्यक्त व श्रेष्ठ स्वरूपाच्या या तीन परस्परविरोधी स्वरूपांचा मेळ कसा घालावयाचा ? तिहींपैकीं सगुण-निर्गुण असें जें उभयात्मकरूप आहे तें सगुणांतून निर्गुणांत (किंवा अज्ञेयांत) जाण्याची पायरी किंवा साधन आहे असें समजतां येईल. कारण, पहिल्यानें सगुण

रूपाचें ज्ञान झाल्यावर हळूहळू एकेक गुण सोडून देऊनच निर्गुण स्वरूपाचा अनुभव येत जाणार; आणि अशाच रीतीनें ब्रह्मप्रतीकाची चढती उपासना उपनिषदांतून वर्णिली आहे. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीय उपनिषदांत भृगुवल्लींत प्रथम अन्न हेंच ब्रह्म म्हणून भृगूस वरुणानें उपदेश केला आहे; व नंतर क्रमाक्रमानें प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद या ब्रह्मस्वरूपाचें त्यास ज्ञान करून दिलें आहे (तैत्ति. ३.२-६). किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं, निर्गुणाचें गुणबोधक विशेषणांनीं वर्णन करणें केव्हांच शक्य नसल्यामुळें परस्परविरुद्ध विशेषणांनींच त्याचें वर्णन करणें भाग आहे. कारण, दूर किंवा सत् हे शब्द उच्चारिले म्हणजे दुसरी कोणती तरी वस्तु जवळ किंवा असत् आहे असा पर्यायानें आपल्या मनाला बोध होत असतो. परंतु एकच ब्रह्म जर चोहों-कडे आहे, तर परमेश्वराला दूर किंवा सत् हीं विशेषणें देऊन जवळ किंवा असत् कोणाला म्हणणार! यासाठीं 'दूर नाही जवळ नाही, सत् नाही असत् नाही,' अशा भाषेनें दूर व जवळ, सत् व असत् इत्यादि परस्पर सापेक्ष गुणांच्या जोडया उडवून टाकून, बाकी जें कांहीं निर्गुण सर्व स्थली व सर्वदा निरपेक्ष व स्वतंत्र वसत आहे तेंच खरें ब्रह्म असा बोध होण्यासाठीं परस्परविरुद्ध विशेषणांची ही भाषाच व्यवहारांत योजिल्याखेरीज गत्यंतर नाही (गी. १३.१२). जें कांहीं आहे तें सर्वच ब्रह्म असल्यामुळें दूरहि तेंच, जवळहि तेंच, सत्हि तेंच, असत्हि तेंच होय म्हणून दुसऱ्या दृष्टीनें पहातां त्याच ब्रह्माचें परस्परविरुद्ध विशेषणांनीं एकसमयावच्छेद करून वर्णन केलें तरीहि चालेल (गी. ११.३७; १३.१५). पण सगुण-निर्गुण या नभयविध वर्णनाची जरी याप्रमाणें उपपत्ति लाविली तरी सगुण आणि निर्गुण हीं दोन परस्परविरुद्ध स्वरूपें एकाच परमेश्वरास कशीं प्राप्त होतात, याचा खुलासा शिल्लक रहातोच. अव्यक्त परमेश्वर व्यक्त किंवा इंद्रियगोचर स्वरूप धारण करितो ही त्याची माया आहे; पण व्यक्त किंवा इंद्रियगोचर न होतां अव्यक्तच राहून जेव्हां तो निर्गुणाचा सगुण बनतो तेव्हां त्याला काय म्हणावयाचें? उदाहरणार्थ, एकच निराकार परमेश्वर कोणी 'नेति नेति' असा निर्गुण तर कोणी सर्वगुणसंपन्न, सर्वकर्मा, दयाळू असा सगुण मानितात. तेव्हां यांतील बीज काय किंवा यांपैकीं श्रेष्ठपक्ष कोणता, व या निर्गुण व अव्यक्त ब्रह्मापासून सर्व व्यक्त सृष्टि आणि जीव कसे झाले, याचाहि खुलासा करणें जरूर आहे. सर्व संकल्पांचा दाता अव्यक्त परमेश्वर वास्तविक सगुण असून उपनिषदांत व गीतेंत निर्गुण स्वरूपाचें जें वर्णन आहे तें अतिशयोक्तीचें किंवा उगाच प्रशंसापर आहे असें म्हणणें, म्हणजे अभ्यात्मशास्त्राच्या मूळ पायावरच धाव घालणें होय. कारण, ज्या थोर ऋषींनीं मन एकाग्र करून सूक्ष्म व शांत विचारांनीं "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तै. २.९)—मनाला सुद्धां जें दुर्गम असून वाणीहि ज्याचें वर्णन करूं शकत नाही,—तेंच अखेरचें ब्रह्मस्वरूप असा सिद्धान्त

केला त्यांची आत्मप्रतीति अतिशयोक्तीची, व माझ्या मनाला अनंत व निर्गुण ब्रह्माचें आकलन होत नाही म्हणून खरें ब्रह्मसगुणच असलें पाहिजे असें प्रतिपादन करणें, म्हणजे सूर्यापेक्षां आपली दिवटी अधिक श्रेष्ठ असें म्हणण्याइतकेंच समंजस होय ! त्यांतून या निर्गुण स्वरूपाची उपपत्ति जर उपनिषदांतून अगर गीतेंतून दिली नसती तर गोष्ट निराळी. पण तसाहि वास्तविक प्रकार नाही. भगवद्गीतेंत परमेश्वराचें श्रेष्ठ व खरें स्वरूप अव्यक्तच होय असें स्पष्ट म्हटलें असून तो व्यक्त सृष्टीचें रूप धारण करितो ही त्याची माया आहे एवढेंच सांगितलें आहे (गी. ४. ६), असें नाही; तर प्रकृतीच्या गुणांनीं “मोह पावून मूर्ख लोक (अव्यक्त व निर्गुण) आत्म्यालाच कर्ता मानितात,” (गी. ३. २७-२९); ईश्वर कांहीं करीत नसून अज्ञानानें लोक फसतात (गी. ५. १५); म्हणजे अव्यक्त आत्मा किंवा परमेश्वर मूळांत निर्गुण असतां (गी. १३. ३१). त्याचे ठायीं कर्तृत्वादि गुणांचा ‘मोहानें’ किंवा ‘अज्ञानानें’ अध्यारोप करून त्याला सगुण अव्यक्त बनवितात; असा भगवंतांनी स्वच्छ उपदेश केला आहे (गी. ७. २४). यावरून असें निष्पन्न होतें कीं, (१) गीतेंत परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें जरी पुष्कळ वर्णन आहे, तरी परमेश्वराचें मूळ व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण व अव्यक्त असून, मनुष्ये अज्ञानानें किंवा मोहानें त्याला सगुण मानितात, आणि (२) सांख्यांची प्रकृति किंवा तिचा व्यक्त पसारा म्हणजे सर्व जग ही परमेश्वराची माया असून, (३) सांख्यांचा पुरुष म्हणजे जीवात्मा हा मूळांत परमेश्वररूपी व परमेश्वराप्रमाणेंच निर्गुण व अकर्ता आहे, पण ‘अज्ञानानें’ लोक त्याला कर्ता मानितात,—हेच परमेश्वरस्वरूपा-संबंधानें गीतेचे खरे सिद्धान्त आहेत. वेदान्तशास्त्राचे सिद्धान्तहि हेच होत. पण उत्तरवेदान्तग्रंथांतून हे सिद्धान्त सांगतांना माया व अविद्या या दोहोंत थोडा भेद केलेला असतो. उदाहरणार्थ, पंचदशीत आत्मा व परब्रह्म हीं दोन्ही मूळांत एकच म्हणजे ब्रह्मस्वरूप असून हें चित्स्वरूपी ब्रह्म मायेंत जेव्हां प्रतिबिंबित होतें तेव्हां सत्त्वजस्तमोगुणमयी (सांख्यांची मूल) प्रकृति निर्माण होत्ये असें प्रथम सांगितलें आहे. पण पुढें या मायेचेच ‘माया’ व ‘अविद्या’ असे पुनः दोन भेद करून, मायेंतील त्रिगुणांपैकी ‘शुद्ध’ सत्त्वगुणाचा जेव्हां उत्कर्ष झालेला असतो तेव्हां ती नुस्ती माया होय, व या मायेंत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास सगुण म्हणजे व्यक्त ईश्वर (हिरण्यगर्भ) म्हटलें आहे; आणि हाच सत्त्वगुण जर ‘अशुद्ध’ असेल तर ती ‘अविद्या’ झाली, व त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास ‘जीव’ हें नांव दिलें आहे (पंच. १. १५-१७). याप्रमाणें पाहिलें तर परब्रह्मापासून ‘व्यक्त ईश्वर’ निर्माण होण्याचें कारण माया, व ‘जीव’ निर्माण होण्याचें कारण अविद्या, असा स्वरूपतः एकाच मायेचा द्विविध भेद करावा लागतो. पण गीतेंत हा भेद केलेला नाही. भगवान् आपण ज्या मायेनें व्यक्त म्हणजे सगुण रूप धारण करितात (७. २५),

किंवा ज्या मायेने अष्टधा प्रकृति म्हणजे सृष्टींतील सर्व विभूति त्यांच्यापासून उत्पन्न होतात (४.६), त्या मायेच्याच अज्ञानाने जीव मोह पावतो (७.४-१५), असे गीता सांगत आहे. 'अविद्या' हा शब्द गीतेत कोठेच आलेला नाही, आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत तो जेथे आला आहे तेथे मायेच्या प्रपंचासच 'अविद्या' ही संज्ञा आहे, असा त्याचा अर्थ स्पष्टपणे सांगितला आहे (श्वेता. ५. १). म्हणून उत्तरवेदान्तग्रंथांत केवळ निरूपणाच्या सोयीसाठी जीवेश्वरदृष्ट्या केलेला अविद्या व माया हा सूक्ष्म भेद न स्वीकारितां माया, अविद्या, अज्ञान हे शब्द समानार्थक मानून या त्रिगुणात्मक मायेचे, अविद्येचे किंवा अज्ञान व मोह यांचे सामान्यतः तात्त्विक स्वरूप काय, आणि गीतेतील व उपनिषदांतील सिद्धान्तांची त्याने कशी उपपत्ति लागत्ये यांचे शास्त्रीयरीत्या आतां संक्षेपाने विवेचन करितों.

निर्गुण आणि सगुण हे शब्द दिसण्यांत जरी लहान आहेत तरी त्यांत कोणकोणत्या गोष्टींचा समावेश होतो हे पाहू गेलें म्हणजे खरोखर सर्व ब्रह्मांड डोळ्यापुढे उभे रहातें. जगाचे मूल जें अनादि परब्रह्म तें एक, निष्क्रिय व उदासीन असतां त्यांतच मनुष्याच्या इंद्रियांस गोचर होणारे अनेक प्रकारचे व्यापार किंवा गुण उत्पन्न होऊन त्या अखंडास खंड कसा पडला; किंवा जें मूळांत एकजिनसी त्याचेच बहुजिनसी भिन्नभिन्न व्यक्त पदार्थ झालेले कसे दिसतात; जें परब्रह्म निर्विकार असून ज्यांत गोड, आंबट, कडु, किंवा घट्ट, पातळ, अगर शीतोष्णादि भेद नाहीत, त्यांतच निरनिराळ्या रुचि, कमीअधीक दाटपाताळपणा, किंवा थंडी व उष्ण, सुख व दुःख, उजेड व अंधार, मृत्यु व अमरता इत्यादि अनेक प्रकारचा द्वेद कशी उत्पन्न झाला; जें परब्रह्म शांत व निर्वात, त्यांतच नानातः हेचे ध्वनि किंवा शब्द कसे निर्माण होतात; ज्या परब्रह्मांत आत बाहेर किंवा दूर जवळ हा भेद नाही, त्यांतच अलीकडे पलीकडे दूर किंवा जवळ, अथवा पूर्व, पश्चिम इत्यादि दिक्कृत किंवा स्थलकृत भेद कसा आला; जें परब्रह्म अविकारी, त्रिकालाबाधित, नित्य व अमृत त्याचेच कमीजास्त कालमानाने नाश पावणारे पदार्थ कसे झाले; किंवा ज्याला कार्यकारणभावाचा स्पर्श होत नाही तेंच परब्रह्म मृत्तिका आणि घट अशा कार्यकारणरूपाने आपल्या दृष्टीला कां पडतें; इत्यादि अनेक गोष्टींचा वरील लहानशा शब्दांत समावेश झालेला आहे. किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास एकालाच नानात्व, निर्द्वैताला अनेक प्रकारचे द्वैतत्व, अद्वैतालाच द्वैत, अगर असंगाला संग कसा जडला, याचा आतां विचार करावयाचा आहे. सांख्यांनीं निर्गुण व नित्य पुरुषाबरोबरच त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण प्रकृतिहि नित्य व स्वतंत्र आहे असें प्रारंभीच द्वैत कल्पून ही कटकट काढून टाकिली आहे. पण जगाचे मूलतत्त्व शोधून काढण्याची मनुष्याच्या मनाची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति तिचे या

द्वैतानें समाधान होत नाही इतकेंच नव्हे, तर युक्तिवादासहि असलें द्वैत टिकत नाही. म्हणून प्रकृति आणि पुरुष यांच्यापलीकडे जाऊन सच्चिदानंद ब्रह्माच्याहि वरच्या पायरीचें 'निर्गुण' ब्रह्मच जगाचें मूल आहे असा उपनिषत्कारांनीं सिद्धान्त केला आहे. परंतु आतां निर्गुणापासून सगुण कसे झालें याची उपपत्ति दिली पाहिजे. कारण, जें नाही तें नाहीच, त्यापासून जें आहे तें कधीहि निर्माण होत नाही, असा सांख्याप्रमाणें वेदान्तशास्त्राचाहि सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणें निर्गुण म्हणजे ज्यांत गुण नाहीत त्या ब्रह्मापासून, सगुण म्हणजे ज्यांत गुण आहेत असें सृष्टीतील पदार्थ उत्पन्न होऊं शकत नाहीत. मग सगुण आलें कोठून ? सगुण नाही म्हणावें तर डोंड्यांपुढें दिसतें; आणि निर्गुणाप्रमाणें सगुणाहि सत्यच म्हणावें तर इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या शब्द-स्पर्श-रूप-रसादि सर्व गुणांची स्वरूपें आज एक तर उद्यां दुसरी याप्रमाणें नित्य पालटणारी, अतएव नाशवंत, विकारी व अशाश्वत असल्यामुळें, सर्वव्यापी परमेश्वर या सगुण भागापुरता तरी (परमेश्वर विभाज्य आहे अशी कल्पना करून) नाशवंत आहे, असें म्हणावें लागतें. आणि विभाज्य व नाशवंत असून सृष्टिनियमांच्या कचाटीत नेहमी परतंत्र जो वागतो तो परमेश्वर तरी कसा म्हणावा ? सारांश, इंद्रियगोचर सर्व सगुण पदार्थ पंचमहाभूतांपासून निर्माण झाले आहेत असें ममजा, किंवा सांख्यांप्रमाणें अगर आधिभौतिकदृष्ट्या हे सर्व पदार्थ एकाच अव्यक्त पण सगुण मूळ प्रकृतीपासून निर्माण झाले आहेत, असें अनुमान करा; कोणताहि पक्ष स्वीकारिला तरी नाशवंत गुण जोपर्यंत या मूळ प्रकृतीलाहि सुटले नाहीत तोपर्यंत पंचमहाभूतें किंवा प्रकृतिरूप हा मूळ पदार्थ जगांतील अविनाशी, स्वतंत्र किंवा अमृत तत्त्व आहे असें मानितां येत नाही हें निर्विवाद आहे. म्हणून ज्याला प्रकृतिवाद स्वीकारणें आहे त्यानें परमेश्वर नित्य, स्वतंत्र व अमृत आहे हें म्हणणें तरी सोडून दिलें पाहिजे, अथवा पंचमहाभूतांच्या अगर प्रकृतीसारख्या सगुण मूळ प्रकृतीच्याहि पलीकडे काय आहे याचा शोध घेतला पाहिजे, दुसरा मार्ग नाही. मृगजलानें तान्ह भागणे किंवा वाळूपासून तेल निघणें जसें अशक्य, तद्वत् जें ढळढळीत नाशवंत आहे त्यापासून केव्हां तरी अमृतत्व निष्पन्न होईल अशी आशा बाळगणें व्यर्थ होय; आणि म्हणूनच कितीहि संपत्ति मिळाली, तरी “अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन” (बु. २. ४. २)—त्या संपत्तीनें अमृतत्व मिळण्याची आशा नको—असें याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीस साफ सांगितलें आहे. बरें, अमृतत्व खोटे म्हणावें तर राजापासून जें इनाम मिळवावयाचें तें आपल्यापुढें आपल्या पुत्रपौत्रादिकांसहि आचंद्रार्क उपभोगावयास मिळवें अशी मनुष्याची इच्छा असत्ये; अथवा चिरकाल टिकणारी म्हणजे शाश्वत कीर्ति होण्याचा प्रसंग आल्यास आपल्या जीविताचीहि तो पर्वा करीत नाही असें आढळून येतें.

ऋग्वेदासारख्या अत्यंत प्राचीन ग्रंथांतून “हे इंद्रा! आम्हांला तू ‘अक्षित ध्रुव’ म्हणजे अक्षय्य कीर्ति किंवा धन दे” (ऋ.१.१.७), अगर “हे सोमा! तू मला वैवस्वत (यम) लोकांत अमृत कर” (ऋ.१.११३.८), अशा पूर्वऋषींच्या प्रार्थना आहेत इतकेंच नव्हे, तर अर्वाचीन कालीं हीच दृष्टि स्वीकारून “कोणत्याहि तूर्ता-तूर्तींच्या सुखास न भुलतां प्रस्तुतच्या व भावां मानवज्ञातीच्या चिरकालिक सुखार्थ झटणें हेंच या जगांत मनुष्यमात्राचें नैतिक परम कर्तव्य आहे,” असें स्पेन्सर, कौंट यांसारखे शुद्ध आधिभौतिक पंडितहि प्रतिपादन करीत आहेत आपल्या हयाती-पलीकडच्या निरंतरच्या कल्याणाची अर्थात् अमृतत्वाची ही कल्पना आली कोठून? ती स्वभावसिद्ध आहे म्हटलें तर मग या विनाशी देहापलीकडे कांहींतरी अमृतवस्तु आहे असें म्हणावें लागतें: आणि अशी अमृतवस्तु नाही म्हटलें तर आपणांस साक्षात् ज्या मनोवृत्तीची प्रतीति आहे तिची दुसरी कांहीं उपपत्ति देतां येत नाही. अशा प्रकारच्या अडचणींत कित्येक आधिभौतिक पंडित असा उपदेश करितात की, हे प्रश्न कधींहि न सुटण्यासारखे असल्यामुळे त्यांचा विचार न करितां, दृश्य सृष्टीतील पदार्थांच्या गुणधर्मपलीकडे आपल्या मनाची धांव जाऊ देऊं नका. उपदेश सोपा दिसतो; पण मनुष्याच्या मनांत तत्त्वज्ञानाची जी स्वाभाविकच हांव आहे तिला आळा कोण व कसा घालणार? आणि ही दुर्धर ज्ञानेच्छा एकदां मारून टाकिली म्हणजे मग ज्ञानाची वृद्धि तरी कोठून होणार? मनुष्य या पृथ्वीवर निर्माण झाल्या दिवसापासून सर्व दृश्य व नाशवंत सृष्टीचें मूलभूत अमृत तत्त्व काय, व तें मला कसे प्राप्त होईल, याचा विचार तो एकसारखा करीत आला आहे; व आधिभौतिक शास्त्राची किती जरी वाढ झाली तरी मनुष्याची अमृततत्त्वाच्या ज्ञानाकडील ही स्वाभाविक प्रवृत्ति कधींहि कमी व्हावयाची नाही. आधिभौतिक शास्त्रें कितीहि वृद्धिगत होवोत; सर्व आधिभौतिक सृष्टिविज्ञान बगलेस मारून तत्त्वज्ञान नेहमींच त्याच्या पुढे धांव घेत रहाणार! दोनचार हजार वर्षांपूर्वी हीच स्थिति होती, व आतां पाश्चिमात्य देशांतूनहि तोच प्रकार नजरेस येत आहे. किंबहुना मनुष्याच्या बुद्धीची ही हांव ज्या दिवशीं सुटेल त्या दिवशीं त्यास “स वै मुक्तोऽथवा पशुः” असें म्हणावें लागेल!

असो. दिकालानें अमर्यादित, अमृत, अनादि, स्वतंत्र, एकजिनसी, एक, निरंतर, सर्वव्यापी व निर्गुण अशा तत्त्वाच्या अस्तित्वाबद्दल अगर त्या निर्गुणतत्त्वापासून सगुण सृष्टि कशी झाली याबद्दल आमच्या प्राचीन उपनिषदांतून जें उपपादन केलेलें आहे त्यापेक्षां अधिक सयुक्तिक उपपादन कोणत्याहि दुसऱ्या देशांतील तत्त्वज्ञांनीं अद्याप शोधून काढिलेलें नाही. अर्वाचीन जर्मन तत्त्वज्ञ कान्ट यानें मनुष्याला बाह्य सृष्टीच्या नानात्वाचें एकत्वानें ज्ञान होण्यास कारण काय याचा सूक्ष्म विचार करून हीच उपपत्ति अर्वाचीनशास्त्ररीत्या अधिक स्पष्ट केली आहे; आणि हेगेल हा जरी

कान्टच्या पुढें गेला आहे तरी त्याचे सिद्धान्तहि वेदान्ताच्या पुढें गेलेले नाहीत. शोपेनहौएर याची गोष्ट अशीच आहे. उपनिषदांच्या लॅटिन भाषेत झालेल्या भाषांतराचें अध्ययन त्यानें केलें होतें, व 'जगाच्या वाङ्मयांतील या अत्युत्तम' ग्रंथांतून आपल्या ग्रंथांत आपण कांहीं विचार घेतले आहेत, असें त्यानेंच म्हटलें आहे. परंतु हे गहन विचार आणि त्यांची साधकवाधक प्रमाणें किंवा वेदान्तांतील सिद्धान्त आणि कान्ट आदिकरून पाश्चात्य तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त यांत सादृश्य किती व वैषम्य किती, अगर उपनिषदे व वेदान्तसूत्रे इत्यादि प्राचीन ग्रंथांतील वेदान्त आणि तदुत्तरकालीन ग्रंथांतील वेदान्त यांतील बारीकसारीक भेद कोणते, इत्यादि गोष्टींचें सविस्तर निरूपण या लहानशा ग्रंथांत करणें शक्य नाही. म्हणून गीतेतील अध्यात्म-सिद्धान्तांचा खरेपणा, उपपत्ति व महत्त्व लक्षांत भरण्यास जरूर तेवढ्याच भागाचें, मुख्यत्वेकरून उपनिषदे, वेदान्तसूत्रे व त्यांवरील शांकरभाष्य यांचे आधारे, येथें आम्हीं फक्त दिग्दर्शन केलें आहे. प्रकृति आणि पुरुष या सांख्योक्त द्वैतापलीकडे काय आहे याचा निर्णय करण्यास, सृष्टि पहाणारा व दृश्य सृष्टि या द्वैती भेदाशीच मुकाम न करितां, सृष्टि पहाणाऱ्या मनुष्यास बाह्य सृष्टीचें जें ज्ञान होतें त्याचें स्वरूप काय, तें कशांनें व कशाचें होतें, या गोष्टींचाहि आतां सूक्ष्म विचार करावा लागतो. बाह्य सृष्टीतील पदार्थ मनुष्याच्या डोळ्यांनी मनुष्याला जसे दिसतात तसेच पशूंसहि ते दिसत असतात. पण डोळे, कान इत्यादि ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर घडणाऱ्या संस्कारांचें एकीकरण करण्याची शक्ति मनुष्याचे अंगी विशेष असल्यामुळें मनुष्यास बाह्य सृष्टीतील पदार्थमात्राचें ज्ञान होतें हा मनुष्यांत विशेष गुण आहे. हा विशेष ज्या एकीकरणशक्तीचें फल आहे ती शक्ति मन व बुद्धि यांच्यापलीकडची म्हणजे आत्म्याची आहे, हें पूर्वी क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांतच सांगितलें आहे. केवळ एका पदार्थाचेच नव्हे, तर सृष्टीतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे कार्यकारण-भावादि जे अनेक संबंध—ज्यांस सृष्टीचें नियम किंवा कायदे असें म्हणतात—त्यांचें ज्ञानहि अशाच प्रकारें होत असतें, कारण, भिन्नभिन्न पदार्थ जरी डोळ्यांना दिसले तरी त्यांमधील कार्यकारणादि संबंध हा प्रत्येक गोचर होणारा नसून पहाणारानें आपल्या मानसिक व्यापारानें तो निश्चित केलेला असतो. उदाहरणार्थ, कोणता तरी एक पदार्थ आपल्या डोळ्यांपुढून गेला म्हणजे त्याचें रूप व गति पाहून तो लष्करी शिपाई आहे, असें आपण ठरवितों, व तो संस्कार मनांत कायम रहातो. या पदार्थाच्या मागून दुसरा पदार्थ डोळ्यांपुढें आला म्हणजे पुनः तीच मानसिक क्रिया सुरू होऊन तो पदार्थ दुसरा लष्करी शिपाई आहे असा पुनः आपल्या बुद्धीचा निश्चय होतो; आणि याप्रमाणें एकामागून एक पण भिन्नभिन्न क्षणीं किंवा काळीं मनावर झालेले अनेक संस्कार आपल्या स्मरणशक्तीनें आठवून ते एकत्र

केल्यावर आपल्या समोरून 'सैन्य' चालले आहे असे या सर्व भिन्नभिन्न संस्कारांचे आपणांस एकत्वाने ज्ञान होतें. या सैन्याच्या मागोमाग येणारा पदार्थ त्याच्या रूपावरून 'राजा' असे निश्चित केल्यावर सैन्याचा मागचा संस्कार व हा नवा संस्कार पुनः एकत्र करून ही 'राजाची स्वारी' चालली आहे असे आपण म्हणता. यावरून सृष्टिज्ञान म्हणजे इंद्रियांना प्रत्यक्ष दिसणारा केवळ जड पदार्थ नसून इंद्रियांच्या द्वारे मनावर घडलेल्या अनेक संस्कारांचे 'पहाणारा आत्मा' जे एकीकरण करितो, त्याचे ज्ञान हें फल होय, असे म्हणणे भाग पडतें; आणि याचसाठी भगवद्गीतेतहि "अविभक्तं विभक्तेषु"—जे विभक्त म्हणजे निरनिराळे आहे त्यांतील अविभक्तपणा किंवा एकत्व ज्याने समजतेतें खरें ज्ञान होय, असे ज्ञानाचे लक्षण दिलें आहे (गी. १८.२०). परंतु इंद्रियांमार्फत मनावर जे संस्कार प्रथम घडतात ते कशाचे याचा पुनः सूक्ष्म विचार केला तर असे आढळून येईल की, डोळे, कान, नाक इत्यादि इंद्रियांनी पदार्थमात्रांचे रूप, शब्द किंवा गंध इत्यादि गुण जरी आपणांस कळले, तरी हे बाह्य गुण ज्या द्रव्यांत आहेत त्या द्रव्याच्या अंतरंग स्वरूपाबद्दल आपली इंद्रिये आपणांस कांहींच सांगू शकत नाहींत. ओल्या मातीचा घट झाला असे आपण पहातो खरें. पण ज्याला आपण 'ओली माती' म्हणतो त्या पदार्थाचे मूळ तात्त्विक स्वरूप काय हें आपण जाणू शकत नाहीं. चिकणाई, ओलेपणा, मळका रंग किंवा गोळ्यासारखा आकार (रूप), इत्यादि गुण इंद्रियांमार्फत मनाला पृथक् पृथक् कळल्यावर त्या सर्व संस्कारांचे 'पहाणारा' आत्मा एकीकरण करून "ही ओली माती आहे," असे म्हणतो व पुढे याच द्रव्याची (कारण, द्रव्याचे तात्त्विक स्वरूप बदलले असे मानण्यास कांहीं कारण नाहीं) वाटोळी पोकळ आकृति किंवा रूप, खणखणीत शब्द व कोरडेपणा हे गुण मनाला कळल्यावर त्यांचे एकीकरण करून 'पहाणारा' त्यास 'घट' असे म्हणतो. सारांश, सर्व पालट किंवा भेद 'रूप किंवा आकार' या गुणांतच होत असून मनावर झालेल्या सदर गुणांच्या संस्कारांचे 'पहाणाऱ्याने' एकीकरण केल्यावर एकाच तात्त्विक द्रव्याला अनेक नावे प्राप्त होत असतात. याचे सर्वांत सोपें उदाहरण म्हटले म्हणजे समुद्र व तरंग, किंवा सुवर्ण व अलंकार हें होय. कारण, रंग, घटपातळपणा किंवा वजन वगैरे गुण एकच राहून रूप (आकार) व नांव ही दोनच या ठिकाणी पालटत असतात; व त्यामुळेच वेदान्तांत हे सोपे दृष्टान्त नेहमी येत असतात. सोने एकच पण त्याच्या आकारांत निरनिराळ्या वेळी झालेल्या फरकांचे इंद्रियांमार्फत मनाने ग्रहण केलेले संस्कार एकत्र करून 'पहाणारा'

* Cf. "Knowledge is first produced by the synthesis of what is manifold." Kant's *Critique of Pure Reason*, p.64. Max Muller's translation 2nd. Ed.

तात्त्विकदृष्ट्या एकाच मूळ द्रव्यास एकदां 'कडीं' तर एकदां 'ठुशी,' एकदां 'पोंची' तर एकदां 'सरी,' आणि एकदां 'सळे' तर एकदां 'चंद्रहार' अशीं निरनिराळीं नांवें देत असतो. पदार्थास आपण वेळोवेळीं देत असलेलीं हीं नांवें, व तीं सदर पदार्थांच्या ज्या भिन्नभिन्न आकृतींमुळे बदलतात त्या आकृती, यांनाच उपनिषदांतून 'नामरूपे' (नांव व रूप) असें म्हणत असून, इतर सर्व गुणांचाहि यांतच समावेश करण्यांत येतो (छां. ६. ३ व ४; बृ. १.४.७). कारण, कोणताहि गुण घेतला तरी त्याला कांहीं तरी नांव व रूप असावयाचेंच. पण हीं नामरूपे जरी क्षणोक्षणीं पालटलीं तरी त्यांचेखालीं मूळांत या नामरूपाहून भिन्नभिन्न व कधींहि न पालटणारे असें कांहींतरी द्रव्य असून पाण्यावर ज्याप्रमाणे कसला तरी तवंग (किंवा तरंग) यावा त्याप्रमाणे कोणत्या तरी एकाच मूळ द्रव्यावर अनेक नामरूपांचे हे तवंग आले आहेत असें म्हणणें भाग पडतें. आपलीं इंद्रिये नामरूपांखेरीज दुसरे कांहींच ओळखू शकत नाहीत, म्हणून या नामरूपांना आधारभूत झालेले पण नामरूपाहून भिन्न असें जे मूळांतलें द्रव्य तें इंद्रियांना कळणें शक्य नाही, हें खरें. पण सर्व जगाला आधारभूत झालेले हें तत्त्व अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अज्ञेय असलें तरी तें सत् म्हणजे खरोखरीच सर्वकाल या नामरूपांखालीं व नामरूपांतहि वास करीत आहे, कधींहि नाहीसें होत नाही. असें आपल्या बुद्धीनें निश्चित अनुमान करावें लागतें. कारण, इंद्रियांना गोचर होणाऱ्या नामरूपांखेरीज मूळांत कांहींच नाही असें मानिलें तर 'सरी' व 'कडीं' हे पदार्थ भिन्न होऊन ते एकाच सोन्याचे केलेले आहेत असें जें हल्लीं आपणांस ज्ञान होतें त्याला कांहींच आधार रहावयाचा नाही. 'सरी आहे,' 'कडीं आहेत' एवढें म्हणतां येईल; पण 'सरी सोन्याची आहे,' असें म्हणतां यावयाचें नाही. म्हणून 'सरी सोन्याची आहे,' 'गोफ सोन्याचा आहे' इत्यादि वाक्यांत 'आहे' या शब्दानें ज्या सोन्याशीं नामरूपात्मक सरीचा किंवा गोफाचा संबंध जोडिला जातो तें सोनें शशशंगवत् अभावरूपां नसून सर्व दागिन्यांना आधारभूत झालेल्या द्रव्यांशाचाच 'सोनें' या शब्दानें बोध होतो, असें न्यायतः प्राप्त होतें. हाच न्याय सृष्टीतील सर्व पदार्थांस लागू केला म्हणजे दगड, मोती, रुपें, लोखंड, लांकूड वगैरे निरनिराळे नामरूपात्मक जे पदार्थ आपल्या नजरेस येतात ते एकाच कोणत्या तरी नित्यद्रव्यावर निरनिराळ्या नामरूपांचा मुलामा चढून उत्पन्न झालेले आहेत, किंवा सर्व भेद नामरूपांचा आहे, मूळ द्रव्याचा नव्हे, नाना प्रकारच्या नामरूपांखालीं बुडांत एकजिनसी एकच द्रव्य नित्य वास करीत आहे, असें सिद्ध होतें. "सर्व पदार्थांत याप्रमाणें नित्यरूपानें सदैव असणें" यासच संस्कृतांत 'सत्तासामान्य' असें म्हणतात.

आमच्या वेदान्तशास्त्रांतील वरील सिद्धान्तच कान्ट आदिकरून अर्वाचीन

पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञान्यांनीं हि अंगीकारिला आहे, आणि नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशी असणारे जे हे कांहींतरी नामरूपाहून भिन्न अदृश्य द्रव्य त्यास 'वस्तुतत्त्व,' आणि नेत्रादि इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या नामरूपास 'वरील देखावा' अशी नावे त्याने आपल्या ग्रंथांत दिली आहेत. * पण वेदान्तशास्त्रांत नित्य पालटणाऱ्या नामरूपात्मक देखाव्यास 'मिथ्या' किंवा 'नाशवंत' आणि मूळ द्रव्यास 'सत्य' किंवा 'अमृत' असे म्हणण्याची वहिवाट आहे. सामान्य लोक 'चक्षुर्वै सत्यं' म्हणजे डोळ्यांनी दिसते तेवढेच सत्य, अशी सत्य शब्दाची व्याख्या करीत असतात; आणि व्यवहार पाहिला तर लाख रुपये आपणांस मिळाले असे स्वप्नांत दिसणे किंवा लाख रुपयांची गोष्ट कानांनी ऐकणे, आणि लाख रुपये प्रत्यक्ष मिळणे, यांत महदंतर आहे हे कोणासहि सांगायचास नको. यामुळे कर्णोपकर्णी एखादी गोष्ट ऐकिली व डोळ्यांनी ती प्रत्यक्ष पाहिली तर कान व डोळे यांपैकी कोणावर अधिक श्रद्धा ठेवावी हे सांगण्यासाठी बृहदारण्यकोपनिषदांत 'चक्षुर्वै सत्यं' हे वाक्य आलेले आहे (बृ. ५. १४. ४). पण रुपया हा पदार्थ 'रुपया' या दृश्य नावाने व रुपाने म्हणजे वर्तुलाकृतीने, खरा आहे की नाही याचा ज्या शास्त्रांत निर्णय करावयाचा तेथे सत्याची ही सापेक्ष व्याख्या काय उपयोगी! व्यवहारांतहि आपण असे पहातो की, कोणाच्या बोलण्यांत मेळ नसून आतां एक व क्षणभराने दुसरेच जर तो सांगू लागला, तर लोक त्याला खोटा म्हणतात. मग 'रुपया' या नामरूपास (आतील द्रव्यास नव्हे) तोच न्याय लागू करून खोटा किंवा मिथ्या म्हणण्यास हरकत काय! कारण, रुपयाचे डोळ्यांस आज दिसणारे 'रुपया' हे नामरूप काढून टाकून त्याऐवजी 'सांखळ्या' किंवा 'पेला' हे नामरूप उद्यां न्यास देतां येते, म्हणजे नामरूपांत नित्य फरक होतो किंवा मेळ नसतो, हे आपण आपल्या डोळ्यांनीच पहातो. शिवाय डोळ्यांनी जे दिसते त्याखेरीज दुसरे काही खरे नाही असे म्हटले तर, एकीकरणाच्या ज्या मानसिक क्रियेत सृष्टिज्ञान होते ती क्रियाहि डोळ्यांनी न दिसणारी अतएव खोटीच आहे, असे म्हणण्याचा प्रसंग येईल, व त्यामुळे आपणांस होणारे यच्चयावत् ज्ञानहि खोटे म्हणावे लागेल. या व दुसऱ्या अशाच अडचणी लक्षांत आणून डोळ्यांनी दिसते तेवढेच सत्य हे सत्याचे लौकिक व सापेक्ष लक्षण खरे न मानितां, जे अविनाशी म्हणजे इतर गोष्टी नाहीशा झाल्या तरी जे कधीच नाहीसे होत नाही तेच सत्य अशी सत्य शब्दाची

* कान्ट याच्या *Critique of Pure Reason* या ग्रंथांत हा विचार केलेला आहे. नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशी असणाऱ्या द्रव्यास त्याने 'डिंग आन् झिश्' (Ding an sich=Thing in itself) असे नांव दिले आहे, व याचेच 'वस्तुतत्त्व' असे आम्ही भाषांतर केले आहे. नामरूपाच्या वरच्या देखाव्यास कान्टचे नांव 'एरशायनंग' (Erscheinung=appearance) असे आहे. कान्ट वस्तुतत्त्व अज्ञेय आहे असे झणतो.

सर्वोपनिषदांत व्याख्या केली आहे, व त्याचप्रमाणे महाभारतातहि—

सत्यं नामाऽव्ययं नित्यमविकारि तथैव च ।*

“जें अव्यय म्हणजे कधीहि नाश न पावणारें, नित्य म्हणजे नेहमीं कायम रहाणारें, आणि अविकारी म्हणजे ज्याचें स्वरूप कधीहि पालटत नाही, तेंच सत्य”—असें सत्याचें लक्षण दिलें आहे (मभा.शां.१६२.१०). आतां एक व क्षणभरां दुसरेंच सांगणाऱ्यास व्यवहारांत खोटा म्हणतात यांतील बाजहि हेंच आहे. सत्याचें हें निरपेक्ष लक्षण स्वीकारिलें म्हणजे डोळ्यांना दिसलें तरी क्षणोक्षणी बदलणारें नामरूप खोटें व त्यांनीं आच्छादिल्लें व त्यांच्या बुडाशीं सदैव एकसारखें रहाणारें अमृत वस्तुतत्त्व तेवढेंच—डोळ्यांना न दिसलें तरी—खरें सत्य होय, असें म्हणणें भाग पडतें. भगवद्गीतेंत “यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति” (गी.८.२०; १३.२७)—सर्वपदार्थ अर्थात् सर्व पदार्थांची नामरूपात्मक शरीरें नाहीशीं झालीं तरीहि जें नाहीसें होत नाही तें अक्षर ब्रह्म होय—असें जें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे तें याच धोरणानें केलें असून, महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या निरूपणांत हाच श्लोक “यः स सर्वेषु भूतेषु” याऐवजीं ‘भूतग्रामशरीरेषु’ अशा पाठभेदानें पुनः आला आहे (मभा.शां.३३९.२३). तसेंच गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील सोळाव्या व सतराव्या श्लोकांचें तात्पर्यहि तेंच आहे. वेदान्तांत अलंकार ‘मिथ्या’ आणि सुवर्ण ‘सत्य’ असें जेव्हां म्हणतात तेव्हां अलंकार निरूपयोगी किंवा अजीबात खोटा, म्हणजे डोळ्यांना न दिसणारा अगर मातीला बेगड लावून केलेला, अथवा मुळींच अस्तित्वांत नसणारा, असा त्याचा अर्थ समजावयाचा नाही. ‘मिथ्या’ हा शब्द या ठिकाणीं पदार्थाच्या रंगरूपादि गुणांस आणि आकृतीस म्हणजे त्याच्या वरच्या देखाव्यास अनुलक्षून योजिलेला आहे, आंतील तात्त्विक द्रव्याला अनुलक्षून नाही. कारण, तात्त्विक द्रव्य नेहमींच ‘सत्य’ आहे हें नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. वेदान्त्याला पदार्थमात्राच्या नामरूपात्मक पांघरणाखालीं मूळांत काय तत्त्व आहे हें पहावयाचें असें; आणि तत्त्वज्ञानाचा खरा विषयहि पण तोच आहे. व्यवहारांतहि आपण पुष्कळदां असें पहातो कीं, एकादा दागिना घडविण्यास आपण जरी पुष्कळ मजुरी दिली असली तरी आपत्कालीं तो दागिना सराफास विक्यावयाची वेळ आली म्हणजे सराफ आपणास असें सांगतो कीं, “दागिना घडविण्यास तोळ्यामागें काय खर्च आला हें मी पहात नाही; तुला हा दागिना सोन्याच्या भावानें

*ग्रीन यानें real (सत् किंवा सत्य) याची व्याख्या देतांना “Whatever any thing is really, it is unalterably” असें म्हटलें आहे (*Prolegomena to Ethics*, § 25) ग्रीनची ही व्याख्या आणि महाभारतांतील वरील व्याख्या या दोन्ही तत्त्वतः एकच आहेत.

द्यावयाचा असला तर मी घेतो !” वेदान्ताच्या परिभाषेत हाच विचार व्यक्त करावयाचा असल्यास “सराफास दागिना मिथ्या व त्यांतील सोने तेवढेच सत्य दिसते” असे म्हणावे लागेल नवे बांधलेले घर विकावयास काढिले तर याचप्रमाणे सदर घराचा सुबकपणा (रूप) अगर त्याची सोईवार रचना (आकृति) करण्यास काय खर्च झाला इकडे लक्ष न देतां घरास लागलेल्या मालमसाल्याच्या व लांकडाच्या किमतीने ते घर मला विका असे गिऱ्हाईक म्हणत असतो. नामरूपात्मक जग मिथ्या व ब्रह्म सत्य असे वेदान्त्यांचे जे म्हणणे आहे त्याचा अर्थ वरील दृष्टान्तावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. दृश्य जग मिथ्या म्हणजे जग डोळ्यांना दिसत नाही असा अर्थ घ्यावयाचा नाही; तर एकाच द्रव्याचे नामरूपामुळे झालेले जगांतील अनेक स्थलकृत किंवा कालकृत देखावे नाशवंत अतएव मिथ्या असून, या सर्व देखाव्यांच्या नामरूपात्मक पांघरूणाखाली नेहमी असणारे अविनाशी व अविकार्य द्रव्य तेवढेच नित्य व सत्य असा त्याचा खरा अर्थ आहे. सराफाला गोठ, तोडे, गोफ, पाटल्या वगैरे दागिने मिथ्या व त्यांतील सोने तेवढेच सत्य वाटते; पण सृष्टीचा जो सोनार त्याच्या कारखान्यांत मूळ एकाच द्रव्यास निरनिराळी नामरूपे देऊन त्याचे सोने, दगड, लांकूड, पाणी, हवा वगैरे सर्व दागिने घडविले जातात. म्हणून वेदान्ती सराफापेक्षां आपणखी थोडा खोल जाऊन सोने, रूपे किंवा दगड, इत्यादि नामरूपे दागिन्याप्रमाणेच सर्व मिथ्या समजून या सर्व पदार्थांच्या बुडाशी असणारे द्रव्य म्हणजे ‘वस्तुतत्त्व’ तेवढेच काय ते खरे म्हणजे अविकारी सत्य होय असा सिद्धान्त करितो. या वस्तुतत्त्वास नामरूपादि कोणतेच गुण नसल्यामुळे ते नेत्रादि इंद्रियांना गोचर होणे कधीच शक्य नाही. पण डोळ्यांना न दिसले, नाकाने हुंगतां न आले, किंवा हाताला न समजले, तरी अव्यक्त रूपाने ते असलेच पाहिजे असे बुद्धीने निश्चित अनुमान करितां येते, इतकेच नव्हे. तर कधीहि न पालटणारे असे ‘जे कांही’ या जगांत आहे ते हेच खरे वस्तुतत्त्व होय, असाहि निश्चय करावा लागतो. यालाच जगांतले मूळ सत्य म्हणतात. पण सत्य व मिथ्या या शब्दांचे वेदान्तशास्त्रांतील हे पारिभाषिक अर्थ लक्षात न घेतां, किंवा सत्य या शब्दाचा आपणांस वाटतो त्यापेक्षां निराळा अर्थ असू शकेल की नाही हे पहाण्याचीहि तसदी न घेतां, “आमच्या डोळ्यांस प्रत्यक्ष दिसणारे जगहि वेदान्ती मिथ्या म्हणतो, काय करावे !” अशी कांही अडाणी परकीय आणि कांही स्वकीय पंडितमन्य लोकहि अद्वैत वेदान्ताची टवाळकी करीत असतात ! पण यास्काने म्हटल्याप्रमाणे आंधळ्याला खांब दिसत नाही हा कांही खांबाचा दोष नव्हे ! नित्य पालटणारी म्हणजे नाशवंत नामरूपे सत्य नसून, ज्याला सत्य म्हणजे नित्य टिकणारे तत्त्व पहाणे आहे त्याने या नामरूपांपलीकडे आपली दृष्टि पोचविली पाहिजे, असे

छांदोग्य (६.१; वं७.१) बृहदारण्यक (१.६.३), मुंडक (३.२.८), प्रश्न (६.५), इत्यादि उपनिषदांतून अनेकवार सांगितले असून या नामरूपासच कठ (२.५), मुंडक (१.२.९), वगैरे उपनिषदांतून अविद्या व अखेरीस श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'माया' (श्वे. ४.१०) असे म्हटले आहे. भगवद्गीतेत 'माया' 'मोह' 'अज्ञान' या शब्दांनी तोच अर्थ विवक्षित आहे. जगाच्या आरंभी जे कांहीं होतें, ते नामरूपाशिवाय म्हणजे निर्गुण व अव्यक्त असून त्यालाच पुढे नामरूपे प्राप्त झाल्याने ते व्यक्त व सगुण बनत असतें (बृ. १.४.७; छां. ६.१, २, ३), म्हणून विकारी किंवा नाशवंत नामरूपासच 'माया' ही संज्ञा देऊन, सगुण अगर दृश्य सृष्टि ही एका मूळ द्रव्याचा म्हणजे ईश्वराच्या मायेचा खेळ किंवा लीला आहे असे म्हणतात. अशा दृष्टीने पाहिले म्हणजे सांख्यांची प्रकृति अव्यक्त असली तरी ती सत्त्वरजस्तमोगुणी अतएव नामरूपानी युक्त मायाच असून, या प्रकृतीपासून होणारी आठव्या प्रकरणांत वर्णन केलेली व्यक्त विश्वाची उभारणी अगर पसारा ही मुद्धा त्या मायेचे सगुणनामरूपात्मक विकार होतात. कारण, कोणताहि गुण म्हटला की तो इंद्रियांना गोचर होणारा अतएव नामरूपात्मकच असावयाचा. सर्व आधिभौतिक शास्त्रे याचप्रमाणे मायेच्या कोटींत येतात. इतिहास, भूज्ञान, विद्युच्छास्त्र, रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञान वगैरे कोणतेहि शास्त्र घ्या, त्यांत जे विवेचन केलेलें असतें ते सर्व नामरूपांचें म्हणजे कोणत्याहि पदार्थाचें एक नामरूप जाऊन त्याला दुसरे नामरूप कसे प्राप्त होतें, एवढ्याबद्दलचेंच असतें. उदाहरणार्थ, ज्याला पाणी हें नांव आहे त्याला वाफ हें नांव केव्हां व कसे येतें, किंवा एका काळ्यादुस्स डांबरापासून तांबडे, हिरवे, निळे वगैरे अनेक पुडीचे रंग (रूपे) कसे होतात इत्यादि नामरूपांच्या फरकाचाच विचार या शास्त्रांतून केलेला असतो. म्हणून नामरूपांतच गुंतलेल्या या शास्त्रांच्या अभ्यासानें नामरूपांपलीकडल्या सत्य वस्तूचा बोध होऊं शकत नाही; ज्यास खऱ्या ब्रह्मस्वरूपाचा शोध घ्यावयाचा त्याने आपली दृष्टि या सर्व आधिभौतिक म्हणजे नामरूपात्मक शास्त्रांच्या पलीकडे पोंचविली पाहिजे, असे उघड होतें. आणि हाच अर्थ छांदोग्योपनिषदाच्या सातव्या अध्यायाच्या आरंभीच्या कथेंत व्यक्त केला आहे. कथारंभी नारदऋषि सनत्कुमाराकडे म्हणजे स्कंदाकडे जाऊन 'मला आत्मज्ञान सांगा' असे म्हणाले; तेव्हां सनत्कुमारांनीं "तू काय शिकला आहेस तें सांग म्हणजे त्यापुढें सांगतों" असा प्रश्न केला. नारद म्हणाले, "मी ऋग्वेदादि चार व इतिहास पुराणरूपी पांचवा मिळून सर्व वेद, व्याकरण, गणित, तर्कशास्त्र, कलाशास्त्र, नीतिशास्त्र, वेदांगे, धर्मशास्त्र, भूतविद्या, क्षत्रविद्या, नक्षत्रविद्या, सर्पदेवजनविद्या, वगैरे सर्व कांहीं शिकलों आहे; पण त्यानें आत्मज्ञान झालें नाही म्हणून आतां तुमच्याकडे आलों." त्यावर सनत्कुमारांनीं "तू जें कांहीं शिकला आहेस तें सर्व नामरूपा-

त्मक असून खरे ब्रह्म या नामब्रह्माच्या फार पलीकडे आहे, ” असे उत्तर देऊन पुढे क्रमाक्रमाने या नामरूपाहून अर्थात् सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीहून किंवा वाणी, आशा, संकल्प, मन, बुद्धि (ज्ञान) आणि प्राण यांच्याहि पलीकडे व याहून वरचढ असे जे परमात्मरूपी अमृत तत्त्व याची नारदास ओळख करून दिली आहे.

मनुष्याच्या इंद्रियांना नामरूपाखेरीज दुसऱ्या कशाचेहि प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसलें तरी या अनित्य नामरूपाच्या पांघरूणाखाली डोळ्यांना न दिसणारे म्हणजे अव्यक्त असे कांहींतरी नित्य द्रव्य असलेच पाहिजे, व त्यामुळेच सर्व सृष्टीचें एकतत्त्वाने आपणांस ज्ञान होत असतें, हें वरील विवेचनाचें तात्पर्य आहे. जें काय ज्ञान होतें तें आत्म्याला होतें, म्हणून आत्मा हा ज्ञाता म्हणजे जाणणारा झाला. या ज्ञात्याला जें ज्ञान होतें तें नामरूपात्मक सृष्टीचें होतें, म्हणून नामरूपात्मक बाह्य सृष्टि हें ज्ञान झालें (मभा. शां. ३०६. ४०); आणि या नामरूपात्मक सृष्टीच्या बुडाशीं जें कांहीं वस्तुतत्त्व आहे तें ज्ञेय होय. हेंच वर्गीकरण स्वीकारून भगवद्गीतेंत ज्ञाता म्हणजे क्षेत्रज्ञ आत्मा, ज्ञेय म्हणजे इंद्रियातीत नित्य परब्रह्म (गी. १३.१२-१७), आणि पुढें ज्ञानाचे तीन भेद करून भिन्नत्वाने किंवा नानात्वाने होणारे सृष्टिज्ञान राजस व अखेर या नानात्वाचें एकत्वाने होणारे ज्ञान सात्त्विक होय असे म्हटलें आहे (गी. १८.२०, २१). यावर कित्येकांची अशी कोटी आहे की, ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय असा त्रिधा भेद करणे रास्त नसून आपणांस जें कांहीं ज्ञान होतें त्यापेक्षां या जगांत दुसरे कांहीं आहे असे म्हणण्यास आपणांजवळ कांहींच पुरावा नाही. गाय, घोडे वगैरे ज्या बाह्य वस्तु आपणांस दिसतात, तें आपणांस झालेलें ज्ञानच होय, व हें ज्ञान जरी सत्य आहे तरी तें कशाचें झालें हें सांगण्यास ज्ञानाखेरीज दुसरा मार्गच रहात नसल्यामुळे, या ज्ञानाखेरीज बाह्य पदार्थ म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तू आहेत किंवा या बाह्य वस्तूंच्या बुडाशीं दुसरे कांहीं स्वतंत्र तत्त्व आहे असे म्हणतां येत नाही. कारण, ज्ञाता नाही म्हणजे जग कांहीं शिळक रहात नाही. अशा दृष्टीने विचार केला म्हणजे ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय यांपैकी ज्ञेय हा तिसरा वर्ग न रहातां ज्ञाता व त्याला होणारे ज्ञान ही दोनच बाकी रहातात; आणि हाच युक्तिवाद जरा पुढे नेला म्हणजे ‘ज्ञाता’ किंवा ‘पहाणारा’ हेहि एका प्रकारचे ज्ञानच असल्यामुळे शेवटीं ज्ञानाखेरीज दुसरी वस्तुच शिळक रहात नाहीशी होत्ये. यासच ‘विज्ञानवाद’ असे म्हणतात; व तो योगाचारपंथांतील बौद्धांनी प्रमाण धरिला असून ज्ञात्याच्या ज्ञानाखेरीज स्वतंत्र असे दुसरे कांहींच या जगांत नाही, किंबहुना जगच नाही, जें काय आहे तें मनुष्याचें ज्ञान होय, असे या पंथांतील विद्वानांनी प्रतिपादन केलें आहे. इंप्रजी ग्रंथकारांतहि ह्यूमसारखे पंडित अशा प्रकारच्या मताचे पुरस्कर्ते

आहेत. पण वेदान्त्यांस हें मत मान्य नसून बादरायणाचार्यांनी वेदान्तसूत्रांत (वे.सू. २.२८-३२) व श्रीमच्छंकराचार्यांनी सदर सूत्रांवरील भाष्यांत या मताचें खंडन केलें आहे. मनुष्याच्या मनावर झालेले संस्कारच अखेर त्याला कळत असतात हें कांहीं खोटें नव्हें; व यालाच आपण ज्ञान म्हणतो. पण या ज्ञानाखेरीज जर दुसरें कांहीं नाही, तर 'गाय' हें ज्ञान निराळें, 'घोडा' हें ज्ञान निराळें, 'मी' हें ज्ञान निराळें, असा ज्ञानाज्ञानांतच जो निराळेपणा आपल्या बुद्धीला कळून येतो त्याचें कारण काय ? ज्ञान होणें ही मानसिक क्रिया सर्वत्र एकच आहे; आणि त्याशिवाय दुसरें कांहींच नाही, तर गाय, घोडा इ. निरनिराळे भेद आले कोठून ? स्वप्रांतल्या सृष्टीसारखें मन आपण होऊनच आपल्या मर्जीप्रमाणें ज्ञानाचे हे भेद निर्माण करितें असें कोणी म्हणेल, तर स्वप्नसृष्टीपेक्षां भिन्न असा जो जागृतावस्थेंतील ज्ञानांत एक प्रकारचा सुसंगतपणा आढळून येतो, त्याचें कारण सांगतां येत नाही (वे.सू.शांभा.२.२.२९; ३.२.४). शिवाय ज्ञानाखेरीज दुसरी कांहींच वस्तु नसून 'पहाणाराचें' मनच सर्व भिन्नभिन्न पदार्थ निर्माण करितें असें म्हटलें तर प्रत्येक पहाणारास 'माझें मन म्हणजे मीच खांब आहे' किंवा 'मीच गाय आहे' असें 'मीपूर्वक' सर्व ज्ञान व्हावयास पाहिजे. पण तसें न होतां मी निराळा असून माझ्याहून खांब, गाय वगैरे पदार्थहि निरनिराळे आहेत अशी ज्या अर्थी सर्वांनाच प्रतीति होत असत्ये, त्या अर्थी पहाणाऱ्याच्या मनास होणाऱ्या सर्व ज्ञानाला आधारभूत झालेल्या बाह्य सृष्टींत दुसऱ्या बाह्य कांहीं तरी स्वतंत्र वस्तु असल्या पाहिजेत, असा शंकराचार्यांनी सिद्धान्त केला आहे (वे.सू.शांभा.२.२.२८). कान्ट याचें मत याच प्रकारचें असून सृष्टिज्ञान होण्यास मनुष्याच्या बुद्धीचें एकीकरण जरी अवश्य असलें, तरी हें ज्ञान बुद्धि सर्वस्वी आपल्याच पदरचें म्हणजे निराधार किंवा नवें उत्पन्न करीत नाही, त्याला सृष्टीतील बाह्य वस्तूंची नेहमीच अपेक्षा असत्ये, असें त्यानें स्वच्छ म्हटलें आहे. या ठिकाणीं कोणी प्रश्न करील कीं, "काय हो ! शंकराचार्य एकदां बाह्य सृष्टि मिथ्या म्हणतात आणि बौद्धांचें खंडन करितांना त्याच बाह्य सृष्टीचें अस्तित्व 'पहाणाऱ्याच्या' अस्तित्वाप्रमाणेंच सत्य आहे, असें प्रतिपादन करितात ! तर याचा मेळ कसा घालावयाचा ?" या प्रश्नाचें उत्तर पूर्वीच सांगितलें आहे. आचार्य बाह्य सृष्टीला जेव्हां मिथ्या किंवा असत्य म्हणतात तेव्हां बाह्य सृष्टीचें दृश्य नामरूप असत्य म्हणजे विनाशी एवढाच त्याचा अर्थ समजावयाचा. पण नामरूपात्मक बाह्य देखावा जरी मिथ्या झाला तरी त्याच्या मूळांत कांहीं तरी इंद्रियातीत सत्य वस्तु आहे या सिद्धान्तास त्यानें कांहीं बाध येत नाही. सारांश, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत देहेंद्रियादिक विनाशी नामरूपांखालीं कांहीं तरी नित्य आत्मतत्त्व आहे असा ज्याप्रमाणें सिद्धान्त केला त्याचप्रमाणें नामरूपात्मक बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीहि कांहीं तरी

नित्य तत्त्व आहे, असे म्हणावे लागते. म्हणून देहेद्रिये आणि बाह्यसृष्टि या दोहोंच्या रोज पालटणाऱ्या म्हणजे मिथ्या देखाव्याखाली दोहोंकडेही कांहीं नित्य म्हणजे सत्य द्रव्य आच्छादिलेले आहे असे वेदान्तशास्त्राने ठरविले आहे. दोहोंकडलीं हीं नित्य तत्त्वे दोन निरनिराळीं आहेत का एकरूपी आहेत हा यापुढला प्रश्न आहे. पण याचा विचार करण्यापूर्वी या मतावर कित्येकदां त्याच्या अर्वाचीनत्वाबद्दल जो एक आपेक्ष घेण्यांत येत असतो त्याचा प्रथम थोडा विचार करूं.

कित्येकांचे असे म्हणणे आहे की, बौद्धांचा विज्ञानवाद जरी वेदान्तशास्त्रास संमत नसला, तरी बाह्य सृष्टीचे डोळ्यांनीं दिसणारे नामरूपात्मक स्वरूप मिथ्या आणि त्याखालचे जे अव्यय व नित्य द्रव्य तेवढेच सत्य हे श्रीशंकराचार्यांचे मत,—ज्यास मायावाद असे म्हणतात,—त्याचे प्राचीन उपनिषदांतून वर्णन नसल्यामुळे तो वेदान्त-शास्त्राचा मूळचा भाग आहे असे मानितां येत नाही. परंतु उपनिषदांचे लक्षपूर्वक अध्ययन केल्यास हा आपेक्ष निराधार आहे असे कोणासहि सहज दिसून येईल. ‘सत्य’ हा शब्द सामान्य व्यवहारांत डोळ्यांस प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तूस लावितात हे पूर्वीच सांगितले आहे. म्हणून ‘सत्य’ या शब्दाचा हाच व्यावहारिक अर्थ घेऊन उपनिषदांतून कांहीं ठिकाणीं डोळ्यांनीं दिसणाऱ्या नामरूपात्मक बाह्य पदार्थास ‘सत्य’ व त्या नामरूपांनीं आच्छादिलेल्या द्रव्यास ‘अमृत’ अशीं नावे दिलेलीं आहेत उदाहरणार्थ, बृहदारण्यकोपनिषदांत (१.६.३.) “तदेतदमृतं सत्येन च्छन्नं”—तें अमृत सत्यानें आच्छादिलेले आहे—असे सांगून अमृत आणि सत्य या शब्दांची लागलीच “प्राणो वा अमृतं नामरूपे सत्यं ताभ्यामयं प्राणश्छन्नः”—प्राण हे अमृत व नामरूप हे सत्य, या नामरूप सत्यानें प्राण आच्छादिला आहे,—अशी व्याख्या केली आहे. प्राण म्हणजे प्राणस्वरूपी परब्रह्म असा या ठिकाणीं अर्थ आहे. पुढच्या उपनिषदांतून ज्याला ‘मिथ्या’ आणि ‘सत्य’ म्हणतात त्यासच पूर्वी अनुक्रमे ‘सत्य’ आणि ‘अमृत’ हीं नावे होतीं असे यावरून दिसून येतें. कित्येक ठिकाणीं या अमृतासच ‘सत्यस्य सत्यं’—डोळ्यांनीं दिसणाऱ्या सत्याच्या पोटांतील अखेरचे सत्य (बृ.२.३.६)—असे म्हटले आहे. पण उपनिषदांत कांहीं ठिकाणीं डोळ्यांना दिसणाऱ्या सृष्टीसच सत्य म्हटले आहे एवढ्यावरून वरील आक्षेप सिद्ध होत नाही. कारण, बृहदारण्यकांतच आत्मरूप परब्रह्माखेरीज इतर सर्व ‘आर्तम्’ म्हणजे विनाशी आहे असा शेवटीं सिद्धान्त केला आहे (बृ.३.७.२३). जगाच्या मूलतत्त्वाचा शोध लावण्याला जेव्हां प्रथम सुरवात झाली, तेव्हां डोळ्यांना दिसणारे जग हे पहिल्यानें सत्य मानून त्याच्या पोटांतले दुसरे सूक्ष्म सत्य कोणते हे शोधक पाहू लागले. पुढे असे आढळून आले की, ज्या दृश्य सृष्टीच्या रूपाला आपण सत्य मानितों, तें विनाशी असून त्याच्या पोटांत दुसरे कांहीं तरी अविनाशी किंवा अमृत तत्त्व आहे. दोहों-

मधला हा भेद जसजसा जास्त व्यक्त करण्याची जरूर पडू लागली, तसतसे 'सत्य' व 'अमृत' या दोन शब्दांऐवजी 'अविद्या' व 'विद्या' आणि अखेरीस 'माया व सत्य' किंवा 'मिथ्या व सत्य' ही परिभाषा प्रचारांत आली. कारण, 'सत्य' शब्दाचा धात्वर्थ 'नेहमीं टिकणारे' असा असल्यामुळे, नित्य बदलणाऱ्या व नाशवंत नामरूपास सत्य म्हणणे उत्तरोत्तर विशेष गैरशिस्त वाटू लागले. पण अशा रीतीने 'माया किंवा मिथ्या' हे शब्द जरी मागाहून प्रचारांत आले असले, तरी जगांतील वस्तूंचा आमच्या डोळ्यांस दिसणारा देखावा विनाशी व असत्य, आणि त्याखालचें 'तात्त्विक द्रव्य' तेवढेंच सत् किंवा सत्य, हे विचार फार प्राचीन काळापासून चालत आले आहेत; आणि खुद्द ऋग्वेदांतहि "एकं सद्भिर्वा बहुधा वदन्ति" (१. १६४. ४६ व १०. ११४. ५)—जे मूळांत एक व नित्य (सत्) त्यालाच विप्र (ज्ञाते) निरनिराळी नांवे देतात—अर्थात् एकच सत्य वस्तु नामरूपांने भिन्नभिन्न दिसत्ये असे म्हटलें आहे. "एका रूपाचीं अनेक रूपे करून दाखविणें" या अर्थी ऋग्वेदांतहि 'माया' हा शब्द योजिला असून, "इंद्रो मायाभिः पुरुरूपः ईयते"—इंद्र आपल्या मायेने अनेक रूपे धारण करितो (ऋ. ६. ४७. १८) असे वर्णन आहे. 'माया' शब्दाचा तैत्तिरीयसंहितेंत एका स्थळीं (तै.सं. ३. १. ११) याच अर्थी प्रयोग केलेला असून, अखेर श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'माया' हा शब्द नामरूपास लाविला आहे. परंतु नामरूपास 'माया' हा शब्द लाविण्याचा प्रघात प्रथम श्वेताश्वतरोपनिषत्कालीच जरी रूढ झाला असला तरी नामरूपे अनित्य किंवा असत्य ही कल्पना तत्पूर्वीची आहे, 'माया' शब्दाचा विपरीत अर्थ करून श्रीशंकराचार्यांनी नवी काढिलेली नव्हे, एवढें निर्विवाद आहे. नामरूपात्मक सृष्टिस्वरूपाला 'मिथ्या' असे श्रीशंकराचार्यांप्रमाणे ठसठसीत नांव देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाही, अथवा गीतेंत भगवंतांनी म्हटल्याप्रमाणे त्याच अर्थी 'माया' शब्दाचा उपयोग करण्यासहि जे भितात, त्यांनी पाहिजे तर बृहदारण्यकोपनिषदांतील 'सत्य' आणि 'अमृत' ही भाषा खुशाल वापरावी कांहीं म्हटलें तरी नामरूपे 'विनाशी' आणि त्यांनी आच्छादिलेलें तत्त्व 'अमृत' किंवा 'अविनाशी' हा भेद प्राचीन वैदिक काळापासून चालत आलेला आहे या सिद्धान्तास त्यानें कांहीं बाध येत नाही.

असो. आपल्या आत्म्याला नामरूपात्मक बाह्य सृष्टीतील पदार्थमात्राचें जें ज्ञान होतें तें होण्यास त्याला आधारभूत व त्याच्या पडताळ्याचें बाह्य सृष्टीत नानापदार्थांच्या बुडाशी 'कांहीं तरी' एक मूलभूत नित्य द्रव्य असलें पाहिजे, एरवीं हें ज्ञान होणें शक्य नाही, एवढें ठरविल्यानें अध्यात्मशास्त्राचें काम संपत नाही. बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या या नित्य द्रव्यासच वेदान्ती 'ब्रह्म' म्हणतात; आणि शक्य असल्यास या ब्रह्माचें स्वरूप काय तें ठरविणेंहि जरूर आहे. सर्व नामरूपा-

त्मक पदार्थाच्या बुडाशी असणारे हे नित्य तत्त्व अव्यक्त असल्यामुळे त्याचे स्वरूप नामरूपात्मक पदार्थाप्रमाणे व्यक्त व स्थूल (जड) असू शकत नाही हे उघड आहे. पण व्यक्त व स्थूल पदार्थ सोडून दिले, तरी स्थूल नाहीत असे मन, स्मृति, वासना, प्राण, ज्ञान वगैरे दुसरे पुष्कळ अव्यक्त पदार्थ आहेत; व परब्रह्म त्यांपैकी कोणत्याहि एखाद्याच्या स्वरूपाचे असणे अशक्य नाही, पैकी प्राणाचे व परब्रह्माचे स्वरूप एक आहे असे कित्येक म्हणतात जर्मन पंडित शोपेनहौएर याने परब्रह्म वासनात्मक आहे असे ठरविले आहे. वासना हा मनाचा धर्म असल्यामुळे या मताप्रमाणे ब्रह्म मनोमयच आहे असे म्हणता येईल (तै. ३. ४). पण आतांपर्यंत केलेल्या विवेचनावरून पाहिले तर 'प्रज्ञानं ब्रह्म' (ऐ. ३. ३) किंवा 'विज्ञानं ब्रह्म' (तै. ३. ५)—म्हणजे जडसृष्टीतील नानात्वाचे एकत्वाने आपणांस जे ज्ञान होते तेच ब्रह्माचे स्वरूप असावे असे म्हणता येईल. हेगेलचा सिद्धान्त याच मासल्याचा आहे; पण उपनिषदांत चिद्रूपी ज्ञानाबरोबरच सत् म्हणजे जगांतील सर्व वस्तूंच्या अस्तित्वाचा जो सामान्य धर्म किंवा सत्तासामान्य त्याचा आणि आनंदाचाहि ब्रह्मस्वरूपांतच अंतर्भाव करून ब्रह्म सच्चिदानंदरूपी आहे असे म्हटलेले आहे. याखेरीज दुसरे ब्रह्मस्वरूप म्हटले म्हणजे ॐकार होय. याची उपपत्ति अशी आहे की, सर्व अनादि वेद प्रथम ॐकारापासून निघाले आहेत, आणि ते निघाल्यावर नंतर त्या वेदांतील नित्य शब्दांपासूनच पुढे ब्रह्मदेवाने ज्या अर्थी सर्व सृष्टि निर्माण केलेली आहे (गी. १७. २३; मभा. शां. २३१. ५६-५८), त्या अर्थी ॐकाराखेरीज मूळारंभी दुसरे कांही नव्हते असे सिद्ध होते, व त्यामुळे ॐकार हेच खरे ब्रह्म-स्वरूप होय (मांडूक्य. १; तैत्ति. १. ८). पण शुद्ध अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या विचार केला तर परब्रह्माची ही सर्व स्वरूपे थोडीबहुत तरी नामरूपात्मकच होतात. कारण, ही सर्व स्वरूपे मनुष्याच्या इंद्रियांस कळणारी आहेत, व मनुष्यास अशा रीतीने जे कांही कळते ते नामरूपाच्याच कोटीत पडते. मग या नामरूपाखाली असणारे जे अनादिमत्, आंत बाहेर सर्वत्र एकसारखे भरून राहिलेले, एकजिनसी, नित्य व अमृत तत्त्व (गी. १३. १२-१७) त्याच्या वास्तविक स्वरूपाचा निर्णय कसा होणार? केव्हांहि झाले तरी हे तत्त्व आमच्या इंद्रियांना अज्ञेयच रहाणार, असे कित्येक अध्यात्मशास्त्रज्ञांचे म्हणणे असून कान्त याने तर या प्रश्नाचा पुढे विचार करण्याचेच सोडून दिले आहे. तसेच उपनिषदांहि “नेति नेति”—म्हणजे ज्याबद्दल कांही सांगता येते ते नव्हे,—ब्रह्म यापलीकडचे आहे, ते डोळ्यांना दिसत नसून “यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह”—वाणीला व मनालाहि अगोचर आहे, अशी परब्रह्माच्या अज्ञेय स्वरूपाची वर्णने आहेत. तथापि, या अगम्य स्थितीतहि ब्रह्म-स्वरूपाचा एक प्रकार मनुष्यास आपल्या बुद्धीने निर्णय करिता येतो असे अध्यात्म-

शास्त्रानें निश्चित केलें आहे. वासना, स्मृति, धृति, आशा, प्राण, ज्ञान वगैरे जे अव्यक्त पदार्थ वर सांगितले त्यांपैकीं अतिशय व्यापक किंवा श्रेष्ठ कोण याचा विचार करून या सर्वात जो श्रेष्ठ ठरेल तेंच परब्रह्म्याचें स्वरूप होय असें मानिलें पाहिजे. कारण, सर्व अव्यक्त पदार्थांत परब्रह्म श्रेष्ठ ही गोष्ट निर्विवाद आहे. आशा, स्मृति, वासना, धृति इत्यादिकांचा या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे हे सर्व मनाचे धर्म असल्यामुळें मन यांपेक्षा श्रेष्ठ, मनापेक्षां ज्ञान श्रेष्ठ, आणि ज्ञान हा बुद्धीचा धर्म म्हणून ज्ञानापेक्षां बुद्धी श्रेष्ठ, व अखेर बुद्धी सुद्धां ज्याची नोकर तो आत्मा सर्वांहून श्रेष्ठ (गी.३.४२), असें क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकरणांत दाखविलें आहे. वासना, मन, आदिकरून सर्व अव्यक्त पदार्थांत जर आत्मा श्रेष्ठ तर परब्रह्म्याचें स्वरूपहि मग तेंच असलें पाहिजें असें ओघानेंच निष्पन्न होतें. छांदोग्योपनिषदाच्या मातव्या अध्यायांत हाच युक्तिवाद स्वीकारीला असून वाणीपेक्षां मन अधिक योग्यतेचें (भुयस्) मनापेक्षां ज्ञान, ज्ञानापेक्षां बल, याप्रमाणें चढत चढत सर्वात ज्या अर्थी आत्मा श्रेष्ठ (भूमन्) त्या अर्थी आत्मा हेंच परब्रह्म्याचें खरें स्वरूप होय, असें सनत्कुमारांनीं नारदास सांगितलें आहे. ईश्वर ग्रंथकारांत ग्रीन यानें याच सिद्धान्ताचा स्वीकार केलेला आहे. पण त्याचा युक्तिवाद थोडा निराळा असल्यामुळें तो येथें वेदान्ताच्या परिभाषेनें थोडक्यांत सांगतों. इंद्रियांचे मार्फत बाह्य नामरूपांचे आपल्या मनावर जे संस्कार घडतात त्यांचें एकीकरण करून आपला आत्मा जें ज्ञान उत्पन्न करितो, त्याच्या पडताळ्याला बाह्य सृष्टीच्या भिन्नभिन्न नामरूपांखालीं हि एकत्वानें असणारी कांहीं तरी वस्तु असली पाहिजे; एरवीं आत्म्याच्या एकीकरणानें उत्पन्न झालेलें ज्ञान स्वकपोलकल्पित व निराधार होऊन विज्ञानवादासारखें लटकें पडेल, असें ग्रीनचें म्हणणें आहे. या 'कांहीं तरी' वस्तू आम्ही ब्रह्म म्हणतो; पण कान्दची परिभाषा स्वीकारून ग्रीन त्यास वस्तुतत्त्व म्हणतो एवढा भेद आहे. कांहीं म्हटलें तरी वस्तुतत्त्व (ब्रह्म) आणि आत्मा हे एकमेकांच्या पडताळ्याचे दोनच पदार्थ अखेरीस शिल्लक रहातात. पैकीं आत्मा हा मन व बुद्धि यांपलीकडला अर्थात् इंद्रियातीत असला तरी स्वतःची प्रतीति प्रमाण मानून हा आत्मा जड नाही, चिद्रूपी किंवा चैतन्यरूपी आहे, असा आपण निश्चय करितों. आत्म्याचें स्वरूप याप्रमाणें निश्चित केल्यावर बाह्य सृष्टीतील ब्रह्म्याचें स्वरूप काय तें ठरवावयाचें. हे ब्रह्म किंवा वस्तुतत्त्व (१) आत्म्याचें स्वरूपाचें असेल किंवा (२) आत्म्याहून भिन्न स्वरूपाचें असेल, असे दोनच पक्ष या बाबतींत संभवतात. कारण, ब्रह्म व आत्मा या दोहोंखेरीज तिसरी वस्तुच आतां शिल्लक रहात नाही. पण कोणतेहि दोन पदार्थ स्वरूपतः भिन्न असले तर त्यांचें परिणाम किंवा कार्येहि भिन्न असलीं पाहिजेत असा आपला अनुभव आहे. म्हणून पदार्थांच्या परिणामावरूनच सदर पदार्थ भिन्न किंवा एक रूपाचे आहेत, याचा आपण कोण-

त्याहि शास्त्रांत निर्णय करितो. उदाहरणार्थ, दोन झाडांचीं मुळे, पाळे, साल, पाने, फुले, वगैरे एकसारखीच असल्यास ती झाडेहि एकच होत, व भिन्न असल्यास भिन्न होत, असे आपण ठरवितो. हीच रीति प्रस्तुत स्थली लागू केली म्हणजे आत्मा व ब्रह्म एकाच स्वरूपाची असली पाहिजेत असे दिसून येते. कारण, सृष्टीतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे मनावर जे संस्कार होतात त्यांचें आत्म्याच्या व्यापारामुळे जें एकीकरण होतें तें एकीकरण, आणि या भिन्नभिन्न बाह्य पदार्थांच्या बुडाशी असणारें वस्तुतत्त्व म्हणजे ब्रह्म सदर पदार्थांचें नानात्व मोडून जें एकीकरण करितें तें एकीकरण, मिळून दोन्ही एकमेकांच्या पडताळ्याची असली पाहिजेत, एरवीं सर्व ज्ञान निराधार व लढकें पडेल, हे वर सांगितलें आहे. एकाच मासल्याचें व सर्वस्वीं एकमेकांच्या तोडीचें हें एकीकरण करणारी तत्त्वे दोन ठिकाणी असलीं तरी तीं परस्परांहून भिन्न असणें शक्य नाहीं, आणि यांपैकीं आत्म्याचें जें रूप असेल तेंच ब्रह्माचेंहि रूप असलें पाहिजे, असे पुढें ओघानेच प्राप्त होतें.* सारांश, कोणत्याहि रीतीनें विचार केला तरी बाह्य सृष्टीतील नामरूपाखालीं आच्छादित झालेलें ब्रह्मतत्त्व नामरूपात्मक प्रकृतीप्रमाणें जड नाहीं इतकेंच नव्हे, तर वासनात्मक ब्रह्म, मनोमय ब्रह्म, ज्ञानमय ब्रह्म, प्राणब्रह्म, किंवा ॐकाररूपी शब्दब्रह्म हीं ब्रह्मस्वरूपे सुद्धां खालच्या पायरीचीं असून खरें ब्रह्मस्वरूप यापलीकडचें व याहून अधिक योग्यतेचें म्हणजे शुद्ध आत्मस्वरूपी आहे असें आतां सिद्ध होतें, आणि गीतेचा सिद्धान्तहि तोच आहे असें यासंबंधाचे गीतेत अनेक ठिकाणीं जे उल्लेख आहेत त्यावरून स्पष्ट होतें (गी. २. २०; ७. ५; ८. ४; १३ ३१; १५. ७, ८ पहा). तथापि ब्रह्म व आत्मा यांचें स्वरूप एक हा सिद्धान्त केवळ असल्या युक्तिवादानेंच आमच्या ऋषींनीं प्रथम शोधून काढिला असें समजून नये. कारण, अध्यात्मशास्त्रांत केवळ बुद्धीच्या साह्यानें कोणतेंहि एकच अनुमान निश्चित करितां येत नाहीं, आत्मप्रतीतीची त्याला नेहमीं जोड असली पाहिजे, हें या प्रकरणाच्या आरंभीच सांगितलें आहे. शिवाय आधिभौतिक शास्त्रांतहि अनुभव आधीं येऊन त्याची उपपत्ति मागाहून कळत्ये किंवा शोधून काढितात, हें आपण नेहमीं पहातो. याच न्यायानें वर दिलेली ब्रह्मात्मैक्याची बुद्धिगम्य उपपत्ति निघण्यापूर्वीं शेंकडों वर्षे आमच्या प्राचीन ऋषींनीं “नेह नानाऽस्ति किंचन” (बृ. ४. ४. १९; कठ ४. ११)—या सृष्टींत दिसून येणारें अनेकत्व खरें नसून, त्याच्या बुडाशीं चोहोंकडे एकच अमृत, अव्यय व नित्य तत्त्व आहे (गी. १८. २०) असा प्रथम निर्णय करून, अखेर बाह्य सृष्टीतील नामरूपानें आच्छादिलें अविनाशी तत्त्व आणि आपल्या शरीरांतील बुद्धीपलीकडचें आत्मतत्त्व हीं दोन्ही एकच म्हणजे एकजिनसी, अमर व अव्यय

आहेत किंवा जें तत्त्व ब्रह्मांडी तेंच पिंडी म्हणजे मनुष्याच्या देहांतहि वास करीत आहे, हा सिद्धान्त आपल्या अंतर्दृष्टीनें शोधून काढिला आहे; व हेंच काय तें सर्व वेदान्ताचें रहस्य असें बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्य सैत्रेयीस, गार्गावारुणि-प्रभृतींस व जनकास सांगित आहे (बृ. ३.५-८; ४.२-४). “अहं ब्रह्मास्मि”—मीच परब्रह्म आहे,—हे ज्यानें जाणिलें त्यानें सर्व जाणिलें असें याच उपनिषदांत पूर्वी म्हटलें असून (बृ. १.४.१०.), छांदोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत श्वेत-केतूस त्याच्या बापांनें अद्वैतवेदान्ताचें हेंच तत्त्व अनेक रीतींनीं समजावून दिलें आहे. “मातीच्या एका गोळ्यांत काय आहे तें कळल्यानें मृत्तिकेचे नामरूपात्मक सर्व विकार ज्याप्रमाणें समजतात त्याप्रमाणें ज्या एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तु कळतील ती वस्तु मला सांगा, मला तिचें ज्ञान नाही,” असा अध्यायाच्या आरंभी श्वेतकेतूनें आपल्या बापास प्रश्न केला; तेव्हां नद्या, समुद्र, पाणी, मीठ इत्यादि अनेक दृष्टान्त देऊन बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं जें द्रव्य आहे तें (तत्) आणि तूं (त्वम्) म्हणजे तुझ्या देहांतील आत्मा ही एकच आहेत—“तत्त्वमसि,” तूं आपला आत्मा ओळखिलास म्हणजे तुला सर्व जगाच्या बुडाशीं काय आहे तें आपोआप कळेल, असा बापांनें त्यास नऊ निरनिराळ्या दृष्टान्तांनीं उपदेश केला आहे; आणि दखेळीं “तत्त्वमसि”—तेंच तूं आहेस—या सूत्राची पुनरावृत्ति केलेली आहे (छां. ६.८-१६). “तत्त्वमसि” हें अद्वैतवेदान्ताच्या महावाक्यांपैकी मुख्य वाक्य असून, “जें पिंडी तें ब्रह्मांडी” हें त्याचेंच मराठी रूपांतर आहे.

ब्रह्म आत्मस्वरूपी आहे असा याप्रमाणें निर्णय झाला. पण आत्मा चिद्रूपी मानीत असल्यामुळे ब्रह्महि चिद्रूपी आहे, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. म्हणून ब्रह्माचें व त्याचबरोबर आत्म्याचें खरें स्वरूप काय याचा येथें आणखी थोडा खुलासा करणें जरूर आहे. चित् म्हणजे ज्ञान हा आत्म्याच्या सान्नि-ध्यानें जडात्मक बुद्धीत उत्पन्न झालेला धर्म आहे. पण ज्या अर्थी बुद्धीचा हा धर्म आत्म्यावर लादणें योग्य नाही, त्या अर्थी तात्त्विकदृष्ट्या आत्म्याचें मूळचें स्वरूपहि निर्गुण व अज्ञेयच मानिलें पाहिजे. म्हणून ब्रह्म जरी आत्मस्वरूपी आहे, तरी ही दोन्ही किंवा यांपैकी कोणतेंहि एक चिद्रूपी आहे असें म्हणणें कांहीं अंशीं गौणच होय, असें कित्येकांचें मत आहे. केवळ चिद्रूपावरच हा आक्षेप आहे असें नाही; तर सत् हें विशेषणहि परब्रह्मास लाविणें वाजवी नाही असें मग ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, सत् आणि असत् हे दोन धर्मपरस्परविरुद्ध व नेहमीं परस्परसापेक्ष म्हणजे दोन निरनिराळ्या वस्तूंस उद्देशून सांगितलेले असतात. ज्यानें उजेड कधींच पाहिला नाही त्याला अंधाराची कल्पना येणें शक्य नाही इतकेंच नव्हे, तर उजेड व अंधार ही शब्दांची जोडीहि त्याला सुचावयाची नाही. सत् आणि असत् या

शब्दांच्या जोडीस (द्वंद्वास) हाच न्याय लागू पडतो. कांहीं वस्तूंचा नाश होतो हे लक्षांत आल्यावर मग असत् (नाश होणाऱ्या) आणि सत् (नाशन होणाऱ्या) असे सर्व वस्तूंचे आपण दोन वर्ग करू लागतो, किंवा सत् आणि असत् हे शब्द सुचावयास मनुष्याच्या दृष्टीपुढे दोन प्रकारचे विरुद्ध धर्म यावे लागतात, हे उघड आहे. पण मळारंभी जर एकच वस्तु होती तर द्वैत उत्पन्न झाल्यावर दोन वस्तूंस उद्देशून प्रचारांत आलेले सत् आणि असत् हे सापेक्ष शब्द या मूळ वस्तूस कसे लाविणार? कारण, तिला सत् म्हटल्यास त्या वेळी तिच्या जोडीचे दुसरे कांहीं असत् होतें की काय अशी शंका येत्ये. म्हणून परब्रह्मास कोणतेंच विशेषण न देतां “जगाच्या आरंभी सत् नव्हतें, व असत्हि नव्हतें, जें कांहीं होतें तें एक होतें,” सत् आणि असत् या शब्दांच्या जोड्या (किंवा द्वंद्व) मागाहून निघालेल्या आहेत, असे ऋग्वेदाच्या नासदीय सूक्तांत सृष्टीच्या मूलतत्त्वाचे वर्णन आहे (ऋ. १०. १२९); आणि सत् व असत्, शीत व उष्ण इत्यादि द्वंद्वांतून ज्याची बुद्धि मुक्त झाली तो या सर्व द्वंद्वांपलीकडच्या म्हणजे निर्द्वंद्व ब्रह्मपदास पोचतो असे गीतेंत म्हटलें आहे (गी. ७. २८; २. ४५). अध्यात्मशास्त्रांतील विचार किती गहन व सूक्ष्म आहेत हे यावरून दिसून येईल. केवळ तर्कदृष्ट्या विचार केला तर परब्रह्माचे किंवा आत्म्याचेहि हे अज्ञेयत्व कबूल केल्याखेरीज मार्ग रहात नाही. परंतु ब्रह्म याप्रमाणें अज्ञेय व निर्गुण अतएव इंद्रियातीत असलें तरी प्रत्येक मनुष्यास त्याच्या स्वतःच्या आत्म्याची साक्षात् प्रतीति असल्यामुळे, या निर्गुण आत्म्याचे जें कांहीं अनिर्वाच्य स्वरूप साक्षात्कारानें आपण ओळखितों तेंच परब्रह्माचेहि स्वरूप आहे अशी प्रतीति येऊं शकत्ये; व त्यामुळे ब्रह्म व आत्मा एकस्वरूपी आहे, हा सिद्धान्त निरर्थक होऊं शकत नाही. अशा दृष्टीने पाहिलें म्हणजे “ब्रह्म आत्मस्वरूपी आहे” यापेक्षा त्याच्या स्वरूपाबद्दल जास्त कांहींच सांगतां येण्यासारखें नाही, बाकीच्या गोष्टींबद्दल सर्व हवाला स्वानुभवावर ठेवावा लागतो. पण बुद्धिगम्य शास्त्रीय प्रतिपादनांत शब्दांनी शक्य तेवढा खुलासा करणें जरूर पडतें. म्हणून ब्रह्म जरी सर्वत्र एक सारखें व्यापलेलें, अज्ञेय व अनिर्वाच्य आहे, तरी जड सृष्टीचा व आत्मस्वरूपी ब्रह्मतत्त्वाचा भेद व्यक्त करण्यासाठी आत्म्याच्या सान्निध्याने जडप्रकृतीत चैतन्य रूपी जो गुण आपल्याला दृग्गोचर होतो तोच आत्म्याचे प्रधान लक्षण मानून, आत्मा आणि ब्रह्म दोन्ही चिद्रूपी किंवा चैतन्यरूपी आहेत असे अध्यात्मशास्त्रांत म्हणत असतात. कारण, तसें न केलें तर आत्मा व ब्रह्म दोन्हीहि निर्गुण, निरंजन व अनिर्वाच्य असल्यामुळे त्यांचें स्वरूप वर्णन करण्यास गप्प बसणें, किंवा शब्दांनीं कोणी कांहीं वर्णन केल्यास “नेति नेति। एतस्मादन्यत्परमस्ति । ”—हे नव्हे, हे (ब्रह्म) नव्हे, (हे) नामरूप झालें), खरें ब्रह्म यापलीकडे दुसरेंच आहे,—असा नेह-

मीच नन्नाचा पाढा घोकीतरहाण्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही (बृ.२.३.६). म्हणून चित् (ज्ञान), सत् (सत्तामात्रत्व किंवा आह्वयणा) आणि आनंद ही ब्रह्मस्वरूपाची लक्षणे सामान्यतः सांगण्यांत येत असतात. ही लक्षणे इतर सर्व लक्षणांपेक्षा श्रेष्ठ होत यांत संशय नाही. तथापि ही लक्षणेहि ब्रह्मस्वरूपाची शब्दांनी शक्य तेवढी ओळख करून देण्यासाठी सांगितलेली आहेत, खरे ब्रह्मस्वरूप निर्गुणच असून त्याचे ज्ञान होण्यास त्याचा अपरोक्षानुभवच यावा लागतो, हे विसरतां कामा नये हा अनुभव कसा येऊ शकतो, म्हणजे इंद्रियातीत अतएव अनिर्वाच्य असे जे ब्रह्मस्वरूप ते ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाच्या कसे व केव्हां अनुभवास येते याचे आमच्या शास्त्रकारांनी जे विवेचन केले आहे ते आतां थोडक्यांत सांगतो.

ब्रह्म व आत्मा एक या समीकरणासच मराठीत “जे पिंडीं ते ब्रह्मांडी” असे म्हणतात; आणि हे ब्रह्मात्मैक्य अनुभवास आल्यावर पुढे ज्ञाता म्हणजे पहाणारा आत्मा निराळा व ज्ञेय म्हणजे पहाण्याची वस्तु निराळी, हा भेद राहू शकत नाही, हे न्यायतःच सिद्ध होते. पण मनुष्य जिवंत आहे तोपर्यंत त्याला त्याची नेत्रादि इंद्रिये जर सुटत नाहीत, तर इंद्रिये निराळी आणि इंद्रियांस गोचर होणारे विषय निराळे हा भेद तरी कसा सुटणार? आणि हा भेद सुटला नाही तर ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव कसा घडणार? अशी एक शंका या बाबतीत येण्यासारखी आहे; आणि केवळ इंद्रियदृष्ट्याच विचार केला तर ही शंका सकृदर्शनी गैरवाजवीहि दिसत नाही. परंतु खोल विचार करावयास लागले असतां असे आढळून येईल की, इंद्रिये बाह्य विषय पहाण्याचे काम केवळ आपण होऊनच करितात असे नाही. “चक्षुःपश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा” (मभा. शां. ३११.१७) — कोणतीहि वस्तु पहाण्यास (व ऐकण्यास वगैरेहि) नेत्रांस (तसेच कान वगैरेसहि) मनाचे सहाय्य लागते. मन शून्य असेल तर वस्तु डोळ्यांपुढे असूनहि दिसतनाशी होत्ये, हे पूर्वी सांगितले आहे. हा व्यावहारिक अनुभव लक्षांत आणिला म्हणजे नेत्रादि इंद्रिये शाबूत असूनहि मन जर त्यांतून काढून घेतलेले असेल, तर इंद्रियांच्या विषयांची द्वंद्वे बाह्य सृष्टीत असूनहि आपल्यास नसल्यासारखी होतील; आणि मग मन हे केवळ आत्म्यांत म्हणजे आत्मस्वरूपी ब्रह्मांतच रत होऊन ब्रह्मात्मैक्याचा आपल्याला साक्षात्कार होऊ लागेल, असे सहज अनुमान होते. ध्यानाने, समाधीने, एकान्त उपासनेने किंवा अत्यन्त ब्रह्मविचारान्ती ही मानसिक स्थिति ज्यास प्राप्त होत्ये त्याला दृश्य सृष्टीतील द्वंद्वे किंवा भेद डोळ्यांपुढे असूनहि दिसतनासे होतात, आणि मग अद्वैत ब्रह्मस्वरूपाचा आपोआपच पूर्ण साक्षात्कार होतो. पूर्ण ब्रह्मज्ञानाने शेवटी प्राप्त होणारी जी ही परमावधीची स्थिति त्यांत ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान हा तीन प्रकारचा भेद म्हणजे त्रिपुटी शिळक रहात नाही, किंवा उपास्य आणि उपासक हा द्वैत-

भावहि उरत नाही. म्हणून ही अवस्था दुसऱ्या कोणास सांगतां येत नाही. कारण, 'दुसरा' हा शब्द उच्चारिल्याबरोबर ही अवस्था बिघडत्ये, व मनुष्य अद्वैतांतून द्वैतांत येतो हे उघड आहे. किंबहुना ही अवस्था मला स्वतःला कळली असेहि म्हणण्याची पंचाईतच ! कारण, 'मी' म्हटलें तरी इतरांहून भिन्न ही भावना मनांत येत्ये; आणि ब्रह्मात्मैक्य होण्यास ती बाधक असत्ये. याच कारणास्तव "यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति... जिघ्रति... शृणोति... विजानाति।... यत्र त्वस्य सर्व मात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्... जिघ्रेत्... शृणुयात्... विजानीयात्।... विज्ञातारमरे केन विजानीयात्। एतावदरे खलु अमृतत्वमिति।"—पहाणारा व पहावयाचा पदार्थ हे द्वैत जोपर्यंत कायम होतें तोपर्यंत एक दुसऱ्याला पहात होता, हुंगीत होता, ऐकत होता, आणि जाणीत होता; पण सर्व जेव्हां आत्ममय झाले (म्हणजे आपण व दुसरा हा भेदच राहिला नाही), तेव्हां कोण कोणाला पहाणार, हुंगणार, ऐकणार, अगर जाणणार ? अरे ! जो स्वतःच ज्ञाता म्हणजे जाणणारा त्याला जाणणारा आणखी दुसरा कोठून आणणार ?—असे याज्ञवल्क्यानं बृहदारण्यकांत या परमावधीच्या स्थितीचें वर्णन केले आहे (बृ. ४.५.१५; ४.३.२७) सर्वच याप्रमाणें आत्मभूत किंवा ब्रह्मभूत झाल्यावर त्या ठिकाणीं भीति, शोक किंवा सुखदुःखादि द्वंद्वेहि राहूं शकत नाहीत (ईश. ७). कारण, ज्याचें भय वाटावयाचें किंवा शोक करावयाचा तो आपल्याहून भिन्न असला पाहिजे, आणि ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव आल्यावर अशा प्रकारच्या कोणत्याहि भिन्नपणास अवकाशच रहात नाही. या दुःखशोकविरहित अवस्थेसच 'आनंदमय' असे नांव देऊन हा आनंद म्हणजे ब्रह्म असे तैत्तिरीय उपनिषदांत म्हटले आहे (तै. २.८; ३.६). पण हे वर्णनहि गौणच होय. कारण, आनंदाचा अनुभव घेणारा तरी आतां रहातो कोठें ? म्हणून लौकिकानंदापेक्षांहि आत्मानंद कांही विलक्षण प्रकारचाच आहे असे बृहदारण्यकोपनिषदांत सांगितले आहे (बृ. ४.३.३२). ब्रह्मवर्णनांत येणाऱ्या 'आनंद' शब्दाचें हे गौणत्व लक्षांत आणूनच इतर ठिकाणीं "ब्रह्म भवति य एवं वेद" (बृ. ४.४.२५) किंवा "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" मुं. ३. २.९)—ज्यानें ब्रह्म जाणिलें तो ब्रह्मच झाला—एवढेंच (म्हणजे 'आनंद' शब्द गाळून) ब्रह्म वेच्या पुरुषाचें अखेर वर्णन येत असतें. मिठाचा खडा पाण्यांत विरघळून गेल्यावर त्या पाण्यापैकीं अमुक भाग खारट आणि अमुक भाग बिनखारट असा भेद ज्याप्रमाणें रहात नाही तद्वत ब्रह्मात्मैक्याचें ज्ञान झाल्यावर सर्व ब्रह्ममय होऊन जातें, असा दृष्टान्त या स्थितीस उपनिषदांतून दिलेला आहे (बृ. २. ४. १२; छां. ६. १३). पण "जयाची वेद नित्य वेदान्त वाणी" त्या तुकारामबुवांनीं या खारट दृष्टान्ताऐवजीं—

गोडपणें जैसा गूळ । तैसा देव झाला सकळ ॥

आतां भजो कोणेपरी । देव सबाह्य अंतरी ॥

असा गुळाचा गोड दृष्टान्त घेऊन आपला स्वानुभव वर्णिला आहे (तु. गा. ३६२७). परब्रह्म इंद्रियांना अगोचर आणि मनालाहि अगम्य असले तरी ते स्वानुभवगम्य म्हणजे ज्याचे त्याला आपल्या अनुभवाने कळणारे आहे असे जे म्हणतात त्यांतील तात्पर्य हेच आहे. परब्रह्माची जी अज्ञेयता वर्णन करितात, ती ज्ञाता व ज्ञेय या द्वैती स्थितीतली आहे; अद्वैत साक्षात्कारांतली नव्हे. मी निराळा आणि जग निराळे ही बुद्धि जोंपर्यंत कायम आहे, तोंपर्यंत कांहीं केले तरी ब्रह्मात्मैक्याचे पूर्ण ज्ञान होणे शक्य नाही. पण नदीला समुद्र गिळतां न आला तरी समुद्रांत पडून तिला ज्याप्रमाणे समुद्ररूप होतां येते, तद्वत् परब्रह्मांत बुडी मारून मनुष्याला त्याचा अनुभव येत असतो; आणि मग “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि” (गी. ६. २९) - सर्व भूते आपल्याठांयीं आणि आपण सर्व भूतांठांयीं - अशी त्याची ब्रह्ममय स्थिति होऊन जात्ये. पूर्ण परब्रह्मज्ञान याप्रमाणे केवळ स्वानुभवावरच अवलंबून आहे, हा अर्थ व्यक्त करण्यास “अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानतां” (केन. २. ३) - आपणांस परब्रह्म कळले असे जे म्हणतात त्यांना ते कळलेले नसते, आणि ते आपणांस कळले हे ज्यांना कळत नाही त्यांना ते कळलेले असते, - असे परब्रह्मस्वरूपाचे मोठ्या खुबीदार रीतीने विरोधाभासात्मक वर्णन केले आहे. कारण, परब्रह्म मला कळले असे जेव्हां कोणी म्हणतो त्या वेळी मी (ज्ञाता) निराळा आणि मला कळलेले (ज्ञेय) ब्रह्म निराळे ही द्वैत बुद्धि मनांत उत्पन्न झालेली असल्यामुळे त्याचा ब्रह्मात्मैक्यरूपी अद्वैती अनुभव तितक्यापुरता या वेळी कच्चा किंवा अपुराच असतो, म्हणून असे बोलणारास खरे ब्रह्म कळले नसते असे त्याच्या स्वमुखानेच सिद्ध होते. उलटपक्षी ‘मी’ व ‘ब्रह्म’ हा द्वैती भेद नाहीसा होऊन ब्रह्मात्मैक्याचा जेव्हां पूर्ण अनुभव येतो तेव्हां “मला ते (म्हणजे अर्थात्च माझ्याहून दुसरे कांहीं तरी) कळले” ही भाषाच त्याच्या तोंडांतून निघणे शक्य नसते. म्हणून या स्थितीत म्हणजे आपणास ब्रह्म कळले हे सांगण्यास जेव्हां एखादा ज्ञानी मनुष्य असमर्थ असतो अशा स्थितीत, त्याला ब्रह्म कळलेले असते असे म्हणावे लागते. द्वैती भावाचा याप्रमाणे पुरा लोप होऊन ज्ञाता सर्वस्वी परब्रह्मांत रंगून, लय पावून, निःशेष विरून, मुरून, किंवा ‘मरून’ जाणे सामान्यतः दुष्कर वाटते. पण ही सकृददर्शनीं दुर्घट वाटणारा ‘निर्वाण’ स्थिति अभ्यासाने व वैराग्याने मनुष्यास अखेर साध्य होऊ शकत्ये असे आमच्या शास्त्रकारांनी अनुभावान्तीं ठरविले आहे. मीपणाचा दुजाभाव या स्थितीत नाश किंवा मरण पावतो म्हणून आत्मनाशाचा हा एक प्रकार आहे, अशी कित्येक लोक शंका काढीत असतात. पण या स्थितीचा अनुभव घेत असतां जरी तिचे वर्णन करितां येत नाही, तरी मागाहून तिचे स्मरण होऊ शकते ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे बरील शंका निर्मूल होय असे कोणा-

च्याहि लक्षांत येईल.*पण यापेक्षांहि बलवत्तर प्रमाण म्हणजे साधुसंतांचा अनुभव हें होय. मागील सिद्ध पुरुषांच्या अनुभवाचें वर्णन राहूं या. पण अगदीं अलीकडे भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांनांहि—

आपुलें मरण पाहिलें म्यां डोळां । तो जाला सोहळा अनुपम ।

असें या परमावधीच्या स्थितिचें आलंकारिक भाषेंत मोठया कौतुकानें व धन्यतापूर्वक वर्णन केलें आहे (गा. ३५७९) व्यक्त किंवा अव्यक्त सगुण ब्रह्माच्या उपासनेपासून ध्यानानें चढत चढत उपासक अखेरीस अशा स्थितीला येऊन पोचतो की, “अहं ब्रह्मास्मि” (वृ. १.४.१०)—मीच ब्रह्म आहे—या ब्रह्मात्मैक्यस्थितीचा त्यास साक्षात्कार होऊं लागतो, आणि मग त्यांत तो इतका गहून जातो की, मी कोणत्या स्थितींत आहे अगर कशाचा अनुभव घेत आहे, इकडेहि त्याचें लक्ष जात नाहीं. जागृति कायम असल्यामुळें या अवस्थेस स्वप्न किंवा सुषुप्ति म्हणजे झोंप असें म्हणतां येत नाहीं; आणि जागृति म्हणावें तर जागृतावस्थेंत सामान्यतः होणारें द्वैताचे सर्व व्यवहार बंद पडलेले असतात. म्हणून स्वप्न, सुषुप्ति (झोंप) किंवा जागृति या तीन व्यावहारिक अवस्थांहून निराळीच ही एक चौथी किंवा तुरीय अवस्था आहे असें शास्त्रांत म्हटलें आहे; आणि ही स्थिति प्राप्त होण्यास निर्विकल्प म्हणजे ज्यांत द्वैताचा यत्किंचितहि स्पर्श नाहीं असा समाधियोग लाविणें हें पातंजलयोगदृष्ट्या मुख्य साधन असल्यामुळें गीतेंत हा निर्विकल्प समाधियोग अभ्यासानें संपादन करून घेण्यास मनुष्याने कंटाळूं नये असें म्हटलें आहे (गी. ६.२०—२३). ही ब्रह्मात्मैक्यस्थिति म्हणजेच ज्ञानाची पूर्णावस्था होय. कारण, सर्व जग ब्रह्मरूप म्हणजे एकच झाल्यावर “अविभक्तं विभक्तेषु”—अनेकांचें एकत्व करणें—असें जें ज्ञानक्रियेचें गीतेंतलें लक्षण त्याची कमाल झाल्यामुळें पुढें कशाचेंहि जास्त ज्ञान होणें शक्य नसतें. तसेंच नामरूपांपलीकडल्या या अमृतत्वाचा अनुभव आल्यावर जन्ममरणाचा फेराहि मनुष्यास आपोआपच चुकतो. कारण जन्ममरण तरी नामरूपांतच येतें आणि त्याच्यापलीकडे हा गेलेला असतो (गी. ८.२१). तुका-

* ध्यानानें व समाधीनें प्राप्त होणारी ही अद्वैताची किंवा अभेदभावाची अवस्था nitrous oxide $g-s$ नांवाचा एक प्रकारचा रासायनिक वायु हुंगल्यानेंहि प्राप्त हात असत्ये. या वायुसच ‘लाफिंग ग्यास’ हें नांव आहे *Wits to Wit and Other Essays on Popular Philosophy* by William James, pp. 294 29३ पण ही अवस्था कृत्रिम असून समाधीनें प्राप्त होणारी अवस्था खरी व स्वाभाविक असत्ये असा या दोहोंत महत्त्वाचा भेद आहे. तथापि या कृत्रिम अवस्थेच्या पुराव्यावरून अभेदावस्थेच्या अस्तित्वाबद्दल कांहींच वाद रहात नाहीं, म्हणून या ठिकाणीं तिचा आम्हीं उल्लेख केला आहे.

रामबुवांनीं यासाठीं या स्थितीस 'मरणाचे मरण' हें नांव दिलें आहे (गी. ३.५.८८); आणि याज्ञवल्क्य याच कारणास्तव या स्थितीस अमृतत्वाची समा किंवा पराकाष्ठा ह्मणत आहे. हाच जीवन्मुक्तावस्था होय. या अवस्थेत आकाशगमनादि कांहीं अपूर्व व अलौकिक सिद्धि प्राप्त होतात असें पातंजलयोगसूत्रांत व अन्यत्रहि वर्णन आहे (पातंजलसू. ३.१६-५५); आणि यासाठींच योगाभ्यासाच्या नादीं कित्येक लागत असतात. पण योगवासिष्ठकारांनीं म्हटल्याप्रमाणें आकाशगमनादि सिद्धि हें ब्रह्मनिष्ठ स्थितीचें साध्य किंवा भागहि नसून जीवन्मुक्त पुरुष या सिद्धि प्राप्त करून घेण्याचा उद्योग करीत नसतो, व पुष्कळदां त्याच्या अंगीं त्या दिसूनहि येत नाहीत (यो. ५.८९.पहा). म्हणून योगवासिष्ठकारांनींच नव्हे, तर गीतेंतहि या सिद्धीचा कोठें उल्लेख केला नाही. हे चमत्कार म्हणजे मायेचे खेळ होत, ब्रह्मविद्या नव्हे, असें वसिष्ठांनीं रामास स्पष्ट सांगितलें आहे. ते खरे असतील; नसतीलच असें आम्हां म्हणत नाही. पण कांहीं म्हटलें तरी तो ब्रह्मविद्येचा विषय नव्हे एवढें निर्विवाद आहे. म्हणून या सिद्धि मिळोत वा न मिळोत, त्यांकडे लक्ष न देतां किंवा त्यांची इच्छा अगर आशाहि न ठेवितां सर्वाभूतां एक आत्मा ही परमावधीची ब्रह्मनिष्ठ स्थिति आपणास ज्या रीतीने प्राप्त होईल तेवढेच प्रयत्न करण्यास मनुष्यानें झटलें पाहिजे, सिद्धीच्या नादीं लागूं नये, असें ब्रह्मविद्याशास्त्राचें सांगणें आहे. ब्रह्मज्ञान ही आत्म्याची शुद्धावस्था आहे, जादू अथवा मायिक चमत्कार नव्हे; व म्हणून सदर चमत्कारानें ब्रह्मज्ञानाची महती वाढत नाही इतकेंच नव्हे, तर ब्रह्मविद्येच्या महत्त्वाचा सदर चमत्कार हा पुरावाहि होऊं शकत नाही. पक्षी किंवा आतां विमानवाले लोकहि आकाशांत उडतात; पण त्यासाठीं त्यांची गणना कोणीहि ब्रह्मवेत्त्यांत करीत नाही. किंबहुना आकाशगमनादि सिद्धि प्राप्त झालेले कांहीं पुरुष मालतीमाधव नाटकांतील अघोरघंटाप्रमाणें क्रूर व घातकी देखील असूं शकतात.

ब्रह्मात्मैक्यरूप आनंदमय स्थितीचा अनिर्वाच्य अनुभव दुसऱ्यास पूर्णपणें सांगतां येणें शक्य नाही. कारण, तो दुसऱ्यास सांगावयाचा म्हणजे 'मी-तूं' ही द्वैताचीच भाषा करावी लागत्ये, व या द्वैतां भाषेत अद्वैताचा सर्व अनुभव व्यक्त करितां येत नाही. म्हणून या परमावधीच्या स्थितीची उपनिषदांतून जीं वर्णनें आहेत तीं हि अपुरी किंवा गौण समजलीं पाहिजेत. आणि हीं वर्णनें जर गौण तर सृष्टीची उत्पात्ति, रचना वगैरे समजावून देण्यासाठीं कित्येक ठिकाणीं जीं शुद्ध द्वैती वर्णनें उपनिषदांतून आढळून येतात, तीं हि गौणच मानिलीं पाहिजेत. उदाहरणार्थ, आत्मस्वरूपी, शुद्ध, नित्य, सर्वव्यापी व अविकारी ब्रह्मापासूनच पुढें हिरण्यगर्भनामकं सगुण पुरुष अगर आप (पाणी) आदिकरून सृष्टीतील व्यक्त पदार्थ क्रमाक्रमानें निर्माण झाले, किंवा हीं नामरूपे निर्माण करून मग जीवरूपानें परमेश्वरानें

त्यांत प्रवेश केला (तै. २.६; छां. ६.२ ३; बृ. १.४.७), अशी दृश्य सृष्टीच्या उत्पत्तीची जी वर्णने उपनिषदांतून केलेली आहेत ती अद्वैतदृष्ट्या यथार्थ होऊ शकत नाहीत. कारण, ज्ञानगम्य निर्गुण परमेश्वरच जर चोहोकडे भरलेला आहे, तर एकाच दुसऱ्याला उत्पन्न केले हे म्हणणेच तात्त्विकदृष्ट्या निर्मूल पडते. परंतु सामान्य लोकांस सृष्टिरचना समजून देण्यास व्यावहारिक म्हणजे द्वैताची भाषा हेच काय ते साधन असल्यामुळे व्यक्त सृष्टीच्या म्हणजे नामरूपाच्या उत्पत्तीची वरच्यासारखी वर्णने उपनिषदांतून येत असतात. तथापि त्यांतहि अद्वैताचा धागा कायम ठेविला असून, अशा प्रकारे द्वैताची व्यावहारिक भाषा वापरली तरी मूळांत अद्वैतच खरे, असे अनेक ठिकाणी सांगितले आहे. सूर्य फिरत नाही असे आतां निश्चित ज्ञान झाले असतां हि, सूर्य उगवला किंवा मावळला ही भाषा जशी आपण वापरतो, तद्वत् एकच आत्मस्वरूपी परब्रह्म चोहोकडे अखंड भरलेले असून ते अविकार्य आहे असे निश्चयात्मक ठरलेले असतां हि, “परब्रह्मापासून व्यक्त जग निर्माण झाले” अशी भाषा उपनिषदांतून येत असत्ये; व गीतेतहि त्याचप्रमाणे “माझे खरे स्वरूप अव्यय व अज आहे” (गी. ७.२५) असे सांगितले असतां हि “मी सर्व जग उत्पन्न करितो” (गी. ४.६) असे भगवंतांनी म्हटले आहे. पण या वर्णनांतील मर्म लक्षांत न घेतां ती शब्दशः खरी आहेत व तीच मुख्य होत, असें कल्पून कित्येक पंडित द्वैत किंवा विशिष्टाद्वैत मत उपनिषदांत प्रतिपाद्य आहे, असा सिद्धान्त करीत असतात. त्यांचे असे म्हणणे आहे कीं, सर्वत्र एकच निर्गुण ब्रह्म व्यापून राहिले आहे असे मानिले, तर या अविकारी ब्रह्मापासून विकारी नाशवंत सगुण पदार्थ कसे निर्माण झाले याची उपपत्ति लागत नाही. कारण, नामरूपात्मक सृष्टीला जरी ‘माया’ म्हटले तरी निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण माया उत्पन्न होणेच तर्कदृष्ट्या शक्य नसल्यामुळे अद्वैतवाद लंगडा पडतो. यापेक्षां सांख्यशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणे नामरूपात्मक व्यक्त सृष्टीचे प्रकृतीसारखे एखादे सगुण पण व्यक्त रूप नित्य मानून त्याच्या अंतर्गामी, लोखंडाच्या यंत्रांत जशी वाफ त्याप्रमाणे, दुसरे परब्रह्मरूप नित्य तत्त्व खेळते ठेवणे (बृ. ३.७), व या दोहोंचे डाळिंबाच्या फळांतील दाण्यांप्रमाणे ऐक्य झाले आहे असे मानणे अधिक प्रशस्त होय. परंतु आमच्या मते उपनिषदांचे तात्पर्य याप्रमाणे ठरविणे युक्त नाही. उपनिषदांत कधी कधी द्वैती व कधी शुद्ध अद्वैती वर्णने येत असून या दोहोंची कांही तरी एकवाक्यता लाविली पाहिजे, हे खरे आहे. परंतु अद्वैतवाद मुख्य मानून निर्गुण ब्रह्म सगुण होतांना मात्र तेवढ्यापुरती मायिक द्वैताची स्थिति प्राप्त झाल्यासारखी दिसत्ये, असे मानिल्याने सर्व कचनांची जशी व्यवस्था लागत्ये, तशी व्यवस्था द्वैतपक्ष प्रधान मानून लागत नाही. उदाहरणार्थ, “तत त्वमासी” या वाक्यांतील पदांचा अन्वय द्वैती मता-

प्रमाणे कधीच नीट लागत नाही. द्वैत्यांच्या लक्षांत ही अडचण आली नाही असे नाही. पण तत्त्वम्=तस्य त्वम्—म्हणजे तुझ्याहून भिन्न असा जो कोणी त्याचा तू आहेस, तोच तू नव्हेस—अशा प्रकारे कसाबसा तरी या महावाक्याचा अर्थ लावून द्वैतां आपले समाधान करून घेत असतात. पण ज्याला संस्कृताचे थोडे ज्ञान असून ज्याची बुद्धि आप्रहाने विद्ध झाली नाही त्याला हे ओढाताणीचे अर्थ खरे नव्हेत असे तेव्हांच कळून येईल कैवल्योपनिषदांत तर “स त्वमेव त्वमेव तत् (कै. १. १६) याप्रमाणे ‘तत्’ व ‘त्वम्’ यांचा उलटसुलट करून वरील महावाक्य अद्वैतपरच असल्याचा सिद्धान्त दर्शविला आहे. फार काय सांगावे ? एकंदर उपनिषदांचा बराच भाग कापून काढिल्याखेरीज किंवा जाणूनबुजून त्याकडे दुर्लक्ष केल्याखेरीज उपनिषच्छास्त्राचे अद्वैताशिवाय दुसरे कांही रहस्य आहे असे दाखवितां येणे शक्य नाही. पण हे वाद कधीच न संपणारे असल्यामुळे त्याबद्दल येथे आम्ही जास्त चर्चा करीत बसत नाही. ज्याला अद्वैताखेरीज इतर मते आवडत असतील त्यांनी ती खुशाल स्वीकारावी. ज्या थोर महात्म्यांनी उपनिषदांत “नेह नानास्ति किंचन” (बृ. ४. ४. १९; कठ. ४. ११)—या स्रष्टात कोणत्याहि प्रकारचा अनेकपणा नाही, —जे कांही आहे ते मूळांत सर्व “एकमेवाद्वितीयम्” (छां. ६. २. २), अशी आपली प्रतीति स्पष्ट सांगून पुढे “मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति”—या जगांत ज्याला नानात्व दिसते तो जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत पडतो—असे वर्णन केले आहे, त्या महात्म्यांचा आशय अद्वैताखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारचा असू शकेल असे आम्हांस वाटत नाही. पण अनेक वैदिक शाखांची अनेक उपनिषदे असल्यामुळे एकंदर सर्व उपनिषदांचे तात्पर्य एकच आहे की काय याबद्दल शंका घेण्यास कदाचित् जसा थोडा तरी आवकाश सांपडतो, तसाहि गीतेचा प्रकार नाही. गीता हा एकच ग्रंथ असल्यामुळे त्यांत एकच प्रकारचा वेदान्त प्रतिपाद्य असला पाहिजे हे उघड आहे; आणि तो कोणता याचा विचार करू लागले म्हणजे “सर्व भूतांचा नाश झाला तरी जे एकच कायम रहाते” (गी. ८. २०) तेवढेच काय ते खरे सत्य असून पिढी व ब्रह्मांडी मिळून सर्वत्र तेंच भरून राहिलेले आहे (गी. १३. ३१), असा अद्वैतपर सिद्धान्त करणे भाग पडते. किंबहुना आत्मोपम्यबुद्धीचे जे नीतितत्त्व गीतेत सांगितले आहे, त्याची पुरी उपपत्तिहि अद्वैताखेरीज दुसऱ्या प्रकारच्या वेदान्तदृष्टीने लागत नाही. श्रीशंकराचार्यांच्या वेळी किंवा तदुत्तरकाली अद्वैतमतप्रतिपादक ज्या अनेक कोट्या अगर प्रमाणे निघाली तीं सर्व यच्चयावत् गीतेत प्रतिपादिली आहेत असे म्हणण्याचा आमचा आशय नाही. द्वैती, अद्वैती, विशिष्टाद्वैती वगैरे संप्रदाय निघण्यापूर्वी गीता झालेली आहे; व त्यामुळे कोणत्याहि विशिष्ट सांप्रदायिक कोट्यांचा तीत

समावेश होणे शक्य नव्हते, हे म्हणजे आम्हांसहि मान्य आहे. पण त्यामुळे गीतेत जो वेदान्त आहे तो सामान्यतः शांकर संप्रदायांतील ज्ञानाप्रमाणे अद्वैती आहे, द्वैती नव्हे, या म्हणण्यास कांही बाध येत नाही. परंतु तत्त्वज्ञानदृष्ट्या गीता व शांकर संप्रदाय यांत याप्रमाणे जरी सामान्य मेळ आहे, तरी आचारदृष्ट्या कर्म-संन्यासापेक्षा गीता कर्मयोगाला अधिक महत्त्व देत असल्यामुळे गीतार्थ शांकर संप्रदायाहून भिन्न झाला आहे असे आमचे मत आहे. पण त्याचा विचार पुढे करण्यांत येईल. सध्यांचा विषय तत्त्वज्ञानाबद्दलचा आहे; आणि हे तत्त्वज्ञान गीता व शांकर संप्रदाय या दोहोंतहि एकाच प्रकारचे म्हणजे अद्वैती आहे एवढेच येथे सांगायचे आहे. इतर सांप्रदायिक भाष्यांपेक्षा गीतेवरील शांकर भाष्यास जे अधिक महत्त्व आले आहे त्याचे कारणहि हेच होय.

सर्व नामरूपे ज्ञानदृष्ट्या बाजूला काढल्यावर, एकच अविकारी व निर्गुण तत्त्व कायम रहाते, व त्यामुळे पूर्ण व सूक्ष्म विचारान्तीं अद्वैतसिद्धान्तच कबूल करावा लागतो एवढे सिद्ध झाल्यावर, या एका निर्गुण व अव्यक्त द्रव्यापासून नानाविध व्यक्त सगुण सृष्टि कशी झाली याचा अद्वैतवेदान्तदृष्ट्या खुलासा करणे जरूर पडते. निर्गुण पुरुषाबरोबरच त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण प्रकृति अनादि व स्वतंत्र मानून सांख्यांनी हा प्रश्न सोडविला आहे, असे पूर्वीच सांगितले आहे. पण सगुण प्रकृति याप्रमाणे स्वतंत्र मानिली तर जगाची मूलतत्त्वे दोन होऊन वर अनेक कारणांवरून पूर्णपणे निश्चित केलेल्या अद्वैतमतास बाध येतो; आणि सगुण प्रकृति स्वतंत्र न मानावी तर एकाच मूळ निर्गुण द्रव्यापासून नानाविध सगुण सृष्टि कशी उत्पन्न झाली हे सांगता येत नाही. कारण, निर्गुणापासून सगुण — म्हणजे जे कांही नाही त्यापासून दुसरे कांही — उत्पन्न होणे शक्य नाही, हा सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त अद्वैत्यांसहि मान्य झालेला आहे. एतावता दोहोंकडूनहि अडचणच. मग हाच पेंच सुटणार कसा? अद्वैत न सोडितां निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होण्याचा मार्ग सांगितला पाहिजे; आणि तो तर सत्कार्यवादाप्रमाणे बंद पडल्यासारखा दिसतो. पेंच मोठा खरा. किंबहुना अद्वैत सिद्धान्त स्वीकारण्यास कित्येकांच्या मते हीच काय ती मुख्य अडचण आहे, व त्याचमुळे ते द्वैताचा अंगीकार करीत असतात. पण अद्वैती पंडितांनी आपल्या बुद्धीने या बिकट अडचणीतून सुटण्याचाहि एक सयुक्तिक व बिनतोड मार्ग काढिला आहे. ते असे म्हणतात की, सत्कार्यवादाचा किंवा गुणपरिणामवादाचा सिद्धान्त, कार्य व कारण ही दोन्ही जेव्हा एकाच कोटीतली किंवा एकाच वर्गातली असतात तेव्हा लागू पडतो; व त्यामुळे सत्य व निर्गुण ब्रह्मापासून सत्य व सगुण माया उत्पन्न होणे शक्य नाही हे अद्वैत वेदान्तीहि कबूल करील. पण ही कबुली दोन्ही पदार्थ सत्य असतील तेव्हाची

आहे; जेथे एक पदार्थ सत्य व दुसरा फक्त त्याचा देखावा आहे, तेथे सत्कार्यवाद लागू पडत नाही. सांख्य पुरुषाप्रमाणे प्रकृतिहि स्वतंत्र सत्य पदार्थ मानितात. म्हणून निर्गुण पुरुषापासून सगुण प्रकृतीच्या उत्पत्तीची उपपत्ति सत्कार्यवादाप्रमाणे त्यास लाविता येत नाही. पण माया अनादि असली तरी ती सत्य व स्वतंत्र नाही, गीतेत म्हटल्याप्रमाणे 'मोह,' 'अज्ञान' किंवा 'इंद्रियांस दिसणारा देखावा' आहे, असा अद्वैतवेदान्ताचा सिद्धान्त असल्यामुळे, सत्कार्यवादावरून निष्पन्न होणारा आक्षेपच अद्वैतसिद्धान्तास लागू होऊ शकत नाही. बापापासून पुढे मुलगा झाल्यास बापाच्या गुणपरिणामाने तो झाला असे म्हणू; परंतु बाप ही एकच व्यक्ति असून तो जेव्हा कधी मुलाचे, कधी तरुणाचे तर कधी म्हाताऱ्याचे सौंग घेतांना दिसतो, तेव्हा या व्यक्तीमध्ये आणि त्याच्या अनेक सौंगांमध्ये गुणपरिणामरूपी कार्यकारणभाव नसतो, असे आपण नेहमीच पहातो तसेच सूर्य एकच आहे, हे निश्चित झाल्यावर, पाण्यांत डोळ्यांना दिसणारे त्याचे प्रतिबिंब हा एक भ्रम आहे, गुणपरिणामामुळे उत्पन्न झालेला दुसरा सूर्य नव्हे, असे आपण म्हणतो; आणि दुर्बिणीने एखाद्या ग्रहाचे खरे स्वरूप निश्चित केल्यावर नुसत्या डोळ्यांस दिसणारे त्या ग्रहाचे स्वरूप डोळ्यांच्या दुर्बलतेमुळे आणि अतिदीर्घ अंतरामुळे उत्पन्न झालेला नुस्ता देखावा आहे, असे ज्योतिःशास्त्र स्वच्छ सांगते. कोणतीही गोष्ट नेत्रादि इंद्रियांना प्रत्यक्ष गोचर होत्ये एवढ्याच कारणावरून ती स्वतंत्र सत्य वस्तु मानिता येत नाही हे यावरून उघड होते. मग तोच न्याय अध्यात्मशास्त्रासहि लागू करून ज्ञानचक्षुरूप दुर्बिणीने निश्चित केलेले निर्गुण परब्रह्म तेवढे खरे, व ज्ञानशून्य चर्मचक्षूंस गोचर होणारे नामरूप या परब्रह्माचे कार्य नसून इंद्रियांच्या दुर्बलतेने होणारा नुस्ता भ्रम म्हणजे मोहात्मक देखावा आहे, असे म्हणण्यास हरकत काय? निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होऊ शकत नाही हा आक्षेपच येथे लागू पडत नाही कारण, दोन्ही वस्तु एकाच कोटीतल्या नसून एक सत्य व दुसरी फक्त देखावा आहे; आणि मूळांत एकच सत्य वस्तु असली तरी पहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदाने, अज्ञानाने, किंवा नजरबंदपणाने त्या एकाच वस्तूचे देखावे पालटत असतात असा आपला अनुभव आहे. उदाहरणार्थ, कानांना ऐकू येणारे शब्द व डोळ्यांना दिसणारे रंग हे दोन गुण घ्या. पैकी कानांना जो शब्द किंवा आवाज ऐकू येतो त्याचे सूक्ष्म परीक्षण करून 'शब्द' म्हणजे हवेच्या लाटा किंवा गति आहे असे आधिभौतिक शास्त्रांनी पूर्णपणे सिद्ध केले आहे. तसेच डोळ्यांना दिसणारे तांबडे, पिवळे, निळे वगैरे रंगहि मूळांत एकाच सूर्यप्रकाशाचे विकार असून सूर्यप्रकाश देखील एक प्रकारची गतिच होय असे आतां सूक्ष्म शोधान्ती निश्चित झाले आहे. 'गति' मूळांत एकच असतां तिला कान जर शब्द

व डोळे रंग ठरवितात, तर हाच न्याय जास्त व्यापकरीत्या सर्व इंद्रियांस लागू केला म्हणजे कोणत्या तरी एकाच अविकार्य वस्तूवर मनुष्याची निरनिराळी इंद्रिये आप-आपल्यापरी शब्दारूपादि अनेक नामरूपात्मक गुणांचा 'अध्यारोप' करून नाना-प्रकारचा देखावा उत्पन्न करीत असतात, मूळच्या एकाच वस्तूत हे देखावे, गुण किंवा नामरूपे असण्याचें कारण नाही, अशी सर्व नामरूपांच्या उत्पत्तीसंबंधानें सत्कार्यवादावाचूनहि नीट उपपत्ति देतां येत्ये. आणि हाच अर्थ सिद्ध करण्यास दोरीच्या ठायीं सर्पांचा, किंवा शिंपीच्या ठायीं रूपाचा भ्रम होणें, अगर डोळ्यांत बोट घातलें असतां एकाचे दोन पदार्थ दिसणें, किंवा निरनिराळ्या रंगांचे चष्मे लाविले असतां एकच पदार्थ निरनिराळ्या रंगांचा दिसणें, इत्यादि अनेक दृष्टान्त वेदान्तशास्त्रांत येत असतात. मनुष्याचीं इंद्रियें त्यास केव्हांच मुदत नसल्यामुळें जगांतील नामरूपे किंवा गुण नेहमींच त्याच्या दृष्टीस पडणार हें खरें. पण इंद्रियवान् मनुष्याच्या दृष्टीनें जगाचें जें हें सापेक्ष स्वरूप दिसतें, तेंच त्या जगाचें मूळांतलें म्हणजे निरपेक्ष व नित्य स्वरूप आहे असें म्हणतां येत नाही. मनुष्याला हल्लीं जीं इंद्रियें आहेत त्यापेक्षां कमीजास्त इंद्रियें जर त्याला प्राप्त झालीं तर ही सृष्टि त्याला हल्लीं दिसत्ये तशीच दिसेल असें नाही; आणि हें जर खरें, तर पहाणाऱ्या मनुष्याच्या इंद्रियांची अपेक्षा न ठेवितां सृष्टीच्या बुडाशीं जें तत्त्व आहे त्याचें नित्य व खरें स्वरूप काय तें सांगा, असें कोणी विचारिल्यास तें मूलतत्त्व निर्गुण असून मनुष्याला तें सगुण दिसतें हा मनुष्याच्या इंद्रियांचा धर्म आहे, मूळ वस्तूचा गुण नव्हे, असें उत्तर देणें भाग पडतें. आधिभौतिक शास्त्रांत फक्त इंद्रियांस दिसणाऱ्या गोष्टींचेंच परीक्षण करावयाचें असल्यामुळें अशा तऱ्हेचे प्रश्नच कधीं उद्भवत नाहीत पण मनुष्य व त्याचीं इंद्रियें नाहीशी झालीं म्हणजे परमेश्वरहि नाहीसा होतो, किंवा मनुष्याला तो अमुक प्रकारचा दिसतो म्हणून त्याचें त्रिकालाबाधित नित्य व निरपेक्ष स्वरूपहि तेंच असलें पाहिजे, असें म्हणतां येत नाही. म्हणून जगाच्या बुडाशीं असणाऱ्या सत्याचें मूलस्वरूप काय याचा ज्या अध्यात्मशास्त्रांत विचार करावयाचा त्यांत मनुष्याच्या इंद्रियांची सापेक्ष दृष्टि सोडून देऊन निव्वळ ज्ञानदृष्टीनें म्हणजे शक्य तेवढ्या बुद्धीनेंच अखेर विचार करावा लागतो; आणि असें केलें म्हणजे इंद्रियांना गोचर होणारे सर्व गुण आपोआप सुद्धन जाऊन ब्रह्माचें नित्य स्वरूप इंद्रियातीत म्हणजे निर्गुण असून तेंच सर्वांत श्रेष्ठ होय असें सिद्ध होतें. पण जें निर्गुण त्याचें वर्णन तरी कोण व कसें करणार? यासाठीं परब्रह्माचें अखेरचें म्हणजे निरपेक्ष व नित्य स्वरूप केवळ निर्गुणच नव्हे, तर अनिर्वाच्यहि आहे, आणि या निर्गुण स्वरूपांतच मनुष्याला त्याच्या इंद्रियांच्या योगानें सगुण देखावा दिसतो, असा अद्वैतवेदान्तांत सिद्धान्त केला आहे.

पण निर्गुणाचें सगुण करण्याची ही शक्ति इंद्रियांना तरी आली कोठून असा या ठिकाणी पुनः प्रश्न निघतो. अद्वैत वेदान्तशास्त्राचें यास असे उत्तर आहे की, मानवी ज्ञानाची गति येथें खुंटत्ये म्हणून हें इंद्रियांचें अज्ञान असून निर्गुण परब्रह्मांत सगुण जगाचा देखावा दिसणें हा त्या अज्ञानाचा परिणाम आहे, किंवा इंद्रियें तरी परमेश्वराच्या सृष्टीतीलच असल्यामुळें सगुण सृष्टि (प्रकृति) ही निर्गुण परमेश्वराचीच एक 'दैवी माया' आहे एवढें निश्चित अनुमान करूनच या ठिकाणी स्वस्थ बसावें लागतें (गी. ७. १४). अप्रबुद्ध म्हणजे केवळ इंद्रियांनीं पहाणाऱ्या लोकांस परमेश्वर व्यक्त व सगुण दिसला तरी परमेश्वराचें खरें व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण असून तें ज्ञानदृष्टीनें ओळखणें यांतच ज्ञानाची परमावधि आहे, इत्यादि गीतेंत जें वर्णन आहे (गी. ७. १४, २४, २५), त्यांतील बाज वाचकांच्या आतां लक्षांत येईल. पण परमेश्वर मूळांत निर्गुण असून त्यांतच मनुष्याच्या इंद्रियांस सगुण सृष्टीचा विविध देखावा दिसतो असा जरी याप्रमाणें निर्णय केला, तरी या सिद्धान्तांत 'निर्गुण' शब्दाचा अर्थ काय समजावयाचा याचा आणखी थोडा खुलासा करणें जरूर आहे. हवेच्या लाटांवर शब्दरूपादि गुणांचा किंवा शिंपीवर रुप्याचा जेव्हां आपलीं इंद्रियें अध्यारोप करितात, तेव्हां हवेच्या लाटांत शब्दरूपादि किंवा शिंपींत रुप्याचे गुण नसतात हें खरें; पण अध्यारोपित केलेले गुण जरी त्यांत नसले तरी त्यांहून दुसरे गुण मूळ पदार्थांत नसतीलच असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण, शिंपींत रुप्याचे गुण जरी नाहींत तरी रुप्याच्या गुणांखेरीज दुसरे गुण असतात हें आपण प्रत्यक्ष पहातो. मग इंद्रियांनीं आपल्या अज्ञानानें मूल ब्रह्मावर अध्यारोपित केलेले गुण जरी त्या ब्रह्मांत नाहींत असें म्हटलें, तरी दुसरे गुण परब्रह्मांत नसतील कशावरून, आणि जर असतील तर तें निर्गुण कसें, अशीहि एक शंका या ठिकाणी उत्पन्न होत्ये; पण जरा अधिक सूक्ष्म विचार केला तर असें आढळून येईल की, इंद्रियांनीं अध्यारोपित केलेल्या गुणांखेरीज मूळ ब्रह्मांत दुसरे गुण असतील असें जरी मानिलें तरी ते आपणांस कळणार कसे ? मनुष्याला जे गुण कळतात ते त्याच्या इंद्रियद्वारा कळतात; आणि जे गुण इंद्रियांस गोचर नाहींत ते कळतहि नाहींत. सारांश, इंद्रियांनीं अध्यारोपित केलेल्या गुणांखेरीज परब्रह्मांत जर दुसरे कांहीं गुण असतील तर ते आम्हांस कळणें शक्य नाहीं; आणि जे गुण आपणांस कळणें शक्य नाहीं ते परब्रह्मांत आहेत असें विधान करणेंहि न्यायशास्त्र-दृष्ट्या योग्य नव्हे. म्हणून 'गुण' शब्दानें "मनुष्यास कळणारे गुण" असा अर्थ घेऊन या अर्थी ब्रह्म 'निर्गुण' आहे असा वेदान्ती सिद्धान्त करीत असतात. मनुष्यास अतर्क्य असे गुण किंवा शक्तिहि मूळ परब्रह्मस्वरूपांत नसेल असें अद्वैत वेदान्त म्हणत नाहीं, व दुसऱ्या कोणासहि म्हणतां यावयाचें नाहीं. किंबहुना इंद्रियांचें वर सांगि-

तलेलें अज्ञान किंवा माया ही त्या मूळ परब्रह्माचीच एक अतर्क्य शक्ति असली पाहिजे असें वेदान्तीहि म्हणत असतात, हें पूर्वीच सांगितलें आहे.

त्रिगुणात्मक माया किंवा प्रकृति ही स्वतंत्र दुसरी वस्तु नसून एकाजिनसी एका निर्गुण ब्रह्मावरच मनुष्याचीं इंद्रियें नेहमीं अज्ञानानें सगुण देखाव्याचा अध्यारोप करीत असतात. या मतासच 'विवर्तवाद' असें म्हणतात. निर्गुण ब्रह्म हें एकच मूलतत्त्व असतां नानाविध सगुण जग प्रथम कसें दिसूं लागलें, याची अद्वैतवेदान्ता-प्रमाणें ही उपपत्ति आहे. कणादन्यायशास्त्रांत असंख्य परमाणु हें जगाचें मूलकारण आहे असा सिद्धान्त केला असून नैय्यायिक हे परमाणु सत्य मानितात. म्हणून या असंख्य परमाणूंचा संयोग होण्यास प्रारंभ झाला म्हणजे सृष्टीतील अनेक पदार्थ होऊं लागतात, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. या मतानें परमाणूंच्या संयोगास प्रारंभ झाल्यावर सृष्टि निर्माण होत्ये, म्हणून यास 'आरंभवाद' असें म्हणतात. पण नैय्यायिकांचें असंख्य परमाणूंचें हें मत न स्वीकारितां "एकाजिनसी, सत्य व त्रिगुणात्मक प्रकृति" हेंच जडसृष्टीचें मूलकारण होय. आणि या त्रिगुणात्मक प्रकृतीतील गुणांच्या विकासानें किंवा परिणामानें व्यक्त सृष्टि निर्माण होत्ये असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. या मतास 'गुणपरिणामवाद' असें म्हणतात. कारण, एका मूळ सगुण प्रकृतीच्या गुणविकासानेंच सर्व व्यक्त सृष्टि झाली असें यांत प्रतिपादन केलेलें असतें. पण हे दोन्ही वाद अद्वैतवेदान्ती कबूल करीत नाहीत. परमाणु असंख्य असल्यामुळें अद्वैतमताप्रमाणें ते जगाचें मूळ असुं शकत नाहीत; आणि प्रकृति एक असली तरी ती पुरुषाहून भिन्न व स्वतंत्र आहे, हें द्वैतहि अद्वैत सिद्धान्तास विरुद्ध पडतें. पण अशा रीतीनें हे दोन्ही वाद सोडून दिले म्हणजे एका निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण सृष्टि कशी झाली याची दुसरी कांहीं तरी उपपत्ति द्यावी लागत्ये. कारण, सत्कार्य-वादाप्रमाणें निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होऊं शकत नाही. यावर वेदान्ती असें म्हणतात कीं, सत्कार्यवादाचा हा सिद्धान्त कार्य आणि कारण या दोन्ही वस्तू जेथें सत्य आहेत तेथेंच लागू पडतो. मूळ वस्तु एकच असून तिचे फक्त देखावेच जेथें पालटतात तेथें हा न्याय लागू होत नाही. कारण, एकाच वस्तूचे निरनिराळे देखावे दिसणें हा त्या वस्तूचा धर्म नसून पहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदांमुळें हे निरनिराळें देखावे उत्पन्न होऊं शकतात, असें नेहमीं आपल्या नजरेस येतें.* हाच न्याय निर्गुण ब्रह्म व सगुण जग यांस लागू केला म्हणजे, ब्रह्म निर्गुण असून मनुष्याच्या इंद्रिय-धर्मांमुळें त्यांतच सगुणत्वाचा देखावा उत्पन्न होतो असें म्हणावें लागतें. हा

*इंग्रजीत हाच अर्थ व्यक्त करणें असल्यास appearances are the results of subjective conditions, viz. the senses of the observer and not of the thing in itself असें म्हणावें लागेल.

विवर्तवाद होय. विवर्तवादांत एकच मूळ सत्य द्रव्य धरून त्यावरच अनेक असत्य म्हणजे नेहमी पालटणाऱ्या देखाव्यांचा अध्यारोप होतो असे मानितात आणि गुणपरिणामवादांत प्रथमच दोन सत्य द्रव्ये धरून त्यांपैकी एकाच्या गुणांचा विकास होऊन जगांतील नानागुणयुक्त दुसऱ्या वस्तू उत्पन्न होतात असे मानिले जाते. रज्जूच्या ठिकाणी सर्पाचा भास होणे, हा विवर्त होय; आणि काथ्याची दोरी होणे किंवा दुधाचे दही होणे हा गुणपरिणाम होय. याच कारणास्तव वेदान्तसार ग्रंथाच्या एका प्रतीत—

यमत्तात्त्विकोऽन्यथाभावः परिणाम उदीरितः ।

अतात्त्विकोऽन्यथाभावो विवर्तः स उदीरितः ॥

“एखाद्या मूळ वस्तूपासून जेव्हा तात्त्विक म्हणजे खरोखरच दुसऱ्या प्रकारची वस्तू होत्ये तेव्हा त्यास (गुण—)परिणाम असे म्हणतात; आणि तसे न होतां मूळ वस्तू जेव्हा भलतीच (अतात्त्विक) भासू लागते, तेव्हा त्यास विवर्त असे म्हणतात,”—असे या दोन वादांचे लक्षण दिले आहे (वे. सा. २१). आरंभवाद नैय्यायिकांचा आहे, गुणपरिणामवाद सांख्यांचा आहे, आणि विवर्तवाद अद्वैतवेदान्त्यांचा आहे. अद्वैतवेदान्ती परमाणु किंवा प्रकृति या दोन्ही सगुण वस्तु निर्गुण ब्रह्माहून भिन्न व स्वतंत्र मानीत नाहीत. पण मग सत्कार्यवादाप्रमाणे निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होणे अशक्य, असा आक्षेप येतो. म्हणून तो दूर करण्यासाठी विवर्तवाद निघालेला आहे. पण तेवढ्यावरून गुणपरिणामवादाचा वेदान्ती कधीच स्वीकार करीत नाहीत किंवा कारणार नाहीत अशी जी कित्येकांची समजूत झाली आहे ती चुकीची आहे. निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण प्रकृतीचा म्हणजे मायेचा उगम होणेच अशक्य असा अद्वैत मतावर सांख्यांचा किंवा इतर द्वैत्यांचाहि जो मुख्य आक्षेप तो अपरिहार्य नाही, एकाच निर्गुण ब्रह्मांत मायेचे अनेक देखावे आपल्या इंद्रियांस दिसणे शक्य आहे, एवढेच दाखविण्याचा विवर्तवादाचा मुख्य उद्देश आहे हा उद्देश सिद्ध झाल्यावर, म्हणजे एका निर्गुण परब्रह्मांतच त्रिगुणात्मक सगुण प्रकृतीचा देखावा दिसणे शक्य आहे असे विवर्तवादाने सिद्ध झाल्यावर, या प्रकृतीचा पुढील विस्तार गुणपरिणामाने झालेला आहे, हे कबूल करण्यास वेदान्तशास्त्राची कोणतीच हरकत नाही. मूळ प्रकृतिच देखावा आहे, सत्य नव्हे, एवढेच काय ते अद्वैतवेदान्ताचे मुख्य म्हणणे आहे. प्रकृतीचा देखावा एकदां दिसू लागल्यावर, मग या देखाव्यापासून पुढे निघणाऱ्या दुसऱ्या देखाव्यांस स्वतंत्र न मानितां, एका देखाव्याच्या गुणांतून दुसऱ्या देखाव्याचे गुण, याप्रमाणे नानागुणात्मक देखावे उत्पन्न होतात असे मानण्यास अद्वैतवेदान्ताची कांही हरकत नाही. म्हणून “प्रकृति ही माझीच माया आहे” (गी. ७. १४; ४. ६) असे गीतेत जरी भगवंतांनी सांगितले आहे, तरी ईश्वराने

अधिष्ठित झालेल्या (गी. ९.१०) या प्रकृतीचा पुढील विस्तार “गुणा गुणेषु वर्तन्ते” (गी. ३.२८; १४.२३) या न्यायानेच होत असतो असे गीतें म्हटले आहे. यावरून असे उघड होते की, विवर्तवादाप्रमाणे मूळ निर्गुण परब्रम्हांत एकदां मायेचा देखावा उत्पन्न झाल्यावर, या मायिक देखाव्याच्या म्हणजे प्रकृतीच्या पुढील विस्ताराच्या उपपत्तीसाठी गुणोत्कर्षाचे तत्त्व गीतेसहि मान्य झालेले आहे. सर्व दृश्य जग हाच मायात्मक देखावा म्हटले म्हणजे या देखाव्याची जीं रूपांतरे होतात त्यांना गुणोत्कर्षासारखा कांही नियम असू नये असेहि म्हटलेच पाहिजे असे नाही. माया-त्मक देखाव्याचा विस्तारहि नियमबद्धच असतो हे वेदान्त्यांस नाकबूल नाही. त्यांचे एवढेच म्हणणे आहे की, मूळ प्रकृतीप्रमाणे हे नियमहि मायिकच आहेत, आणि परमेश्वर या सर्व मायिक नियमांचा अधिपति व त्यांच्यापलीकडचा असून त्याच्या सत्तेनेच या नियमांस नियमत्व म्हणजे नित्यत्व प्राप्त झालेले असते. त्रिकालाबाधित नियम घालण्याचे सामर्थ्य देखावारूपी सगुण अतएव विनाशी प्रकृतीच्या अंगी असणे शक्य नाही.

वर जे विवेचन केले त्यावरून जगत्, जीव व परमेश्वर किंवा अध्यात्मशास्त्राचे परिभाषेप्रमाणे माया (म्हणजे मायेने उत्पन्न केलेले जग), आत्मा व परब्रह्म यांचे स्वरूप व परस्पर संबंध काय हे कळून येईल. अध्यात्मदृष्ट्या ‘नामरूपे’ व त्यांच्या पांघरूणाखालचे ‘नित्यतत्त्व’ असे जगातील सर्व वस्तूंचे दोन वर्ग होतात. पैकीं नामरूपांनाच सगुण माया किंवा प्रकृति असे म्हणतात. पण नामरूपे बाजूला काढिली म्हणजे जे ‘नित्यद्रव्य’ शिल्लक रहाते ते निर्गुणच असले पाहिजे. कारण, कोणताहि गुण नामरूपांखेरीज असू शकत नाही. हे नित्य व अव्यक्त तत्त्व म्हणजेच परब्रह्म होय; आणि मनुष्याच्या दुर्बळ इंद्रियांस या निर्गुण परब्रह्मांतच सगुण माया उद्भवलेली दिसत्ये. ही माया सत्य पदार्थ नसून परब्रह्म तेवढेच काय ते सत्य म्हणजे त्रिकालाबाधित व कधीहि न पालटणारी वस्तु आहे. दृश्य सृष्टीचे नामरूप आणि त्याने आच्छादिलेले परब्रह्म यांच्या स्वरूपाबद्दल हे सिद्धान्त झाले. आतां मनुष्याचा याच न्यायाने विचार केला म्हणजे मनुष्याचा देह व इंद्रिये ही दृश्य सृष्टीतील इतर पदार्थांप्रमाणे नामरूपात्मक, म्हणजे अनित्य मायेच्या कोटींतील, असून या देहेन्द्रियांनी आच्छादिलेला आत्मा नित्यस्वरूपी परब्रह्माच्या कोटीतला आहे, किंवा ब्रह्म आणि आत्मा एकच, असे सिद्ध होते. बाह्य सृष्टि अशा अर्थाने स्वतंत्र सत्य पदार्थ न मानणाऱ्या अद्वैती सिद्धान्तांतील आणि बौद्ध सिद्धान्तांतील भेद वाचकांच्या लक्षांत आलाच असेल. विज्ञानवादी बौद्ध बाह्य सृष्टिच नाही असे मानून एकटे ज्ञानच सत्य मानितात; आणि वेदान्तशास्त्री बाह्य सृष्टीचे नित्य पालटणारे नामरूप तेवढेच असत्य मानून त्याखाली व मनुष्याच्या देहांत मिळून दोही-

कडे एकच आत्मस्वरूपी ब्रह्म भरलेलें आहे, आणि हें एकाजिनसी आत्मतत्त्व एवढेंच काय तें अखेरचें सत्य होय असा सिद्धान्त करितात. तसेंच सांख्यांनी “अविभक्तं विभक्तेषु” या न्यायानें सृष्ट पदार्थांतील नानात्वाचें एकीकरण जडप्रकृतीपुरतेंच स्वीकारिलें आहे. पण वेदान्त्यांनीं सत्कार्यवादाची हरकत काढून टाकून “जें पिंडी तेंच ब्रह्मांडी” असा निश्चय केल्यामुळे, सांख्यांचे असंख्य पुरुष आणि प्रकृति यांचा एकाच परमात्म्यांत आतां अद्वैतानें किंवा अविभागानें समावेश झाला आहे. शुद्धाधिभौतिक पंडित हेकेल अद्वैती खरा. पण तो एका जड प्रकृतीतच चैतन्याचाहि संग्रह करितो, आणि वेदान्त जडाला प्राधान्य न देतां दिक्कालांनीं अमर्यादित अमृत व स्वतंत्र चिद्रूपी परब्रह्मच सर्व सृष्टीचें मूळ होय असें सिद्ध करितो, हा हेकेलच्या जडद्वैतामधला व अध्यात्मशास्त्रांतील अद्वैतामधला अत्यंत महत्त्वाचा भेद आहे. अद्वैतवेदान्ताचे हेच सिद्धान्त गीतेंत दिलेले असून एका जुन्या कवीनें—

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रंथकोटिभिः ।

ब्रह्म सत्यं जगान्मथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ॥

“कोट्यवधि ग्रंथांचें सार अर्ध्या श्लोकांत सांगतों—(१) ब्रह्म सत्य, (२) जग म्हणजे जगांतील सर्व नामरूपें मिथ्या किंवा नाशवंत. आणि (३) मनुष्याचा आत्मा व ब्रह्म ही मूळांत एकच आहेत, दोन नाहीत,”—असें सर्व अद्वैतवेदान्ताचें सार वर्णिलें आहे. या श्लोकांतला ‘मिथ्या’ हा शब्द कोणाच्या कानास झोंबत असल्यास त्यानें ‘ब्रह्मामृतं जगत्सत्यं’ असें बृहदारण्यकोपनिषदाप्रमाणें तिसऱ्या चरणाचें खुशाल पाठांतर करून घ्यावे; त्यामुळे वाच्यार्थ बदलत नाही हें पूर्वीच सांगितलें आहे. तथापि सर्व दृश्य जगाचें अदृश्य पण नित्य असें जें परब्रह्मरूपी मूळ तत्त्व त्याला सत् (सत्य) म्हणावें का असत् (असत्य=अनृत) म्हणावें याबद्दल कित्येक वेदान्ती बराच रिकामा वाद घालीत असतात. म्हणून या वादांतील खरें बीज काय याचा येथें थोडा खुलासा करितों. सत् किंवा सत्य या एकाच शब्दाचे दोन निरनिराळे अर्थ होत असल्यामुळे हा वाद माजलेला आहे; आणि ‘सत्’ या शब्दाचा प्रत्येकजण कोणत्या अर्थी उपयोग करितो, इकडे जर प्रथम नीट लक्ष दिलें तर कांहींच घोटाळा रहावयाचा नाही. कारण, ब्रह्म अदृश्य असलें तरी नित्य, व नामरूपात्मक जग दृश्य असलें तरी क्षणोक्षणी पालटणारें, हा भेद सर्वांना एकसारखाच कबूल आहे. सत् किंवा सत्य या शब्दाचा (१) डोळ्यांपुढें सध्यां ढळढळीत दिसणारें म्हणजे व्यक्त (मग ज्यां त्याचें दृश्य स्वरूप पालटो वा न पालटो), असा व्यावहारिक अर्थ असून दुसरा अर्थ (२) डोळ्यांना न दिसलें म्हणजे अव्यक्त असलें तरी ज्याचें स्वरूप सदैव एकसारखेंच रहातें, कधीहि पालटत नाही, असा अर्थ. यांपैकी पहिला अर्थ ज्यांना संमत आहे ते डोळ्यांना दिसणारें नामरूपात्मक

जग सत्य; आणि परब्रह्म तद्विरुद्ध, म्हणजे डोळ्यांना न दिसणारे, अतएव असत् किंवा असत्य असे म्हणतात. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीयोपनिषदांत दृश्य सृष्टीला 'सत्' आणि दृश्य सृष्टीपलीकडच्याला 'त्यत्' (तें म्हणजे पलीकडलें) किंवा 'अनृत' (डोळ्यांना न दिसणारे) हे शब्द लावून जें कांहीं मूळारंभीं होतें तेंच द्रव्य "सच्च त्यच्चाभवत् । निरुक्तं चानिरुक्तं च । निलयनं चानिलयनं च । विज्ञानं चाविज्ञानं च । सत्यं चानृतं च ।" (तै. २. ६)—सत् (डोळ्यांपुढलें) आणि तें (पलीकडचें), वाच्य आणि अनिर्वाच्य, साधार आणि निराधार, ज्ञात व अविज्ञात (अज्ञेय), सत्य आणि अनृत,—असें द्विधा वनलेलें आहे असें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे. परंतु, याप्रमाणें ब्रह्माला 'अनृत' म्हटलें तरी अनृत म्ह० लटकें किंवा खोटें असा अर्थ नसून पुढें तैत्तिरीयोपनिषदांतच "हं अनृत ब्रह्म जगाची 'प्रतिष्ठा' किंवा आधार आहे, त्याला दुसऱ्या आधाराची अपेक्षा नाही, आणि तें ज्यानें जाणिलें तो अभय झाला," असें म्हटलें आहे. यावरून शब्दभेदानें वाच्यार्थ बदलला नाही हें उघड होतें. तसेंच अखेर "असद्वा इदमग्र आसीत्"—हें सर्व जग पहिल्यानें असत् (ब्रह्म) होतें आणि ऋग्वेदांत (१०.१२९.४) वर्णिल्याप्रमाणें त्यापासूनच पुढें सत् म्हणजे नामरूपात्मक व्यक्त जग निघालें असें सांगितलें आहे (तै. २. ७). यावरून 'असत्' हा शब्द या ठिकाणीं "अव्यक्त म्हणजे डोळ्यांनीं न दिसणारे" एवढ्याच अर्थीं योजिलेला आहे हें स्पष्ट दिसून येतें; व वेदान्तसूत्रांत वादरायणाचार्यांनीं वरील वचनांचा असाच अर्थ केला आहे (वे. सु. २. १. १७). पण 'सत्' किंवा 'सत्य' या शब्दाचा, डोळ्यांना न दिसले तरी सदैव असणारे किंवा टिकणारे, असा (म्हणजे वर दिलेल्या दोन अर्थपैकीं दुसरा) अर्थ ज्यांना संमत आहे ते अदृश्य पण कधींहि न पालटणाऱ्या परब्रह्मासच सत् किंवा सत्य हें नांव देऊन नामरूपात्मक मायेस असत् म्हणजे असत्य अर्थात विनाशी असें म्हणतात. उदाहरणार्थ, "सदेव सौम्येदमग्र आसीत् कथमसतः सज्जायेत"—बाबा हें सर्व जग पहिल्यानें सत् (ब्रह्म) होतें जें असत् म्हणजे नाहीच त्यापासून सत् म्ह० जें आहे तें कसें उत्पन्न होईल—असें छांदोग्यांत वर्णन आहे (छां. ६.२.१,२). तथापि छांदोग्योपनिषदांतच या परब्रह्मास एके ठिकाणीं अव्यक्त या अर्थीं 'असत्' असें नांव दिलें आहे (छां. ३.१९.१). *एकाच परब्रह्मास निरनिराळ्या वेळीं आणि भिन्न अर्थीं, एकदां 'सत्' तर एकदां 'असत्' अशीं परस्परविरुद्ध नांवें देण्याची ही घोटाळ्याची—म्हणजे वाच्य अर्थ एकच

*अध्यात्मशास्त्रावरील इंग्रज ग्रंथकारांतहि real म्हणजे सत् हा शब्द जगाच्या देखाव्याला (मायेस) लावावा किंवा वस्तुतत्त्वास (ब्रह्मास) लावावा याबद्दल मत भेद आहे. कान्ट देखाव्याला सत् (real) समजून वस्तुतत्त्व अविनाशी म्हणतो. पण हेकेल, ग्रीन वगैरे देखाव्याला असत् (unreal) समजून वस्तुतत्त्वाला सत् (real) म्हणतात.

असतां हि नुस्ते शब्दवाद माजविण्यास मदत करणारी—पद्धत पुढे मोडून जाऊन अखेर ब्रह्म सत् किंवा सत्य म्हणजे सदैव टिकणारे, आणि दृश्य सृष्टि असत म्हणजे नाशवंत, एवढीच एक परिभाषा कायम झालेली आहे. भगवद्गीतेत ही अखेरची परिभाषा स्वीकारिली असून त्या अन्वये दुसऱ्या अध्यायांत (गी. २.१६-१८) परब्रह्म सत् व अविनाशी, आणि नामरूपे असत म्हणजे नाशवंत होत, असे म्हटले आहे; आणि वेदान्तसूत्रांचा सिद्धान्तहि तसाच आहे. तथापि दृश्य सृष्टीस 'सत्' म्हणून परब्रह्मास 'असत्' किंवा 'त्यत्' (ते=पलीकडले) म्हणण्याची जी तैत्तिरीयोपनिषदांतील जुनी परिभाषा तिचा मागमूस अद्यापि अगदीच नाहीसा झालेला नाही. ॐ तत् सत् असा जो ब्रह्मनिर्देश गीतेत दिलेला आहे (गी. १७.२३) त्याचा मूळ अर्थ काय असावा याचा या जुन्या परिभाषेने चांगला खुलासा होतो. 'ॐ' हा गूढाक्षररूपी वैदिक मंत्र असून उपनिषदांतून त्याचे अनेकरीतीने व्याख्यान केले आहे (प्र. ५; मां. ८.-१२; छां. १.१). 'तत्' म्हणजे ते किंवा दृश्य सृष्टीपलीकडे दूर असणारे अनिवाच्य तत्त्व, आणि 'सत्' म्हणजे डोळ्यांपुढली दृश्य सृष्टि. ही तिन्ही मिळून सर्व ब्रह्मच आहे असा या संकल्पाचा अर्थ आहे. व त्याच अर्थी "सदसच्चाहमर्जुन" (गी. ९.१९)—सत् म्हणजे परब्रह्म आणि असत् म्हणजे दृश्य सृष्टि दोन्ही मीच आहे—असे भगवंतांनी गीतेत म्हटले आहे. तथापि गीतेत कर्मयोग प्रतिपाद्य असल्यामुळे प्रसंगानुसार "ॐ तत्सत्" यांतील 'सत्' शब्दाचा अर्थ लौकिकदृष्ट्या चांगले म्हणू सद्बुद्धीने केलेले किंवा ज्याचे फल चांगले मिळते ते कर्म, आणि तत्=यापलीकडले किंवा फलाशा सोडून केलेले कर्म, असे अर्थ करून या ब्रह्मनिर्देशानेहि कर्मयोगाचे पूर्ण समर्थन होते असे सतराव्या अध्यायाचे अखेर प्रतिपादन केले आहे. संकल्पांत ज्याला 'सत्' म्हटले आहे ती दृश्य सृष्टि म्हणजे कर्मच असल्यामुळे (पुढील प्रकरण पहा) या ब्रह्मनिर्देशाचा हा कर्मपर अर्थ मूळ अर्थापासूनच सहज निष्पन्न होतो. ॐ तत्सत्, नेति नेति, सच्चिदानंद, सत्यस्य सत्यं यांखेरीज दुसरेहि कांही ब्रह्मनिर्देश उपनिषदांतून दिलेले आहेत; पण गीतार्थ समजण्यास त्यांचा उपयोग नसल्यामुळे ते येथे देत नाही.

जगत्, जीव व परमेश्वर (परमात्मा) यांच्या परस्परसंबंधाचा याप्रमाणे नि-
काल लागत्यावर "जीव हा माझाच 'अंश' आहे" (गी. १५.७) आणि "मीच एका 'अंशाने' हें सर्व जग व्यापून राहिलों आहे." (गी. १०-४२), असे जे भगवंतांनी गीतेत आणि बादरायणाचार्यांनी वेदान्तसूत्रांत म्हटले आहे (वे.सू. २.३.४३; ४.४.१९), किंवा पुरुषसुक्तांत "पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि"—
"स्थिरचर व्यापुनि अवधा जो जगदात्मा दशांगुलें उरला"—असे जे वर्णन आहे त्यांतील "पाद" किंवा 'अंश' पदाचा काय अर्थ समजावयाचा याचाहि सहज निष्पन्न

होतो. परमेश्वर किंवा परमात्मा सर्वव्यापी असला तरी तो निरवयव, एकाजिनसी न नामरूपां विरहित अतएव कापतां न येणारा (अच्छेद्य), व विकार न पावणारा (अविकार्य) असल्यामुळे त्याचे निरनिराळे विभाग म्हणजे सुटे तुकडे होणे शक्य नाही (गी. २.२५) म्हणून चोहोंकडे गच्च भरून राहिलेल्या या एकाजिनसी परब्रह्माचा आणि मनुष्याच्या शरीरांतील आत्म्याचा भेद दाखविण्यास 'शारीर आत्मा' हा परब्रह्माचाच 'अंश' आहे असे जरी व्यवहारांत म्हणावे लागते, तरी 'अंश' किंवा 'भाग' या शब्दाचा 'कापून काढिलेला म्हणजे विलग तुकडा,' किंवा 'डाळि बाच्या अनेक दाण्यांपैकी एक दाणा,' असा अर्थ न करितां, घरांतील आकाश, घागरीतील आकाश (मठाकाश, घटाकाश) हे जसे सर्वव्यापी एकाच आकाशाचे भाग आहेत तद्वत आत्मा हा परब्रह्माचा भाग आहे, असा तात्त्विकदृष्ट्या त्याचा अर्थ केला पाहिजे (अमृतबिंदूपनिषत् १३ पहा). सांख्यांची प्रकृति, आणि हेकेलच्या आधिभौतिक जडद्वैतांत मानिलेले एकजिनसी तत्त्व, हे सुद्धा याचप्रमाणे खऱ्या निर्गुण परमेश्वराचेच सगुण म्हणजे मर्यादित अंश आहेत. किंबहुना आधिभौतिक शास्त्राच्या पद्धतीने जे जे व्यक्त किंवा अव्यक्त मूळ तत्त्व (मग ते आकाशासारखे कितीही व्यापक असो) असेल, ते ते सर्व स्थल आणि काल यांनी विद्ध झालेले नामरूप अतएव विनाशी आणि मर्यादित होय. त्यांच्या व्याप्तीपुरते परब्रह्म त्यांनी आच्छादिले आहे खरे; पण परब्रह्म त्यांनी मर्यादित न होतां त्या सर्वांत ओतप्रोत भरले असून शिवाय ते आणखी बाहेर किती उरले आहे याचा पत्ता नाही. परमेश्वराची व्याप्ति दृश्य जगाबाहेर किती आहे हे दाखविण्यास 'दशांगुले' किंवा 'त्रिपाद' हे शब्द जरी पुरुषसूक्तांत योजिलेले आहेत तरी त्यांचा अर्थ 'अनंत' असाच विवक्षित आहे. कारण, वस्तुतः पहातां देश व काल, वजन आणि मापे, किंवा संख्या हे देखील नामरूपाचेच प्रकार होत; आणि परब्रह्म या सर्व नामरूपांपलीकडेच आहे हे वर दाखविलेच आहे. यासाठी ज्या नामरूपात्मक 'कालाने' सर्व ग्रासिले आहे त्या कालालाहि ग्रासणारे किंवा पचनी पाडणारे जे तत्त्व तेच परब्रह्म, अशी उपनिषदांतून ब्रह्मस्वरूपाची वर्णने आहेत (मै.६.१५); आणि 'न तद्भासयते सूर्यो न दशांको न पावकः'—परमेश्वराचे स्थान प्रकाशित करण्यास सूर्य, चंद्र किंवा अग्नि यांसारखे कांही प्रकाशक साधन नसून ते स्वयंप्रकाशित आहे, इत्यादी पौर्तेत आणि उपनिषदांतून जे वर्णन आहे (गी. १.५.६. कठ ५.१५; श्वे. ६.१४) त्यांतील तात्पर्यहि हेच होय. सूर्य, चंद्र, तोर हे सर्व नामरूपात्मक विनाशी पदार्थ आहेत. ज्याला "ज्योतिषां ज्योतिः" (गी. १३.१७; बृ. ४.४.१६)—तेजाचे तेज—असे म्हणतात ते स्वयंप्रकाश ज्ञानमय ब्रह्म या सर्वांचे पलीकडे अमूर्त भरले असून, त्याला दुसऱ्या प्रकाशक पदार्थाची अपेक्षा नाही, इतकेच नव्हे, तर सूर्याच्या-

दिकांना जो प्रकाश मिळतो तोहि या स्वयंप्रकाश ब्रह्मापासून मिळत असतो, असें उपनिषदांतूनहि स्पष्ट म्हटलें आहे (मुं. २. २. १०). आधिभौतिक शास्त्रांच्या युक्त्यांनीं इंद्रियांस गोचर होणारा अति सूक्ष्म किंवा अत्यंत दूरचा पदार्थ घ्या, तें सर्व दिक्कालादि नियमांच्या कैदेंत पडलेलें नामरूपात्मक जग आहे; खरा परमेश्वर त्यांत असूनहि त्याहून निराळा, त्यांपेक्षां जास्त व्यापक, एकजिनसी व नामरूपांच्या पाशांत न गुंतलेला अतएव स्वतंत्र असल्यामुळें केवळ नामरूपांचाच विचार करणाऱ्या आधिभौतिक शास्त्रांच्या युक्त्या किंवा साधनें हल्लींपेक्षां शतपट सूक्ष्म किंवा प्रगल्भ झाली तरी जगाच्या मूळ 'अमृत तत्त्वाचा' त्यांनीं पत्ता लागणें शक्य नाहीं. तें अविनाशी, अविकार्य व अमृत तत्त्व अध्यात्मशास्त्राच्या ज्ञानमार्गानेंच अखेर शोधिलें पाहिजे.

येथवर अध्यात्मशास्त्राचे मुख्यमुख्य सिद्धान्त व त्यांची शास्त्रीयरीत्या जी संक्षिप्त उपपत्ति सांगितली त्यांवरून परमेश्वराचीं नामरूपात्मक सर्व व्यक्त स्वरूपें मायिक व अनित्य असून त्यांपेक्षां अव्यक्त स्वरूप श्रेष्ठ कां, त्यांतहि निर्गुण म्हणजे नामरूपांव्यतिरिक्तच श्रेष्ठ कां, आणि निर्गुणाचा सगुण अज्ञानानें भासतो असें गीतेंत कां म्हटलें आहे, याचा खुलासा होईल. पण हे सिद्धान्त शब्दामध्यें ग्रंथित करण्याचें काम सुदैवेंकरून ज्याला दोन अक्षरांचें ज्ञान झालें असा आमच्यासारखा कोणीहि मनुष्य करूं शकेल, त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. हे सिद्धान्त बुद्धीत उतरल्यावर मनांत बिंबून, हृदयांत ठसून आणि हाडामांसांत खिळले जाऊन, एकच परब्रह्म सर्व प्राणिमात्रांत भरलेलें आहे, अशा प्रकारच्या परमेश्वरस्वरूपाची पूर्ण ओळख होण्यास, व त्याच भावनेनें संकटकालीं देखील सर्वांशीं समतेनें वागण्याचा अचल देहस्वभाव बनण्यास, अनेक पिढीजाद संस्कारांची, इंद्रियनिग्रहाची, दीर्घोद्योगाची व ध्यान आणि उपासना यांची जरूर मदत लागत्ये. म्हणून या सर्वांच्या साहाय्यानें "सर्वाभूतीं एक आत्मा" हें तत्त्व संकटसमयीं देखील ज्याच्या प्रत्येक कृतींत साहाजिकरीत्या स्पष्ट गोचर होऊं लागलें, त्याच्या ठायींच ब्रह्मज्ञानाचा खरा परिपाक झाला व त्यालाच मोक्ष मिळतो (गी. ५. १८-२०; ६. २१, २२). हा वरील सर्व सिद्धान्तांचा सारभूत आणि शिरोमणीभूत अध्यात्मशास्त्राचा अखेरचा सिद्धान्त आहे. हें आचरण ज्या पुरुषांत दिसून येत नाहीं त्याचें 'मडकें' त्या मानानें कच्चेच आहे, ब्रह्मज्ञानांर्मीत अद्याप पुरें भाजून निघालें नाहीं असें समजावें खरे साधु आणि नुस्ते वेदान्तशास्त्री यांमधला भेद हाच आहे; व याच अभिप्रायानें गीतेंत ज्ञानाचें लक्षण देतांना ज्ञान म्हणजे "बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं काय आहे तें नुस्त्या बुद्धीला कळणें" अशी व्याख्या न करितां, "अमानित्व, शान्ति, आत्मनिग्रह समबुद्धि" इत्यादि उदात्त मनोवृत्ति जागृत होऊन ज्यानें चित्ताची पूर्ण शुद्धि

आचरणांत सदैव व्यक्त होत्ये तेंच खरें ज्ञान होय, असें म्हटलें आहे (गी. १३. ७-११). ज्ञानानें व्यवसायात्मक बुद्धि आत्मनिष्ठ म्हणजे आत्मानात्मविवचारांत स्थिर होऊन ज्याच्या मनाला सर्वभूतात्मैक्याची ओळख पटली त्या पुरुषाची वासनात्मक बुद्धिहि शुद्धच असली पाहिजे यांत शंका नाही. परंतु कोणाची बुद्धि कशी आहे हे समजण्यास त्याच्या आचरणाखेरीज दुसरे बाह्य साधन नसल्यामुळे 'ज्ञान' किंवा 'समबुद्धि' या शब्दांतच शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धि, शुद्ध वासना (किंवा वासनात्मक बुद्धि) आणि शुद्ध आचरण, या तिन्ही शुद्ध गोष्टींचा समावेश केला जातो, हे विशेषतः हल्लीच्या पुस्तकीज्ञानप्रसाराच्या कालांत, नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. ब्रह्मावदल कोरडें वाक्पांडित्य करणारे आणि तें ऐकून "वाः! वाः!" म्हणत माना डोलविणारे, किंवा नाटकी सभासदाप्रमाणें "पुनश्च तैच सांगा" म्हणणारे, पुष्कळ असतात (गी. २. २९; क. २. ७). पण वर सांगितल्याप्रमाणें जो अंतर्बाह्य शुद्ध म्हणजे साम्यशील झाला तोच खरा आत्मनिष्ठ व त्यालाच मुक्ति मिळत्ये, नुस्त्या पंडिताला नाही मग तो कितीहि बहुश्रुत अगर बुद्धिमान असो,—"नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन"—असें उपनिषदांत स्वच्छ सांगितलें असून (क. २. २२; मुं. ३. २. ३), "झालासि पंडित पुराण सांगसी। परी तूं नेणसी मी हें कोण ॥" असें तुकारामबुवांनींहि म्हटलें आहे (गा. २. ५९९). आमचें ज्ञान किती कोतें आहे पहा. 'मुक्ति मिळत्ये' हे शब्द आमच्या तोंडातून सहज बाहेर पडतात ! जणू काय आत्म्याहून मुक्ति म्हणून कोणी निराळीच आहे ! ब्रह्म व आत्मा ही एक आहेत हे ज्ञान होण्यापूर्वी पहाणारा व दृश्य जग हा भेद होता; पण ब्रह्मात्मैक्याचें पूर्ण ज्ञान झाल्यावर आत्मा ब्रह्मांत विरघळून जाऊन ब्रह्मज्ञानी पुरुष बसल्या जागी आपणच ब्रह्मरूप होत असतो, आणि या आध्यात्मिक अवस्थेसच 'ब्रह्मनिर्वाण' मोक्ष हें नांव असून तो कोणी कोणास द्यावा लागत नाही, दुसऱ्या कोटून येत नाही, अगर त्यासाठीं दुसऱ्या लोकां जाण्याचीहि जरूर नाही, असें आमच्या आध्यात्मशास्त्रानें निश्चित ठरविलें आहे. पूर्ण आत्मज्ञान जेव्हां व जेथें होईल त्या क्षणी व त्या स्थलीच मोक्ष ठेविलेला असतो. कारण, मोक्ष ही आत्म्याचिचि मूळ शुद्धावस्था आहे. निराळी स्वतंत्र वस्तु किंवा स्थल नव्हे—

मोक्षस्य न हि वासोऽस्ति न ग्रामांतरमेव वा।

अज्ञानहृदयग्रंथिनाशो मोक्ष इति स्मृतः ॥

"मोक्ष म्हणजे असुक एक ठिकाणी ठेविलेला असतो, किंवा त्यासाठीं दुसऱ्या कोणत्या तरी गांवीं म्हणजे प्रदेशां जावें लागतें, असेंहि नाही; आपल्या हृदयांतील अज्ञान-ग्रंथीचा नाश होणें यालाच मोक्ष असें म्हणतात."—असा शिवगीतेंत (१३. ३२) श्लोक असून अध्यात्मशास्त्रावरून निष्पन्न होणारा परिणामीचा हाच अर्थ "अभिती

ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्” (गी.५.२६)—ज्यांना पूर्ण आत्मज्ञान झाले त्यांना ब्रह्मनिर्वाणरूपी मोक्ष जागच्या जागीच प्राप्त होत असतो, किंवा “यः सदा मुक्त एव सः” (गी.५.२८) या भगवद्गीतेच्या श्लोकांत, आणि “ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति”—ज्याने ब्रह्म जाणिले तो ब्रह्मच ज्ञाला (मुं.३.२.९)—इत्यादि उपनिषद्वाक्यांतून वर्णिला आहे. मनुष्याच्या आत्म्याची ज्ञानदृष्ट्या जी ही पूर्णावस्था तिलाच ‘ब्रह्मभूत’ (गी.१८.५४), किंवा “ब्राह्मी स्थिति” (गी.२.७२), असे म्हणतात; व स्थितप्रज्ञ (गी.२.५५-७२), भक्तिमान् (गी.१२.१३.-२०) किंवा त्रिगुणातीत (गी.१४.२२-२७) पुरुषांची भगवद्गीतेत इतरत्र जी वर्णने आहेत तींही याच अवस्थेची आहेत. ‘त्रिगुणातीत’ या पदावरून प्रकृति व पुरुष दोन्ही स्वतंत्र मानून सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणे पुरुषाच्या केवळपणाचा मोक्ष गीतेस संमत आहे असे समजावयाचे नाही; तर अध्यात्मशास्त्रातील “अहं ब्रह्मास्मि”—मीच ब्रह्म आहे (वृ.१.४.१०)—ही ब्राह्मी स्थिति कधी भक्तिमार्गाने, तर कधी चित्तनिरोधरूप पातंजलयोगमार्गाने, आणि कधी गुणा-गुणविवेचनरूप सांख्यामार्गानेही प्राप्त होत्ये, असा गीतेचा अभिप्राय आहे. या मार्गांपैकी अध्यात्मविचार हा मार्ग केवळ बुद्धीगम्य असल्यामुळे सामान्य मनुष्यास परमेश्वररूपाचे ज्ञान होण्यास भक्ति हेच सुलभ साधन आहे असे गीतेत म्हटले असून, त्याचा सविस्तर विचार आम्ही पुढे तेराव्या प्रकरणात केला आहे. साधन कोणतेही असो; ब्रह्मात्मैक्याचे म्हणजे खऱ्या परमेश्वरस्वरूपाचे ज्ञान होऊन जगांत सर्वाभूती एकच आत्मा आहे हे ओळखणे व त्याप्रमाणे वागणे ही अध्यात्मज्ञानाची पराकाष्ठा असून ही स्थिति ज्यांस प्राप्त झाली तेच पुरुष धन्य व कृतकृत्य होत एवढे निर्विवाद आहे. कारण, केवळ इंद्रियसुख पशस आणि मनुष्यास सारखेच असल्यामुळे मनुष्यजन्माची सार्थकता किंवा मनुष्याचे मनुष्यपण ज्ञानप्राप्तीत आहे, हे पूर्वीच सांगितले आहे. सर्व भूतांच्या ठिकाणी काया-वाचामनें करून नेहमी अशा प्रकारची साम्यबुद्धि ठेवून सर्वे कर्मे करणे यालाच नित्य-मुक्तावस्था, पूर्णयोग अगर सिद्धावस्था, अशीही दुसरी नावे आहेत. या अवस्थेची गीतेत जी वर्णने आहेत त्यापैकी बाराव्या अध्यायातील (ज्ञा.१२.१८) भक्तिमान पुरुषाच्या वर्णनावर टीका करितांना—

पार्था जयाचिया ठायी । वैषम्याची वार्ता नाही ।

रिपुमित्रा दोही । सरिसा पाहु ॥

कां घरिचियां उजिथेडु करावा । पारश्रियां अंधार पाडावा ।

हें नेणेचि या पांडवा । दीपु जैसा ॥

जो खांडावया घावो घाली । कां लावणी जयाने केली ।

दोघां एरुचि साउली । वृक्ष दे जैसा ॥

किंवा तत्पूर्वी (ज्ञा. १२.१३) त्याच अध्यायांत—

उत्तमातें धरिजे । अधमातें अडेरिजे ।
 हें कांहींच नेणजे । वसुधा जेवीं ॥
 कां रायाचें देह चाळूं । रंका परीतें गाळूं ।
 हें न म्हणेचि कृपाळू । प्राणु पै गा ॥
 गाईची तृषा इरूं । कां व्याघ्रा विष होऊनि मारूं ।
 ऐसें नेणेचि कां करूं । तोष असें ॥
 तैसी आघवियांचि भूतमात्रीं । एकपणें जया मैत्री ।
 कृपेशीं धात्री । आपणचि जो ॥
 आणि मी हे भाष नेणे । माझे कांहींचि न म्हणे ।
 सुखदुःख जाणणें । नाहीं जया ॥

याप्रमाणें ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं अनेक दृष्टान्त देऊन ब्रह्मभूत पुरुषाच्या साम्यावस्थेचें शुद्ध मराठींत मोठें मुरस व चटकदार निरूपण केलें आहे; व त्यांत गीतेतील चारी ठिकाणच्या ब्राह्मी स्थितीच्या वर्णनाचें सार आलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. अध्यात्मविद्येनें अखेर जें काय मिळवावयाचें तें हेंच होय.

सर्वमोक्षधर्माचें मूळ जें अध्यात्मज्ञान त्याची परंपरा आमच्याकडे उपनिषदांपासून तों तुकारामबोवापर्यंत कशी अव्याहत चालत आलेली आहे, हें बरील विवेचनावरून दिसून येईल. पण उपनिषदांच्याहि पूर्वी म्हणजे अत्यंत प्राचीन काळीच आमच्या देशांत या ज्ञानाचा प्रादुर्भाव झालेला होता व तेव्हांपासून पुढें क्रमाक्रमानें उपनिषदांतील विचारांची वाढ झालेली आहे, हें लक्षांत येण्यासाठीं उपनिषदांतील ब्रह्मविद्येसहि आधारभूत झालेलें ऋग्वेदांतील एक प्रसिद्ध सूक्त मराठी भाषान्तरासह शेवटीं येथें देतों. सृष्टीचें अगम्य मूलतत्त्व काय, व त्यापासून ही विविध दृश्य सृष्टी कशी झाली असावी, याबद्दल या सूक्तांत जे विचार प्रदर्शित केलेले आहेत, त्यांसारखे प्रगल्भ, स्वतंत्र व मूळाला हात घालणारे तत्त्वज्ञानाचे मार्मिक विचार दुसऱ्या कोणत्याहि धर्माच्या मूलग्रंथांत आढळून येत नाहीत इतकेंच नव्हे, तर अशा प्रकारच्या अध्यात्मविकारानें भरलेला याच्याइतका प्राचीन लेखहि अद्याप कोठेंच उपलब्ध झालेला नाही. म्हणून मनुष्याच्या मनाची प्रवृत्ति साहजिकरीत्याच नाशवंत व नामरूपात्मक सृष्टीच्या पलीकडच्या नित्य व अचिंत्य ब्रह्मशक्तीकडे कशी धांव घेत असत्ये, हें दाखविण्यास धार्मिक इतिहासदृष्ट्याहि हें सूक्त महत्त्वाचें समजून अनेक पाश्चात्य पंडितांनीं त्याचें आपल्या भाषांतून आश्चर्यपूर्वक भाषान्तर केलेलें आहे. हें सूक्त ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलांत १२९ वें असून सूक्ताच्या आरंभीच्या शब्दांवरून यास “नासदीय सूक्त” असें म्हणतात. आणि हेंच तैत्तिरीय ब्राह्मणांत (२.८.९) घेतलेलें असून महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत भगवदिच्छेनें प्रथम सृष्टि कशी निर्माण झाली, याचें वर्णन याच सूक्ताच्या आधा-

रानें केलेलें आहे (मभा.शां. ३४२.८). सर्वानुक्रमणिकेप्रमाणें याचा ऋषि परमेष्ठि प्रजापति, व देवता परमात्मा असून, त्रिष्टुप् वृत्ताच्या म्हणजे अकरा अक्षरी चार चरणांच्या यांत सात ऋचा आहेत. 'सत्' आणि 'असत्' हे शब्द द्वर्थी असल्यामुळे जगाच्या मूलद्रव्यास 'सत्' म्हणण्याबद्दल उपनिषत्कारांच्या ज्या मतभेदाचा पूर्वी या प्रकरणांत उल्लेख केला आहे तोच मतभेद ऋग्वेदांतहि आढळून येतो. उदाहरणार्थ, हें मूळ कारण, "एकं सद्भिर्वा बहुधा वदन्ति" (ऋ.१.१६४.४६) किंवा "एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति" (ऋ.१०.११४.५)—एक व सत् म्हणजे सदैव ठिकणारे असून त्यालाच लोक निरनिराळीं नांवें देतात, असें कांहीं स्थली, तर उलट "देवांनां पूर्वेयं युगेऽसतःसदजायत" (ऋ.१०.७२.७)—देवांच्याहि पूर्वकालीं असत्पासून म्हणजे अव्यक्तापासून 'सत्' म्ह० व्यक्त सृष्टि उत्पन्न झाली, असें दुसरे ठिकाणीं म्हटलें आहे. याशिवाय जगाच्या मूळारंभीं हिरण्यगर्भ होता, आणि अमृत व मृत्यु या दोन्ही त्याच्याच छाया असून त्यानेंच पुढें सर्व जग निर्माण केलें (ऋ.१०.१२१.१,२); किंवा विराटरूपी पुरुष प्रथम असून, त्यापासून यज्ञानें सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली (ऋ. १०.९०); अगर प्रथम आप (पाणी) असून, त्यांत प्रजापति उत्पन्न झाला (ऋ. १०.७२.६; १०.८२.६); अथवा ऋत व सत्य प्रथमतः उत्पन्न होऊन नंतर रात्र (अंधकार), व त्यापुढें समुद्र (पाणी), सवन्त्सर वगैरे उत्पन्न झालीं (ऋ.१०.१९०.१); —अशीं कोणत्या तरी एका दृश्य तत्त्वापासून सृष्टि उत्पन्न झाल्याचीं ऋग्वेदांतच भिन्नभिन्न वर्णनें आहेत. ऋग्वेदांत वर्णिलेल्या या मूलद्रव्यांपैकींच पुढें (१) तैत्तिरीय ब्राह्मणांत 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' (तै.ब्रा.१.१.३.५)—हें सर्व पहिल्यानें पातळ पाणी होतें—असा पाण्याचा, (२) तैत्तिरीयोपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्' (तै.२.७)—हें पहिल्यानें असत् होतें—असा असताचा, (३) छांदोग्यांत 'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्' (छां.६.२)—हें सर्व पहिल्यानें सत्त्व होतें—असा सताचा, किंवा (४) 'आकाशः परायणम्' (छां.१.९)—आकाश सर्वांचें मूळ—असा आकाशाचा, (५) बृहदारण्यकांत 'नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत्' (बृ.१.२.१)—पहिल्यानें हें कांहींच नव्हतें, सर्व मृत्युनें आच्छादिलेंलें होतें—असा मृत्यूचा, आणि (६) मैत्र्युपनिषदांत 'तमो वा इदमग्र आसीदेकम्' (मै.५.२)—हें सर्व पहिल्यानें एकटें तम (तमोगुणी, अंधकार) होतें,—पुढें त्यापासून रज व सत्त्व झालें, असा तमाचा अनुवाद केलेला आहे. तसेंच या वेदवचनांस अनुसरून अखेर मनुस्मृतींत—

आसीद्विदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् ।

अप्रतर्क्यमविज्ञेय प्रसुप्तमिव सर्वतः ॥

“हें सर्व पहिल्यानें तमानें म्हणजे अंधकारानें व्याप्त असून भेदाभेद ओळखून येण्या-जोगें अगम्य व निजल्यासारखें होतें; नंतर पुढें त्यांत अव्यक्त परमात्म्यानें प्रवेश

करून पाणी प्रथम उत्पन्न केले"—असे सृष्ट्यारंभाचे वर्णन आहे (मनु. १.५-८). सृष्ट्यारंभीच्या मूलद्रव्यासंबंधाने ही किंवा अशाच प्रकारची भिन्नभिन्न वर्णने नास-दीय सूक्ताच्या वेळींहि प्रचलित असली पाहिजेत; आणि यांपैकी कोणते मूल द्रव्य खरे समजावे, असा प्रश्न तेव्हांहि निघालेला असावा. सबब त्यांतील बीज किंवा खरे काय आहे याबद्दल या सूक्ताचा ऋषि असे सांगतो कीं—

सूक्त.

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं
नासीद्भजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्म-
न्नभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥ १ ॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः ।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्भान्यन्न परः किंचनाऽऽस ॥ २ ॥

तम आसीत्तमसा गूढमघेऽ-
प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छेनाभ्रविहितं यदासीत्
तपसस्तन्माहिनाऽजयतेऽकम् ॥ ३ ॥

भाषांतर.

१. तेव्हां म्ह० मूलारंभी असत नव्हते आणि सतहि नव्हते! अंतरिक्ष नव्हते आणि त्यापलीकडे जें आकाश तेंहि नव्हते! (अशा स्थितींत) कोणी (कोणाला) आवरण घातले (म्हणावे)? कोठें? कोणाच्या सुखासाठी? अगाध व गहन पाणी (तरी) होतें काय?*

२. तेव्हां मृत्यु म्ह० मृत्युप्रस्त नाश-वंत दृश्य सृष्टि नव्हती, व म्हणून (दुसरा) अमृत म्ह० अविनाशी नित्य पदार्थ (हा भेद) हि नव्हता. (तसेंच) रात्र आणि दिवस यांचा भेद कळण्यास कांहीं साधन (= प्रकेत) नव्हते. (जें काय होतें) तें एकलें एकच स्वधेनें म्ह० आपल्या शक्तीनें वायूशिवाय श्वासोच्छ्वास करीत म्ह० स्फुरत होतें. त्याखेरीज किंवा त्यापलीकडे दुसरे असे कांहींच नव्हते.

३. अंधकार होता, आरंभी हें सर्व अंधकारानें व्याप्त (आणि) भेदाभेदविरहित पाणी होतें, (किंवा) आभु म्हणजे सर्वव्यापी ब्रह्म (आरंभीच) तुच्छानें म्हणजे फोल मायेनें आच्छादिलें होतें,— असें (यत्) जें (म्हणतात), तें (तत्)

* ऋचा पहिली:—चवथ्या चरणांत 'आसीत् किम्' असा अन्वय घेऊन आम्ही वरील अर्थ दिला आहे; व त्याचा भावार्थ 'पाणी तेव्हां नव्हते' असा आहे (तै. ब्रा. २.२.९ पक्षा).

कामस्तदग्रे समवर्तताधि

मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।

सतो बन्धुमसति निरविन्दन्

हृदि प्रतीक्ष्या कवयो मनीषा ॥ ४ ॥

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषाम्

अधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् ।

रेतोधा आसन् महिमान आसन्

स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात् ॥ ५ ॥

मूळ एक (ब्रह्मच) तपाच्या माहिम्याने.
(रूपांतराने पुढे) प्रकट झालेले होते.*

४. (याच्या) मनाचे जे रेत म्हणजे बीज प्रथमतः निघाले तोच आरंभी काम (म्हणजे सृष्टि निर्माण करण्याची प्रवृत्ति किंवा शक्ति) झाला. (हाच) असतामध्ये म्हणजे मूळ परब्रह्मांत सताचा म्ह० विनाशी दृश्य सृष्टीचा (पहिला) संबंध होय, असे ज्ञात्यांनी अंतःकरणांत विचार करून बुद्धीने निश्चित केले आहे.

५. (हा) रश्मि म्ह० धागा किंवा किरण यांच्या(मध्ये) आडवा पसरला; आणि खाली होता म्हटले तर वरहि होता. (यांच्यांतले कांही) रेतोधा म्ह० बीजप्रद झाले, व (वाढून) मोठेहि झाले. त्यांचीच स्वशक्ति अलीकडे व प्रयति म्ह० प्रभाव पलीकडे (व्यापून) राहिला.

* ऋचा तिसरी—यांतील पहिले तीन चरण स्वतंत्र कल्पून सृष्ट्यारंभी “अंधकार, अंधकाराने व्यापिलेले पाणी, किंवा तुच्छाने आच्छादिलेले आभु (पोकळी) होते” असा यांचा विधानात्मक अर्थ कित्येक करितात. पण आमच्या मते तो चुकीचा आहे. कारण, पहिल्या दोन ऋचांत मूळारंभी कांहीच नव्हते असे जर स्पष्ट विधान आहे, तर त्याच्या अगदी विरुद्ध अंधकार किंवा पाणी मूळारंभी होते असे याच सूक्तांत सांगितले जाणे शक्य नाही. शिवाय या पक्षीं तिसऱ्या चरणांतील यत् शब्द निष्कारण मानावा लागतो. म्हणून तिसऱ्या चरणांतील यत् याचा चवथ्या चरणांतील तत् या पदार्थी संबंध लावून आम्ही वर दिल्याप्रमाणे अर्थ लावणे जरूर पडते. मूळारंभी पाणी वगैरे पदार्थ होते असे म्हणणाऱ्या लोकांस उत्तर म्हणून ही ऋचा या सूक्तांत आली आहे. आणि तुम्ही ह्मणता त्याप्रमाणे तम, पाणी, वगैरे पदार्थ मूळ नसून एका ब्रह्माचाच तो पुढला विस्तार आहे असे सांगण्याचा ऋषीचा हेतु आहे. तुच्छ व आभु हे दोन शब्द एकमेकांचे प्रतियोगी असल्यासुद्धे तुच्छाच्या उलट ह्म० मोठा किंवा समथे असा आभु शब्दाचा अर्थ होतो; आणि ऋग्वेदांत ज्या दुसऱ्या दोन ठिकाणी हा शब्द आला आहे (ऋ. १०. २७. १, ४) तेथे सायणांनी हाच अर्थ घेतला आहे. पंच-दर्शीत (चित्र. १२९, १३०) तुच्छ हा शब्द मायेला लाविला आहे, (नृसिं. उक्त. ९ पहा), अर्थात् आभु ह्म० पोकळी नसून ‘परब्रह्म’ असाच अर्थ होतो. ‘सर्व आः इदम्’ या ठिकाणी आः (अ+अस्) हे अस् धातूचे भूतकाळाचे रूप असून त्याचा अर्थ ‘आसीत्’ असा आहे.

को अद्वा वेद क इह प्र वोचत्

कुत आजाता कुत इय विसृष्टिः ।

अर्थात् देवा अस्य विसर्जनेना-

य को वेद यत आबभूव ॥ ६ ॥

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव

यदि वा दधे यदि वा न ।

को अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्

सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥ ७ ॥

६. (सताचा) विसर्ग म्हणजे

पसारा कशापासून किंवा कोठून आला, हे (यापेक्षां) प्र म्हणजे विस्तराने येथे कोण सांगणार? कोण निश्चयात्मक जाणतो? देवहि या (सत् सृष्टीच्या) विसर्गानंतरचे. मग ती जेथून निघाली ते कोण जाणणार

७. (सताचा) हा विसर्ग म्हणजे

पसारा जेथून झाला, किंवा तो निर्मिला गेला अगर न गेला, ते परम आकाशांत असणारा या जगाचा जो अध्यक्ष (हिरण्यगर्भ) तो जाणीत असेल; किंवा नसेलहि! (कोणी सांगावे?)

डोळ्यांना किंवा सामान्यतः सर्व इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या विकारी विनाशी नामरूपात्मक नाना देखाव्यांच्या जाळ्यांतच गुंतून न रहातां त्यापलीकडे कांहीं तरी एक व अमृत तत्त्व आहे हे ज्ञानदृष्ट्या ओळखणे हेच सर्व वेदान्तशास्त्राचें रहस्य होय; आणि या लोण्याच्या गोळ्यावर वरील सूक्ताच्या ऋषीच्या बुद्धीची पहिल्याच झपाट्यास जी अचूक उडी पडली आहे त्यावरून त्याचे अंतर्ज्ञान किती तीव्र होतें तें स्पष्ट दिसून येतें! मूळारंभी म्हणजे सृष्टीतील नाना पदार्थ अस्तित्वांत येण्यापूर्वी जें कांहीं होतें तें सत् होतें, का असत् होतें, मृत्यु होतें का अमर होतें, आकाश होतें का पाणी होतें, उजेड होतें का अंधार होतें, इत्यादि अनेक प्रश्न करणाऱ्यांशीं वाद करित न बसतां, एकदम या सर्वांच्या पुढें धांव घेऊन हा ऋषि असे विचारितो कीं, सत् आणि असत्, मर्त्य आणि अमर, अंधकार व उजेड, आच्छादन करणारें व त्यानें आच्छादिलें, सुख देणारा व सुख अनुभविणारा, ही द्वैताची परस्परसापेक्ष भाषा हृदय सृष्टि निर्माण झाल्यानंतरची असून, सृष्टीतील हीं द्वंद्वें उत्पन्न होण्यापूर्वी, म्हणजे एक व दुसरा हा भेदच जेव्हां नव्हता तेव्हां, कोण कोणाला आच्छादन करणार? म्हणून मूळारंभीच्या एकजिनसी द्रव्यास सत् किंवा असत्, आकाश किंवा पाणी, उजेड किंवा अंधकार, अमृत वा मृत्यु इत्यादि परस्पर सापेक्ष कोणतेच नांव देणें योग्य नाही; जें काय होतें तें या सर्व पदार्थांहून विलक्षण असून तें एकलें एकच आरंभी चोहोंकडे आपल्या अपरंपार शक्तीनें स्फुरतें होतें, त्याच्या जोडीला किंवा त्याला आच्छादन करणारें दुसरें कांहींच नव्हतें, असें या सूक्ताचा ऋषि आरंभीच निर्भयपणें सांगत आहे. दुसऱ्या ऋचेत 'आनीत' या क्रियापदांतील 'अन्' धातूचा अर्थ आसोच्छ्वास करणें किंवा स्फुरण पावणें असा

असून 'प्राण' हा शब्द त्याच धातूपासून निघाला आहे; परंतु जें सत् ना असत, तें स-
 जीव प्राण्यांप्रमाणे श्वासोच्छ्वास करीत होतें असें तरी कोण सांगणार ? आणि श्वासो-
 च्छ्वास चालण्यास वायु तरी कोठल्या ? म्हणून 'आनीत' या पदालाच 'आवात' = वायु-
 शिवाय आणि 'स्वधया' = आपल्या स्वतःच्याच महिम्याने, हीं पदे जोडून जगाचें
 मूलतत्त्व जड नव्हतें हा अद्वैतावस्थेतील अर्थ "तें एक वायूशिवाय म्हणजे वायूची
 अपेक्षा न ठेवितां आपल्या शक्तीनेच श्वासोच्छ्वास करीत किंवा स्फुरत होतें," असा
 द्वैताच्या भाषेनें मोठ्या युक्तीनें वर्णिला आहे ! व त्यांत सकृद्दर्शनीं जो विरोध
 दिसतो तो द्वैती भाषेच्या अपुरेपणामुळे उत्पन्न झालेला आहे "नेति नेति"
 "एकमेवाद्वितीयम्" किंवा "स्वे महिम्नि प्रतिष्ठितः" (छां. ७. २४. १),—आपल्याच
 महिम्यानें म्हणजे दुसऱ्या कोणाची अपेक्षा न ठेवितां एकलाच रहाणारा,—इत्यादि
 परब्रह्माचीं जीं वर्णनें उपनिषदांतून आहेत तीं याच अर्थाचीं अनुवादात्मक होत.
 सर्व सृष्टीच्या मूळारंभी जें हें अनिर्वाच्य तत्त्व चोहोंकडे स्फुरत होतें म्हणून या
 सूक्तांत म्हटलें आहे, तेंच सर्व दृश्य सृष्टीचा प्रलय झाल्यावरहि शिळक रहाणार हें
 उघड आहे. म्हणून गीतेंत "सर्व पदार्थांचा नाश झाला तरी ज्याचा नाश होत
 नाही" (गी. ८. २०), असें याच परब्रह्माचें थोड्या पर्यायानें वर्णन केलें असून, "तें
 सत् नाही आणि असत्हि नाही" (गी. १३. १२) असें या सूक्ताला धरून पुढे स्पष्ट
 म्हटलें आहे. पण निर्गुण ब्रह्माखेरीज मूळारंभी जर दुसरें कांहींच नव्हतें तर
 "आरंभी पाणी, अंधकार, किंवा आभु व तुच्छ यांची जोडी होती," इत्यादि जीं
 वर्णनें वेदांतूनहि आहेत त्यांची व्यवस्था कशी लावावयाची अशी शंका येत्ये.
 म्हणून तिसऱ्या ऋचेत हा कवि असें सांगतो कीं, जगाच्या आरंभी अंधकार होता
 किंवा अंधकारानें झांकलेलें पाणी होतें, किंवा आभु (ब्रह्म) व त्याला आच्छादणारी
 माया (तुच्छ) हीं दोन्ही पहिल्यापासूनच आहेत, इत्यादि जीं वर्णन आहेत तीं सर्व
 एकल्या एक मूळ परब्रह्माचीं त्याच्या तपोमहिम्यानें पुढें विविध पसारा झाल्यानंत-
 रचीं वर्णनें होत, अगदीं मूळारंभीचीं नव्हत. या ऋचेत 'तप' या शब्दामें
 मूळ ब्रह्माची ज्ञानमय विलक्षण शक्ति विवक्षित असून तिचेंच वर्णन चवथ्या
 ऋचेत केलेलें आहे (मुं. १. १. ९ पहा). "एतावन् अस्य महिमाज्ञो
 ज्यायांश्च पूरुषः" (ऋ. १०. ९०. ३.) या न्यायानें म्हणजे सर्व सृष्टि हा ज्याला
 महिमा झाला तें मूलद्रव्य, या सर्वांपलीकडचें व सर्वांहून श्रेष्ठ आणि भिन्न आहे, हें
 सगळें सांगायलास नको. परंतु पहावयाची वस्तु, व पहाणारा, भोक्ता व भोग्य,
 आच्छादणारा व आच्छाद्य, क्राळोख व उजेड, मर्त्य आणि अमर इत्यादि सर्व द्वैत
 याप्रमाणे एकदम झुगारून देऊन एक निर्भेळ चिद्रूपी विलक्षण परब्रह्मच काय तें
 मूळारंभी होतें असा सरी निश्चय केला, तरी या अनिर्वाच्य व निर्गुण एकल्या एक

तत्त्वापासून आकाश, पाणी वगैरे द्वंद्वात्मक विनाशी सगुण नामरूपात्मक विविध सृष्टि, किंवा या सृष्टीची मूलभूत जी त्रिगुणात्मक प्रकृति ती, कशी उत्पन्न झाली हे सांगण्याची वेळ आल्याबरोबर मन, काम, असत् व सत् अशी द्वैताची भाषाच या ऋषींसहि योजावी लागली असून, अखेर हा प्रश्न मनुष्याच्या बुद्धीच्या आढोकाबाहेरचा आहे असे हा ऋषि स्वच्छ सांगत आहे. चवथ्या ऋचेत मूळ ब्रह्मासच 'असत्' असे म्हटले आहे. पण त्याचा अर्थ 'काही नाही' असा घेता येत नाही; कारण, दुसऱ्याच ऋचेत 'ते आहे' असे स्पष्ट विधान आहे. सूक्तांतच नव्हे, तर इतरत्रहि दृश्य सृष्टीस यज्ञाची उपमा देऊन हा यज्ञ करण्यास लागणारी तूप, समिधा वगैरे सामग्री प्रथम कोटून आणिली (ऋ. १०.१३०.३) ! किंवा घराचा दृष्टान्त घेऊन मूळ एका निर्गुणापासून डोळ्यांस प्रत्यक्ष दिसणारी आकाशपृथ्वीची ही भव्य इमारत घडण्यास लांकूड (मूल प्रकृति) कोटून आणिले !—किं स्वद्वनं क उ स वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्ठतः—असे व्यावहारिक भाषा स्वीकारूनच ऋग्वेद व वाजसनेयि संहितेत गूढ प्रश्न केले आहेत (ऋ. १०.३१.७; १०.८१.४; वाज. सं. १७.२०). त्या अनिर्वाच्य एकल्या एक ब्रह्माच्या मनांतच सृष्टि निर्माण करण्याचे 'काम, रूपा तत्त्व' कसे तरी उद्धवले, आणि वखांतील धाग्याप्रमाणे किंवा सूर्यप्रकाशाप्रमाणे त्याच्याच शाखा झटकन खाली वर व चोहोंकडे पसरून सताचा सर्व पसारा म्हणजे आकाश पृथ्वीची भव्य इमारत निर्माण झाली, असे जे या सूक्ताच्या ४थ्या व ५व्या ऋचेत (वाज. सं. ३३.७४ पहा) म्हटले आहे, त्यापेक्षा या प्रश्नास जास्त उत्तर देणे शक्य नाही. म्हणून या सूक्तातील अर्थाचाच उपनिषदांतून "सोऽकामयत । बहु स्यां प्रजायेयेति ।" (तै. २. ६; छां. ६, २. ३)—त्या परब्रह्मासच एकजिनसी होण्याची इच्छा झाली—असा अनुवाद केलेला असून (बृ. १. ४ पहा), अथर्ववेदांतहि या सर्व दृश्य सृष्टीच्या मूलभूत द्रव्यापासून प्रथम 'काम' झाला, असे वर्णन आहे (अथर्व. ९. २. १९). परंतु या सूक्ताची मौज अशी आहे की, निर्गुणापासून सगुणाच्या, असतापासून सताच्या, निर्द्वैतापासून द्वंद्वाच्या, किंवा असंगापासून संग्याच्या उत्पत्तीचा हा प्रश्न मनुष्याच्या बुद्धीस अगम्य आहे, म्हणून सांख्यांप्रमाणे निव्वळ तर्कवश होऊन मूलप्रकृतीसारखे दुसरे स्वयंभू व स्वतंत्र तत्त्व न मानितां "जे कळत नाही ते कळत नाही म्हणा; पण त्यासाठी शुद्ध बुद्धीने व आत्मप्रतीतीने निश्चित केलेल्या अनिर्वाच्य ब्रह्माची योग्यता दृश्य सृष्टीरूप मायेस देऊन परब्रह्माबद्दलची अद्वैतबुद्धि सोडून देणे न्याय्य नाही" असे हा ऋषि प्रतिपादन करीत आहे ! शिवाय असेहि पाहिले पाहिजे की, प्रकृति हा त्रिगुणात्मक स्वतंत्र दुसरा पदार्थ मानिला तरी त्यापासून सृष्टि निर्माण होण्यास त्यांत प्रथमतः बुद्धि (महान्) किंवा अहंकार कसा उत्पन्न झाला या प्रश्नास उत्तर देता येत नाही ते

नाहीच. आणि हा दोष जर केव्हांहि टळत नाही तर प्रकृति स्वतंत्र मानण्यांत तरी काय हंशील ? मूळ ब्रह्मापासून प्रकृति म्हणजे सत् कसे निर्माण झाले तें कळत नाही एवढें म्हणा म्हणजे झालें. त्यासाठी प्रकृति स्वतंत्र मानण्याची जरूर नाही. मनुष्याच्या बुद्धीसच काय, पण देवांना देखील सताची उत्पात्ति कशी झाली तें कळणें शक्य नाही. कारण, देवहि दृश्य सृष्टीला सुरुवात झाल्यावर पुढें उत्पन्न झालेले असल्यामुळे त्यांना मागलेकाय ठाऊक असणार ! (गी. १०.२५हा). पण देवांपेक्षांहि हिरण्यगर्भ पुरातन आणि श्रेष्ठ असून तो एकटाच आरंभी “ भूतस्य जातः पातिरेक आसीत् ” (क. १०. १२१.१)—सर्व सृष्टीचा ‘पति’ म्हणजे ‘राजा’ किंवा अध्यक्ष होता, असे ऋग्वेदांतच म्हटलें आहे. मग त्याला ही गोष्ट माहीत नसेल कशावरून ? आणि त्याला जर माहीत असेल तर ती दुर्बोध कशी म्हणतां, असें कोणी विचारिल. म्हणून या प्रश्नास “होय; तो ही गोष्ट जाणीत असेल” असें प्रथम औपचारिक उत्तर देऊन, लागलीच “अथवा नसेलहि ! कोणी सांगावें ? कारण, तोहि ‘सता’च्याच कोटींत पडत असल्यामुळे, सत्, असत्, आकाश व पाणी यांच्याहि पूर्वीच्या गोष्टीबद्दल ‘परम’ म्हटलें तरी ‘आकाश’तच रहाणाऱ्या जगाच्या या अध्यक्षास निश्चित ज्ञान कोठून असणार ?” असे आपल्या बुद्धीने ब्रह्मदेवाच्याहि ज्ञानाचा ठाव घेऊं पहाणारा हा ऋषि आश्चर्यानें अखेर साशंक सांगत आहे ! पण एका ‘असत्’ म्हणजे अव्यक्त व निर्गुण द्रव्यासच विविध नामरूपात्मक सताचा म्हणजे मूलप्रकृतीचा संबंध कसा जडला हें कळत नसलें, तरी मूळ ब्रह्म एकच आहे ही आपली अद्वैतबुद्धि तो ढळूं देत नाही ! अचित्य वस्तूंच्या गहन रानांत मनुष्याची बुद्धि सात्त्विक श्रद्धेच्या व निर्मल प्रतिभेच्या जोरावर सिद्धाप्रमाणें निर्भयपणें संचार करून त्यांतील अतर्क्य गोष्टी यथाशक्ति कशा निश्चित करीत असत्ये याचें हें उत्कृष्ट उदाहरण असून, ऋग्वेदांत हें सूक्त आढळून येतें हें खरोखरीच आश्चर्यकारक होय ! या सूक्तांतील विषयाचें पुढें ब्राह्मण (तैत्ति. ब्रा. २.८.९), उपनिषदे, व त्यानंतरचे वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथ यांत आमच्याकडे आणि अर्वाचीन काळीं पाश्चिमात्य देशांत कान्ट वगैरे तत्त्वज्ञान्यांनीं, पुष्कळ सूक्ष्म परीक्षण केलें आहे. परंतु ऋषींच्या शुद्ध बुद्धीस या सूक्तांत ज्या परम सिद्धान्तांचें स्फुरण झालेलें आहे तेच सिद्धान्त प्रतिपक्ष्यांस विवर्तवादासारखीं योग्य उत्तरे देऊन अधिक दृढ, स्पष्ट, किंवा तर्कदृष्ट्या निःसंदेह करण्यापलीकडे अद्याप कोणाचीच मजल गेलेली नाही; व जाण्याची फारशी आशाहि नको.

अध्यात्मप्रकरण संपलें ! आतां पुढील रस्त्यास लागण्यापूर्वी ‘केसरी’च्या शिर-स्त्याप्रमाणें एवढा वेळ चालत आलेल्या मार्गाचें थोडें निरीक्षण करितों. कारण असें साहावलोकन न केलें तर विषयानुसंधान सुद्धां भलतीकडेच संचार जाण्याचा संभव

असतो. ग्रंथाच्या प्रारंभी वाचकांचा विषयांत प्रवेश करून देऊन व कर्मजिज्ञासेचें स्वरूप थोडक्यांत सांगून, तिसऱ्या प्रकरणांत कर्मयोगशास्त्र हाच गीतेतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे, असें दाखविलें. नंतर या शास्त्राची आधिभौतिक उपपत्ति एकदेशीय व अपुरी, आणि आधिदैविक लंगडी पडत्ये, असें सुखदुःखविवेकपूर्वक चवथ्या, पांचव्या व सहाव्या प्रकरणांत प्रतिपादन केल्यावर, कर्मयोगाची आध्यात्मिक उपपत्ति सांगण्यापूर्वी आत्मा म्हणजे काय हें पहाण्यासाठीं सहाव्याच प्रकरणांत प्रथम क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व पुढें सातव्या व आठव्या प्रकरणांत सांख्यशास्त्रातील द्वैताप्रमाणें क्षराक्षरविचार करून, अखेर या प्रकरणांत आत्म्याचें स्वरूप काय आणि पिंडी व ब्रह्मांडी मिळून दोहोंकडेहि एकच अमृत व निर्गुण आत्मतत्त्व कसें ओतप्रोत व निरंतर भरलें आहे याचें निरूपण केलें; आणि सर्वाभूतीं एकच आत्मा, हा समबुद्धियोग संपादन करून तो सदैव जागृत ठेवणें हीच आत्मज्ञानाची व आत्मसुखाची पराकाष्ठा असून, आपली बुद्धि याप्रमाणें शुद्ध आत्मनिष्ठावस्थेस आणणें यांतच मनुष्याचें मनुष्यपण म्हणजे नरदेहाचें सार्थकत्व किंवा मनुष्याचा परमपुरुषार्थ आहे, असा निश्चय केला. मानवज्ञातीचें आध्यात्मिक परमसाध्य कोणतें याचा याप्रमाणें निर्णय झाल्यावर जगांत आपणांस जे व्यवहार करावयाचे ते कोणत्या धोरणानें केले पाहिजेत, किंवा हे व्यवहार ज्या शुद्ध बुद्धीनें करावयाचे तिचें स्वरूप काय असा जो कर्मयोगशास्त्रातील मुख्य प्रश्न त्याचाहि उलगडा यांतच सहज होऊन जातो. कारण, हे सर्व व्यवहार परिणामी ब्रह्मात्मैकरूप समबुद्धीस पोषक किंवा अविरुद्ध होतील अशा रीतीनें च केले पाहिजेत, हें आतां सांगावयास नको. कर्मयोगाचें हेंच आध्यात्मिक तत्त्व भगवद्गीतेंत अर्जुनास उपदेशिलें आहे. परंतु कर्मयोगाचें प्रतिपादन एवढ्यानें संपत नाहीं. नामरूपात्मक जगांतील व्यवहार आत्मज्ञानाला विरुद्ध असल्यामुळे ते ज्ञानी पुरुषानें सोडून दिले पाहिजेत, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे; व हें जर खरें असेल तर जगांतील सर्व व्यवहार त्याज्य ठरून मग कर्माकर्मशास्त्रहि निरर्थक होईल ! म्हणून या गोष्टीचा निर्णय करण्यासाठीं कर्माचें कायदे कोणते व परिणाम काय, अगर बुद्धि शुद्ध असली तरी हे व्यवहार म्हणजे कर्म कां केलें पाहिजे, इत्यादि प्रश्नांचाहि कर्मयोगशास्त्रांत अवश्य विचार करावा लागतो, व त्याप्रमाणें भगवद्गीतेंत तो केलाहि आहे. संन्यासमार्गीय लोकांस या प्रश्नांचें कांहींच महत्त्व वाटत नसल्यामुळे भगवद्गीतेतील वेदान्त किंवा भक्ति यांचें निरूपण संपलें म्हणजे ते आपली पोथी गुंडाळण्यास प्रायः सुरुवात करीत असतात. पण तसें करणें म्हणजे आमच्या मते गीतेतील मुख्य मुद्द्यांकडेच दुर्लक्ष करण्यासारखें आहे. यासाठीं भगवद्गीतेंत वरील प्रश्नांची काय उत्तरे दिली आहेत याचें आतां क्रमाक्रमानें परीक्षण करूं.

प्रकरण १० वे

कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य.

“कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते।”*

महाभारत, शांति. २४०.७.

या जगांत जे कांहीं आहे ते परब्रह्मच आहे, परब्रह्माखेरीज निराळे दुसरे कांहीं नाही, हा सिद्धान्त परिणामी जरी खरा आहे, तरी मनुष्याच्या इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या दृश्य सृष्टीतील पदार्थांचे अध्यात्मशास्त्राच्या चाळणीने संशोधन करू लागले म्हणजे सदर पदार्थांचा इंद्रियांस प्रत्यक्ष दिसणारा पण रोज पालटणारा अतएव अनित्य नामरूपात्मक देखावा, आणि त्या नामरूपांनी आच्छादिलेले अदृश्य पण नित्य परमात्मतत्त्व, असे नित्यानित्यरूपी दोन राशि होतात. रसायनशास्त्रांत कोणत्याहि पदार्थांचे पृथक्करण करून त्यांची घटकद्रव्ये जशीं निरनिराळीं काढितात तशा प्रकारे हे दोन राशि डोळ्यांपुढे पृथक् पृथक् मांडितां येत नाहीत हे खरे. परंतु ज्ञानदृष्ट्या ते दोन्ही निराळे करून शास्त्रीय उपपादनाच्या सोयीसाठी त्यांस अनुकर्म ब्रह्म व ‘माया’ आणि कधी कधी ‘ब्रह्मसृष्टि’ व ‘मायासृष्टि’ अशीं नावे देत असतात. तथापि ब्रह्म मूळचेच म्हणजे नित्य व सत्य असल्यामुळे त्याला ‘सृष्टि’ हा शब्द अशा प्रसंगी अनुप्रासार्थ लाविलेला असतो. ‘ब्रह्मसृष्टि’ या शब्दाने ब्रह्म कोणी उत्पन्न केले असे समजावयाचे नाही, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. या दोन सृष्टींपैकी, दिक्कालादि नामरूपांनी अमर्यादित, अनादि, नित्य, अविनाशी, अमृत, स्वतंत्र, आणि सर्व दृश्य सृष्टीस आधारभूत होऊन तिच्या अंतर्गामी असणाऱ्या ब्रह्मसृष्टीत ज्ञानचक्षूने संचार करून आत्म्याचे शुद्ध स्वरूप किंवा आपले परम साध्य कोणते, याचा गेल्या प्रकरणांत विचार केला; आणि वास्तविक म्हटले म्हणजे शुद्ध अध्यात्मशास्त्र येथे संपले. परंतु मनुष्याचा आत्मा हा जरी मूळांत ब्रह्मसृष्टीतला आहे तरी दृश्यसृष्टीतील इतर वस्तूप्रमाणे तोहि नामरूपात्मक देहेंद्रियांनी आच्छादित असून ही देहेंद्रियादिक नामरूपे विनाशी होत. म्हणून यांतून सुटून अमृतत्व कसे संपादन होईल अशी प्रत्येक मनुष्यास स्वाभाविकरीत्याच इच्छा असत्ये; आणि ती पूर्ण होण्यास मनुष्याने व्यवहारांत कसे वागले पाहिजे, या कर्मयोगशास्त्रातील विषयाचा विचार करण्यास, कर्माच्या कायद्यांनी बद्ध झालेल्या अनित्य मायासृष्टी-

* “कर्मिणे जंतु बांधला जातो आणि विद्येने त्याची सुटका होत्ये.”

च्या द्वैती मूलांतांतच आतां आपणांस उतरलें पाहिजे. पिंडीं आणि ब्रह्मांडीं मिळून मूळांत दोहोंकडे जर एकच नित्य व स्वतंत्र आत्मा आहे, तर पिंडींच्या आत्म्यास ब्रह्मांडींचा आत्मा ओळखण्यास कोणती हरकत असत्ये, व ती दूर कशी करावी, हे प्रश्न पुढें सहजच उत्पन्न होतात; व ते सोडविण्यास नामरूपांचें विवेचन करणें जरूर पडतें कारण, वेदान्तदृष्ट्या आत्मा किंवा परमात्मा आणि त्यावरील नामरूपांचें पांघरूण असे सर्व पदार्थांचे दोनच वर्ग होत असल्यामुळे, नामरूपात्मक पांघरूणाखेरीज आतां दुसरे कांहींच शिल्लक रहात नाही. नामरूपांचें हें पांघरूण कांहीं ठिकाणीं दाट तर कांहीं ठिकाणीं पातळ असल्यामुळे दृश्य सृष्टीतील पदार्थांत सचेतन व अचेतन, आणि सचेतनांतहि पशु, पक्षी, मनुष्य, देव, गंधर्व, राक्षस इत्यादि भेद होतात, असें वेदान्तशास्त्राचें मत आहे. आत्मरूपी ब्रह्म कोठें नाही असें नाही. तें दगडांत आहे आणि मनुष्यांतहि आहे. पण दिवा एकच असून तो लोखंडाच्या पेटांत किंवा कमीअधिक स्वच्छ भिंगाच्या कांदिलांत ठेविल्यानें जसा भेद पडतो, तद्वत् आत्मतत्त्व सर्वत्र एकच असतां हि त्यावरील कोशाच्या म्हणजे नामरूपात्मक पांघरूणाच्या तारतम्यभेदानें अचेतन व सचेतन हे भेद होत असतात. किंबहुना सचेतनांत सुद्धां मनुष्य व पशु यांस ज्ञान संपादन करण्याचें सारखेंच सामर्थ्य कां नाही याचें कारणहि हेच होय. आत्मा सर्वत्र एकच आहे खरा; तथापि तो मूळांत निर्गुण व उदासीन असल्यामुळे मन, बुद्धि वगैरे नामरूपात्मक साधनांखेरीज तो आपण होऊन कांहींच करू शकत नाही; आणि हीं साधनें मनुष्य योनीखेरीज इतरत्र त्यास पूर्णपणें प्राप्त होत नसल्यामुळे, मनुष्यजन्म सर्वांत श्रेष्ठ म्हटला आहे. या श्रेष्ठ जन्मांत आल्यावर आत्म्याच्या या नामरूपात्मक पांघरूणाचे स्थूल व सूक्ष्म असे दोन भेद होतात. पैकीं स्थूल पांघरूण म्ह० मनुष्याचा स्थूल देह हा शुक्रशोणित-आत्मक असून त्यांतील शुक्रापासून पुढे स्नायु, अस्थि, व मज्जा आणि शोणित म्हणजे रक्तापासून त्वचा, मांस व केश उत्पन्न होतात असें मानून या सर्वांस वेदान्ती अन्नमय कोश असें म्हणतात. हा स्थूल कोश सोडून त्याचे आंत काय आहे तें पाहूं लागलें म्हणजे अनुक्रमे वायुरूपी प्राण म्हणजे प्राणमय कोश, मन म्हणजे मनोमय कोश, बुद्धि म्हणजे ज्ञानमय कोश व शेवटीं आनंदमय कोश लागतो. आत्मा हा त्या-हिपलीकडला होय. म्हणून अन्नमय कोशापासून चढत चढत तैत्तिरीयोपनिषदांत अखेर आनंदमय कोश सांगून आत्मस्वरूपांची वरुणानें भृगूस ओळख करून दिली आहे (तै. २. १-५; ३. २-६). या सर्व कोशांपैकीं स्थूल देहाचा कोश सोडून बाकी राहिलेले प्राणादि कोश, सूक्ष्म इंद्रिये व पंचतन्मात्रे यांस वेदान्ती लिंग किंवा सूक्ष्म शरीर असें म्हणतात. पण एकाच आत्म्यास निरनिराळ्या योनींत जन्म कसा प्राप्त होतो याची उपपत्ति सांख्यशास्त्रांत ज्याप्रमाणें बुद्धीचे अनेक 'भाव' मानून

लाबितात, तसें न करितां त्याऐवजी हा सर्व कर्मविपाकाचा किंवा कर्माच्या फलांचा परिणाम आहे, असा वेदान्त्यांचा सिद्धान्त आहे. हे कर्म लिंगशरीराच्या आश्रयाने म्हणजे आधाराने रहात असते, आणि आत्मा स्थूल देह सोडून जाऊ लागला म्हणजे हे कर्महि लिंगशरीरद्वारा त्याच्याबरोबर जाऊन आत्म्याला पुनः पुनः निरनिराळे जन्म घ्यावयास लावीत असते, असें गीतेंत, वेदान्तसूत्रांत व उपनिषदांत स्पष्ट सांगितले आहे. म्हणून नामरूपात्मक जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून सुटून नित्य परब्रह्मस्वरूपी होण्यास किंवा मोक्ष मिळण्यास पिंडीच्या आत्म्यास हरकत कोणती याचा विचार करितांना लिंगशरीर व कर्म या दोहोंचाहि विचार करावा लागतो. पैकीं लिंगशरीराचा सांख्य व वेदान्त या दोन्ही दृष्टींनीं पूर्वीच विचार केला असल्यामुळे त्याची येथे पुनः चर्चा करीत नाहीं. ज्या कर्मांमुळे आत्म्याला ब्रह्मज्ञान न होतां अनेक जन्माच्या फेऱ्यांत पडावे लागते त्या कर्मांचे स्वरूप काय व त्यांतून सुटून आत्म्याला अमृतत्व प्राप्त होण्यास मनुष्यानें या जगांत कसें वागले पाहिजे, एवढ्याचेंच या प्रकरणांत विवेचन केले आहे.

सृष्ट्यारंभकालीं मूळ अव्यक्त व निर्गुण परब्रह्म ज्या देशकालादि नामरूपात्मक सगुण शक्तींनीं व्यक्त म्हणजे दृश्यसृष्टिरूप झालेलें दिसतें त्यालाच वेदान्तशास्त्रांत 'माया' हें नांव आहे (गी. ७. २४, २५), आणि त्यांतच कर्माचाहि समावेश होतो (बृ. १. ६ १). किंबहुना 'माया' आणि 'कर्म' हीं दोन्ही समानार्थक आहेत असें म्हटलें तरी चालेल. कारण, प्रथम कांहीं तरी कर्म म्हणजे व्यापार झाल्याखेरीज अव्यक्ताचें व्यक्त किंवा निगुणांचें सगुण बनणें शक्य नाहीं. यासाठीं मी आपल्या मायेनें प्रकृतीमध्ये जन्मतों (गी. ४. ६), असें पूर्वी सांगून पुढें आठव्या अध्यायांत गीतेंतच "अक्षर परब्रह्मापासून पंचमहाभूतादि विविध सृष्टि निर्माण होण्याची जी क्रिया तें कर्म" असें कर्माचें लक्षण दिलें आहे (गी. ८. ३). कर्म म्ह० व्यापार किंवा क्रिया,—मग ती मनुष्यानें केलेली असो, सृष्टीतील इतर पदार्थांची असो, अगर मूळ सृष्टि उत्पन्न होण्याचीच असो—असा व्यापक अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आहे. परंतु कोणतेंहि कर्म घेतलें तरी त्याचा परिणाम नेहमीं एक प्रकारचें नामरूप बदलून त्या-ऐवजीं दुसरें नामरूप उत्पन्न करणें एवढाच होत असतो. कारण, या नामरूपांनीं आच्छादिलेलें मूळ द्रव्य कधीं न बदलतां नेहमीं एकच असतें. उदाहरणार्थ, विणण्याचे क्रियेनें 'सूत' हें नांव जाऊन त्याच द्रव्यास 'वस्त्र' हें नांव मिळतें; व कुंभाराच्या व्यापाराने 'माती' या नांवाऐवजीं 'घट' हें नांव येतें. म्हणून मायेची व्याख्या देतांना कर्म सोडून देऊन नाम आणि रूप या दोहोंसच माया असें कित्येकदां म्हणतात. तथापि कर्माचा जेव्हां स्वतंत्र विचार करावा लागतो तेव्हां कर्मस्वरूप आणि माया-स्वरूप एकच आहे असें म्हणण्याची वेळ येत्ये. म्हणून माया, नामरूपे व कर्म हीं

तिन्ही मूळांत एकस्वरूपीच आहेत, हे आरंभीच सांगणे अधिक सोयीचें होय. माया हा सामान्य शब्द असून तिच्याच देखाव्याला नामरूपे, व व्यापाराला कर्म, हीं विशिष्टार्थक नांवे आहेत, असा त्यांतलेल्यांत सूक्ष्म भेद करितां येईल; नाही असें नाही. पण सामान्यतः हा भेद दाखविण्याची जरूर नसल्यामुळे या तिन्ही शब्दांचा पुष्कळदां समानार्थीच प्रयोग करण्यांत येतो. परब्रह्माच्या एका भागावर विनाशी मायेचें जें हें आच्छादन (किंवा उपाधि = वर ठेविलें पांघरूण) आमच्या डोळ्यांस दिसतें त्यालाच सांख्यशास्त्रांत 'त्रिगुणात्मक प्रकृति' हें नांव आहे. सांख्य पुरुष व प्रकृति हीं दोन्ही तत्त्वे स्वयंभू, स्वतंत्र व अनादि मानितात. पण माया, नामरूपे किंवा कर्म ही क्षणोक्षणी पालटत असल्यामुळे तीं, नित्य व अविकारी परब्रह्माच्या योग्यतेचीं म्हणजे स्वयंभू व स्वतंत्र मानणें न्यायदृष्ट्या गैरशिस्त होय. कारण, नित्य व अनित्य या दोन कल्पना परस्परविरुद्ध असल्यामुळे दोन्ही एककालीं अस्तित्वांत राहूं शकत नाहीत. म्हणून विनाशी प्रकृति किंवा कर्मात्मक माया स्वतंत्र नसून एका नित्य, सर्वव्यापी व निर्गुण परब्रह्मांतच मनुष्याच्या दुर्बल इंद्रियांना सगुण मायेचा देखावा दिसतो असें वेदान्त्यांनीं ठरविलें आहे. पण माया परतंत्र असून निर्गुण परब्रह्मांतच हा देखावा दिसतो एवढें म्हटल्यानें सर्व निर्वाह लागत नाही. गुणपरिणामानें नाही तरी विवर्तवादनें निर्गुण व नित्य ब्रह्मांत विनाशी सगुण नामरूपांचा म्हणजे मायेचा देखावा दिसणें शक्य असलें, तरी मनुष्याच्या इंद्रियांस दिसणारा हा सगुण देखावा निर्गुण परब्रह्मांत मूळारंभी कोणत्या क्रमानें, केव्हां, व कां दिसूं लागला? अथवा हाच अर्थ व्यावहारिक भाषेत सांगावयाचा असल्यास नित्य व चिद्रूपी परमेश्वरानें नामरूपात्मक, विनाशी व जड सृष्टि केव्हां व का उत्पन्न केली? असा दुसरा एक प्रश्न या स्थलीं उत्पन्न होतो. पण ऋग्वेदांतील नासदीय सूक्तांत वर्णिल्याप्रमाणें हा विषय मनुष्यासच नव्हे, तर देवांना व वेदांनाहि अगम्य असल्यामुळे (ऋ. १०. १२९; तै. ब्रा. २. ८. ९), या प्रश्नांस "ही एक ज्ञानदृष्ट्या निश्चित केलेल्या निर्गुण परब्रह्माचीच अतर्क्य लीला आहे" यापेक्षां जास्त कांहीं उत्तर देतां येत नाही (वे. सू. २. १. ३३). आम्ही पहात आलों तेव्हांपासून निर्गुण ब्रह्माबरोबरच नामरूपात्मक विनाशी कर्म किंवा सगुण माया आमच्या दृष्टीस पडत आलेली आहे एवढें गृहीत धरूनच पुढें चालणें भाग पडतें. यासाठीं मायात्मक कर्म अनादि आहे असें वेदान्तसूत्रांत म्हटलें असून (वे. सू. २. १. ३५-३७), भगवद्गीतेंतहि प्रकृति स्वतंत्र नसून 'माझीच माया आहे' (गी. ७. १४), असें वर्णन करून पुढें ही प्रकृति म्हणजे माया आणि पुरुष हीं दोन्ही 'अनादि' आहेत असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे (गी. १३. १९). तसेंच श्रीशंकराचार्यांनी आपल्या भाष्यांत मायेचें लक्षण देतांना असें सांगितलें आहे कीं, "सर्वज्ञेश्वरस्याऽऽत्मभूते

इवाऽविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये संसारप्रपंचबीजभूते सर्वज्ञ-
स्येश्वरस्य 'माया' 'शक्तिः' 'प्रकृति' रिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलप्येते" (वे.सू.शांभा.२.१.
१४)—“(इंद्रियांच्या) अज्ञानानें मूळ ब्रह्मांत कल्पिलेलीं नामरूपे, जीं सर्वज्ञ परमे-
श्वराचीं आत्मभूत ओहतेसैं वाटतें, पण जीं जड असल्यामुळें परमेश्वराहून भिन्न का
अभिन्न (तत्त्वान्यत्व) हें सांगतां येत नाहीं, आणि जीं जडसृष्टीच्या (दृश्य) पसऱ्याचें
मूळ होत, त्यांनाच श्रुति व स्मृति ग्रंथांतून सर्वज्ञ ईश्वराची 'माया,' 'शक्ति,' किंवा
'प्रकृति' असें म्हणतात;” आणि “या मायेच्या योगानेंच परमेश्वरापासून पुढील सृष्टि
निर्माण झालेली दिसत असल्यामुळें ही माया विनाशी असली तरी दृश्य सृष्टीच्या
उत्पत्तीस अवश्य व अत्यंत उपयुक्त असून तिलाच उपनिषदांतून अव्यक्त, आकाश,
अक्षर, हीं नांवें दिलेलीं आढळून येतात.” (वे.सू.शांभा.१.४.३). चिन्मय (पुरुष)
आणि अचेतन माया (प्रकृति) हीं दोन्ही तत्त्वे सांख्य स्वयंभू, स्वतंत्र व अनादि
मानितात; पण वेदान्ती मायेचें अनादित्व जरी एकार्थी कबूल करितात, तरी माया
स्वयंभू व स्वतंत्र आहे हें म्हणणें त्यांस मान्य नाहीं, असें यावरून दिसून येईल;
आणि याच कारणास्तव संसारात्मक मायेचें वृक्षरूपानें वर्णन करितांना “न रूपमस्येह
तथोपलभ्यते नांतो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा” (गी.१५.३)—या संसारवृक्षाचें रूप, अंत,
आदि, मूळ किंवा ठाव, सांपडत नाहीं—असा गीतेंत उल्लेख आहे. तसेंच तिसऱ्या
अध्यायांत ‘कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि’ (गी.३.१५)—ब्रह्मापासून कर्म उत्पन्न झालें; ‘यज्ञः
कर्मसमुद्भवः’ (गी.३.१४)—यज्ञ तरी कर्मापासूनच उत्पन्न होतो; किंवा ‘सहयज्ञाः प्रजाः
सृष्ट्वा’ (गी.३.१०)—ब्रह्मदेवानें प्रजा (सृष्टि) आणि यज्ञ (कर्म) बरोबरच निर्माण
केलीं;—अशीं जीं वर्णने आहेत त्यांचें तात्पर्यहि “कर्म, किंवा कर्मरूपी यज्ञ, आणि
सृष्टि म्हणजे प्रजा, हीं सर्व बरोबरच निर्माण झालेलीं आहेत” असें आहे. मग ती
सृष्टि प्रत्यक्ष ब्रह्मदेवापासून निर्माण झाली म्हणा किंवा मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें
त्या ब्रह्मदेवानें नित्य अशा वेदशब्दांपासून निर्माण केली म्हणा, अर्थ एकच (मभा.शां.
२३१; मनु.१.२१). सारांश, कर्म म्हणजे दृश्य सृष्टि निर्माण होण्याच्या वेळीं मूळ
निर्गुण ब्रह्मांत दिसून येणारा व्यापार होय. या व्यापारासच नामरूपात्मक माया हें
नाव आहे; व या मूळ कर्मापासूनच सूर्यचंद्रादि सृष्टीतील सर्व पदार्थांचे व्यापार पुढें
परंपरेनें उत्पन्न झाले आहेत (बृ.३.८.९). जगांतील सर्व व्यापारांचें मूलभूत जें हें
सृष्ट्युत्पत्तिकालचें कर्म किंवा माया ती ब्रह्माचीच कांहीं तरी अतर्क्य लीला आहे,
स्वतंत्र वस्तु नव्हे, असें ज्ञानी पुरुषांनीं आपल्या बुद्धीनें निश्चित केले आहे. *पण

“What belongs to mere appearance is necessarily subordi-
nated by reason to the nature of the thing in itself” Kant's *Me-
taphysic of Morals* (Abbot's trans. in Kant's *Theory of Ethics* p 81).

ज्ञान्याची गति येथें कुंडित होत असल्यामुळे ही लीला, नामरूप, किंवा मायात्मक कर्म 'केव्हां' उत्पन्न झाले याचा पत्ता लागत नाही. म्हणून केवळ कर्मसृष्टीचाच विचार जेव्हां कर्तव्य असतो तेव्हां ही परतंत्र विनाशी माया, आणि मायेबरोबरच तदंगभूत कर्माहि, 'अनादि' म्हणण्याची वेदान्तशास्त्रांत वहिवाट आहे (वे. सु. २. १. ३५). अनादि म्हणजे सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणे मूळांतच परमेश्वराच्या बरोबरीची निरारंभ व स्वतंत्र असा अर्थ नसून अनादि शब्दानें दुर्ज्ञेयारंभ म्हणजे ज्याचा आदि (आरंभ) कळत नाही, असा अर्थ या ठिकाणी विवक्षित आहे, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे.

पण चिद्रूप ब्रह्म कर्मात्मक म्हणजे दृश्यसृष्टीरूप केव्हां व कां होऊं लागले याचा आपणांस जरी थांग लागत नाही, तरी या मायात्मक कर्माचा पुढील व्यापार कसा चालतो याचे नियम ठरलेले असून त्यांपैकी बरेच आपणांस निश्चित करितां येतात. पैकीं मूळ प्रकृतीपासून म्हणजे अनादि मायात्मक कर्मापासूनच सृष्टीतील नामरूपात्मक विविध पदार्थ पुढे कोणत्या क्रमानें निर्माण झाले याचें सांख्यशास्त्रानुसार आठव्या प्रकरणांत विवेचन केले असून, तेथेंच आधुनिक आधिभौतिक शास्त्राचे सिद्धान्तहि तुलनेसाठीं सांगितले आहेत. वेदान्तशास्त्र प्रकृतीस परब्रह्माप्रमाणें स्वयंभू मानीत नाही खरें; पण प्रकृतीच्या पुढील पसाऱ्याचा सांख्यशास्त्रातील क्रम वेदान्तासहि कबूल असल्यामुळे त्याची येथें पुनरुक्ति करीत नाही. परंतु कर्मात्मक मूळ प्रकृतीपासून विश्वाच्या उभारणीचा जो क्रम पूर्वी सांगितला त्यांत मनुष्यास जीं कर्मफले भोगावीं लागतात त्यांबद्दलच्या सामान्य नियमांचा कांहींच विचार झालेला नाही. म्हणून त्या नियमांचें आतां विवेचन करणें जरूर आहे. यासच 'कर्मविपाक' असें म्हणतात. या कर्मविपाकाचा पहिला नियम असा आहे कीं, कर्माला एकदां सुरुवात झाली म्हणजे त्याचा व्यापार किंवा खटाटोप पुढें एकसारखा अखंड चालू रहातो; व ब्रह्मदेवाचा दिवस संपून सृष्टीचा संहार झाला तरीहि हे कर्म बीजरूपानें शिल्लक राहून पुनः सृष्टीचा आरंभ होऊं लागला म्हणजे त्याच कर्मबीजापासून पुनः पूर्ववत् अंकुर फुटून लागतात—

येषां ये यानि कर्मणि प्राक्सृष्ट्यां प्रतिपेदिरे ।

तान्येव प्रतिपद्यन्ते सृज्यमानाः पुनःपुनः ॥

“प्रत्येक प्राण्यानें पूर्वीच्या सृष्टीत जीं जां कर्में केलीं असतील तीं तीं नेमकीं (त्याची इच्छा असो वा नसो) त्यास पुनः पुनः यथापूर्व प्राप्त होत असतात,” असें महाभारतकार सांगत आहेत (मभा. शां. २३१.४८, ४९ व गी. ८.१८ व १९ पहा). “गहना कर्मणो गतिः” (गी. ४.१७)—कर्माची गति कठिण आहे—इतकेंच नव्हे, तर कर्माची चिकाटीहि मोठी कठिण आहे. कर्म कोणालाहि सुटले नाही. वारा

कर्मानेंच वहातो, सूर्यचंद्रादिक कर्मानेंच फिरतात, आणि ब्रह्मदेव, विष्णु आणि शंकर हे सगुण देवहि कर्मांतच गुंतलेले आहेत. मग इंद्रादिकांची कथा काय ? सगुण म्हणजे नामरूपात्मक, आणि नामरूपात्मक म्हणजेच कर्म किंवा कर्माचा परिणाम होय. मायात्मक कर्मच मूळारंभी कोठून आलें हेंच ज्या अर्थी सांगतां येत नाही, त्या अर्थी तदंगभूत मनुष्य हा कर्माच्या फेऱ्यांत प्रथम कसा गोंविला गेला हेहि सांगणें शक्य नाही. पण कोणत्याहिरीतीनें कां होईना, तो कर्माच्या फेऱ्यांत एकदां सांपडल्यावर पुढें म्हणजे त्याच्या एका नामरूपात्मक देहाचा नाश झाल्यावर कर्माच्या परिणामामुळे त्याला या सृष्टीत निरनिराळीं रूपे प्राप्त होणें चुकत नाही. कारण, कर्मशक्तीचा कधींच नाश होत नसून जी शक्ति आज एका नामरूपानें दिसत्ये तीच त्या नामरूपाचा नाश झाला तरी दुसऱ्या नामरूपानें प्रकट होत्ये, असें आधिभौतिक शास्त्र्यांनीं आतां कायम ठरविलें आहे. * आणि एका नामरूपाचा नाश झाल्यावर त्याला निरनिराळीं नामरूपे प्राप्त होणें जर चुकत नाही, तर हीं निरनिराळीं नामरूपे सर्व निर्जीवच असतील, त्याहून भिन्न प्रकारचीं होणें कधींच शक्य नाही, असेंहि मानितां येत नाही. अध्यात्मदृष्ट्या या नामरूपात्मक परंपरेसच जन्ममरणाचा फेरा किंवा संसार असें म्हणतात; आणि या नामरूपांना आधारभूत झालेली जी शक्ति तिला समष्टिरूपानें ब्रह्म, व व्यष्टिरूपानें जीवात्मा, असें नांव आहे. वस्तुतः पहातां, हा आत्मा जन्मत नाही आणि मरतहि नाही; नित्य म्हणजे कायमचा आहे. पण कर्माच्या फेऱ्यांत सांपडल्यामुळे एका नामरूपाचा नाश झाल्यावर त्यालाच दुसरीं नामरूपे प्राप्त होणें टळत नाही, आज करावें तें उद्यां भोगावें, उद्यां करावें तें परवां भोगावें, इतकेंच नव्हे, तर या जन्मीं करावें तें पुढील जन्मीं भोगावें याप्रमाणें हें भवचक्र सदैव चालूं आहे; आणि केवळ आपणांस नव्हे, तर कधीं कधीं आपल्या नामरूपात्मक देहापासून उपजलेले आपले मुलगे, नातू आणि पणतू यांस सुद्धां हीं कर्मफलें भोगावीं लागतात, असें मनुस्मृतींत व महाभारतांत म्हटलें आहे (मनु. ४. १७३; मभा. आ. ८०. ३).—

* पुनर्जन्माची ही कल्पना केवळ हिंदुधर्मांत किंवा केवळ आस्तिकवाद्यांनींच स्वीकारिली आहे असें नाही. बौद्ध लोक आत्मा मानीत नसले तरी वैदिक धर्मातील पुनर्जन्माची कल्पना त्यांनीं पूर्णपणे आपल्या धर्मांत घेतली असून, विसाव्या शतकांत “परमेश्वर मेला” असें म्हणणारा पक्षा निरीश्वरवादी जर्मन पंडित नित्शे यानेंहि पुनर्जन्मवाद स्वीकारिला आहे. कर्मशक्तीची जी नेहमीं रूपांतरें होतात तीं मर्यादित आणि काळ अनंत असल्यामुळे एकदां झालेलें नामरूप यथापूर्व केव्हां तरी पुढें निर्माण झालेंच पाहिजे, व त्यामुळे कर्मानें चक्र किंवा फेरा निव्वळ आधिभौतिकदृष्ट्या सिद्ध होतो, अशी कल्पना व उपपत्ति आपणास आपल्या स्फूर्तीनें समजली असें त्यानें लिहिलें आहे! Nietzsche's *Eternal Recurrence*, (Complete Works, Engl. Trans, Vol. XVI. pp, 235-256).

पापं कर्म कृतं किञ्चिद्यदि तस्मिन् दृश्यते ।

नृपते तस्य पुत्रेषु पौत्रेष्वपि च नप्सुषु ॥

“हे राजा ! एखाद्यास आपल्या पापकर्मांचे फळ न मिळाले असे दिसले तरी ते त्याच्या मुलांस, नातवांस, किंवा पणतवांस भोगावे लागते,” असे शांतिपर्वीत भीष्म युधिष्ठिरास सांगत असून (शां. १२९. २१), कांही दुर्धर रोग वंशपरंपरा चालू रहातात, असे आपल्याहि प्रत्यक्ष नजरेस येते. तसेच कोणी जन्मतःच दरिद्री व कोणी राजकुलांत कां जन्मतात याची उपपत्तिहि कर्मवादानेच लावावी लागत्ये; आणि कित्येकांचे मते हाच कर्मवादाच्या खरेपणाचा पुरावा आहे. कर्मांचे हे चक्र किंवा रहाटगाडगे एकदां याप्रमाणे सुरू झाले म्हणजे पुढे त्यांत परमेश्वरसुद्धा हात घालीत नाही. सर्व सृष्टि परमेश्वराच्या इच्छेनेच चालत आहे, या दृष्टीने कर्मांचे फळ देणारा तरी परमेश्वराहून दुसरा कोण असणार (वे.सू. ३.२. ३८; कौ. ३.८)? व म्हणूनच “लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान्” (गी. ७. २२)—मीच नेमून दिलेले इच्छित फल मनुष्याला प्राप्त होते—असे भगवंतांनी म्हटले आहे. पण कर्मांचे फल नेमून देणे हे काम जरी परमेश्वराचे आहे तरी ही फले ज्याच्या त्याच्या वऱ्यावाईट कर्मांप्रमाणे म्हणजे कर्माकर्माच्या योग्यतेनुरूप ठरविली जात असल्यामुळे, परमेश्वर या बाबतीत वस्तुतः उदासीन असून मनुष्यांमनुष्यांमध्ये बरे-वाईटाचा भेद झाल्यास त्यामुळे परमेश्वर वैषम्य (विषमबुद्धि) आणि नैर्घृण्य (निर्दयता) या दोषास पात्र होत नाही, असा वेदान्तशास्त्राचा अखेर सिद्धान्त आहे (वे. सू. २. १. ३४); आणि याच अर्थाने “समोऽहं सर्वभूतेषु” (गी. ९ २९)—ईश्वर सर्वांना सम आहे, किंवा—

नादत्ते कस्यचित् पापं न चैव सुकृतं विभुः ॥

परमेश्वर कोणाचे पाप घेत नाही व पुण्यहि घेत नाही, कर्म किंवा माया यांच्या स्वभावाचे रहाटगाडगे चालू असल्यामुळे प्राणिमात्रास आपआपल्या कर्मांप्रमाणे सुखदुःखे भोगावी लागतात, असे गीतेतहि वर्णन आले आहे (गी. ५. १४, १५). सारांश, परमेश्वराच्या इच्छेने जगांतील कर्मांला केव्हां आरंभ झाला किंवा तदंग-भूत मनुष्य पहिल्याने कर्माच्या तावडीत कसा सांपडला याचे उत्तर देणे जरी आमच्या बुद्धीस शक्य नसले तरी कर्मांचे पुढील परिणाम म्हणजे फले केवळ कर्मांच्या कायद्यांनीच उत्पन्न होत असतात असे आढळून येत असल्यामुळे, जगाच्या आरंभापासून प्रत्येक प्राणी नामरूपात्मक अनादि कर्मांच्या कैदेत पडल्यासारखा झालेला आहे, एवढे आमच्या बुद्धीने आम्हांस निश्चित करितां येते. ‘कर्मणा बध्यते जंतुः’ असे जे आरंभीच वचन दिले आहे, त्याचा अर्थहि असाच आहे.

या अनादि कर्मप्रवाहालाच संसार, प्रकृति, माया, दृश्यसृष्टि अगर सृष्टीचे कायदे

किंवा नियम, हे पर्यायशब्द आहेत. कारण, सृष्टिशास्त्राचे नियम म्हणजे नामरूपात होणाऱ्या फरकांचेच नियम होत; व या दृष्टीने पाहिले म्हणजे सर्व आधिभौतिक शास्त्रे नामरूपात्मक मायेच्याच प्रपंचांत येतात. या मायेचे नियम किंवा बंधने दृढ व सर्वव्यापी असतात. म्हणून या नामरूपात्मक मायेच्या किंवा दृश्य सृष्टीच्या पलीकडे अगर बुडाशीं दुसरे कांहीं नित्य तत्त्व नाही असे मानणाऱ्या हेकेलसारख्या निव्वळ आधिभौतिक शास्त्रज्ञांनी हे सृष्टीचे रहाटगाडगे जिकडे ढकलील तिकडेच मनुष्यास गेले पाहिजे, असा सिद्धान्त केला आहे. या पंडितांचे असे म्हणणे आहे की, नामरूपात्मक विनाशी स्वरूपांतून आपली सुटका व्हावी, किंवा अमुक गोष्ट केल्याने आपल्याला अमृतत्व मिळेल, असे जे प्रत्येक मनुष्यास वाटत असते तो निव्वळ भ्रम आहे. आत्मा किंवा परमात्मा म्हणून स्वतंत्र पदार्थ नसून अमृतत्व झूट आहे इतकेंच नव्हे, तर या जगांत कोणीहि मनुष्य आपण होऊन कांहीं करण्यास स्वतंत्र नाही. मनुष्य आज जे कृत्य करितो ते त्याने किंवा त्याच्या पूर्वजांना पूर्वी केलेल्या कृत्यांचाच परिणाम असल्यामुळे सदर कृत्य करणे किंवा न करणे हेहि त्याच्या इच्छेवर कधीच अवलंबून नसते. उदाहरणार्थ, दुसऱ्याची एखादी चांगली वस्तु पाहिली म्हणजे ती चोरावी अशी बुद्धि पूर्वकर्मांनी किंवा पिढीजातसंस्कारांनाच कित्येक पुरुषांच्या देहांत, त्यांची इच्छा नसतां हि, उत्पन्न होऊन सदर पुरुष ती वस्तु चोरण्यास प्रवृत्त होत असतात. सारांश, 'अनिच्छन् अपि वाष्णेय बलादिव नियोजितः' (गी. ३. ३६)—इच्छा नसतां हि मनुष्य पाप करितो—असे जे गीतेत म्हटले आहे तेच तत्त्व सर्व ठिकाणीं एकसारखे लागू पडते, त्याला अपवाद नाही, किंवा त्यांतून सुटण्यालाहि मार्ग नाही, असे या आधिभौतिक पंडितांचे मत आहे. या मताप्रमाणे पाहिले तर मनुष्याला आज जी बुद्धि किंवा इच्छा होत्ये ती कालच्या कर्मांचे फल, व व काल झालेली बुद्धि परवांच्या कर्मांचे फल, असे होतां होतां अखेरीस या कारणपरंपरेस अंत नसल्यामुळे मनुष्य आपल्या स्वतंत्र बुद्धीने केव्हांच कांहीं करू शकत नाही, जे काय घडून येते ते पूर्वकर्मांचे म्हणजे दैवाचे—कारण, प्राक्तन कर्मांसच लोक दैव हें नांव देतात—फल आहे असे प्राप्त होते; आणि याप्रमाणे कोणतेच कर्म करण्याची किंवा न करण्याची जर मनुष्यास स्वतंत्रता नाही, तर मनुष्याने आपली वर्तणूक अमक्या प्रकारे सुधारावी, अमक्या रीतीने ब्रह्मात्मैक्यज्ञान संपादन करून बुद्धि शुद्ध करावी, हें म्हणणेच व्यर्थ पडते. नदीच्या ओघांत सांपडलेल्या ओढक्याप्रमाणे माया, प्रकृति, सृष्टिक्रम, किंवा कर्मांचा प्रवाह जिकडे खेचील तिकडे निमूट गेले पाहिजे. मग ती प्रगति असो वा अधोगति असो. यावर दुसरे कांहीं आधिभौतिक उत्क्रांतिवादी असे म्हणतात की, प्रकृतीचे स्वरूप स्थिर नसून नामरूपे क्षणोक्षणीं पाळत

असतात, म्हणून हा पालट कोणत्या सृष्टिनियमांनीं होतो तें पाहून मनुष्यानें आपल्याला फायदेशीर होईल असा बाह्यसृष्टीत पालट करून घ्यावा; आणि प्रत्यक्ष व्यवहारांत याच न्यायानें अग्नि किंवा विबुच्छक्ति यांचा मनुष्य आपल्या फायद्यासाठीं उपयोग करून घेत असतो, असें आपल्या नजरेस येतें. तसेंच प्रयत्नानें मनुष्यस्वभावहि थोडाबहुत तरी पालटितां येतो असाहि अनुभव आहे. पण सृष्टिरचनेंत किंवा मनुष्यस्वभावांत फेरफार होतो का नाही, किंवा करून घ्यावा का नाही, हा प्रस्तुतचा प्रश्न नसून हा फेरफार करून घेण्याची जी बुद्धि म्हणजे इच्छा मनुष्याला होत्ये ती आवरणें किंवा त्याप्रमाणें करण्यास प्रवृत्त होणें, ही गोष्ट त्याच्या स्वाधीनची आहे की नाही हेंच आधीं ठरवावयाचें आहे; आणि आधिभौतिकशास्त्रदृष्ट्या ही बुद्धि होणें किंवा न होणें हेंच जर, 'बुद्धिः कर्मानुसारिणी' या न्यायानें प्रकृतीच्या, कर्माच्या, किंवा सृष्टीच्या नियमांनीं पूर्वीं निश्चित झालेलें आहे, तर या आधिभौतिक शास्त्राप्रमाणें मनुष्यास कोणतेंच कर्म करण्यास अगर न करण्यास स्वातंत्र्य नाही असें निष्पन्न होतें. या वादास 'वासनास्वातंत्र्य', 'इच्छास्वातंत्र्य', किंवा 'प्रवृत्तिस्वातंत्र्य' असें म्हणतात; आणि नुस्त्या कर्मविपाकाच्या किंवा नुस्त्या आधिभौतिकशास्त्राच्या दृष्टीनेंच जर विचार केला तर कोणाहि मनुष्यास कोणत्याच प्रकारचें प्रवृत्तिस्वातंत्र्य अगर इच्छास्वातंत्र्य नसून कर्माच्या अभेद्य लोखंडी वेढ्यानें गाडीच्या चाकाप्रमाणें प्रत्येक मनुष्य चोहोंकडून धट्ट जखडलेला आहे, असा परिणामी सिद्धान्त करावा लगतों. पण या कामीं अंतःकरणाची जर साक्ष घेतली तर असें दिसून येईल कीं, सूर्यास पश्चिमेस उगवण्यास लाविण्याचें सामर्थ्य जरी मला नसलें तरी माझ्या हातानें मीं होऊन जें काय करणार तें सारासाराविचार पाहून करणें वा न करणें, किंवा जेथें एक मार्ग पापाचा व एक पुण्यप्रद, एक धर्माचा व एक अधर्माचा असतो तेथें त्या दोन मार्गांपैकीं चांगला किंवा वाईट मार्ग स्वीकारणें, ही गोष्ट मनुष्याच्या इच्छाधीन म्हणजे ताब्यांतील आहे, असें आपण समजतो. हा समज खरा का खोटा, हें आतां आपणांस पहावयाचें आहे. खोटा म्हणावा तर याच समजावर चोरी, खून इत्यादि गुन्हे करणारांस अपराधी ठरवून शिक्षा करण्यांत येत्ये; आणि खरा मानावा तर कर्मवाद, कर्मविपाक किंवा दृश्यसृष्टीचे नियम लटके पडतात. आधिभौतिक शास्त्रांत केवळ जड पदार्थाच्या क्रियांचाच विचार कर्तव्य असल्यामुळे हा प्रश्न उद्भवत नाही. पण ज्ञानवान् मनुष्याच्या कर्तव्याकर्तव्याचें ज्या कर्मयोगशास्त्रांत विवेचन करावयाचें त्यांत हा प्रश्न महत्त्वाचा होऊन त्यास उत्तर देणें जरूर पडतें. कारण, मनुष्यास प्रवृत्तिस्वातंत्र्य नाही, असें एकदां कायमचें ठरलें तर अमुक प्रकारें बुद्धि शुद्ध ठेवावी किंवा अमुक गोष्ट करावी आणि अमुक करूं नये, अमुक धर्म्य व अमुक अधर्म्य; इत्यादि विधिनिषेधशास्त्रांनीं

सर्व भानगडच आपोआप नाहीशी होईल (वे.सू. २. ३.३३),* व परंपरेने किंवा प्रत्यक्ष महामाया प्रकृतीच्या सदैव दास्यांत रहाणे हाच परम पुरुषार्थ बनेल. अथवा पुरुषार्थ तरी कसला ? आपल्या ताब्यांत असेल तर पुरुषार्थ. जेथे आपली म्हणून काडीइतकी देखील सत्ता अगर इच्छा राहिली नाही, तेथे कैद आणि दास्य यांखेरीज दुसरे काय असणार ? नांगराला जुंपलेल्या बैलांप्रमाणे सर्वांनी प्रकृतीच्या हुकुमांत राबत राहून आमचा शंकर कवि म्हणतो त्याप्रमाणे “पदार्थधर्माच्या शृंगला” नित्य आपल्या पायांत वागविल्या पाहिजेत ! आमच्याकडे कर्मवादाने किंवा दैववादाने, तर पाश्चात्यांच्या देशांतून प्रथम ख्रिस्ती धर्मातील भवितव्यतावादाने, व अर्वाचीन काळीं शुद्ध आधिभौतिक शास्त्रांतील सृष्टिकर्मवादाने इच्छास्वातंत्र्याच्या या विषयाकडे पंडितांचे लक्ष लागून त्याची बरीच भवति-न-भवति झालेली आहे, व संध्याहि चालू आहे. पण ती सर्व या ठिकाणी सांगणे अशक्य असल्यामुळे वेदान्तशास्त्रांत व भगवद्गीतेत या प्रश्नाचे काय उत्तर दिले आहे, एवढ्याचाच विचार या प्रकरणांत केला आहे.

कर्मप्रवाह अनादि, आणि कर्माच्या एकदां सुरू झालेल्या रहाटगाडग्यांत परमेश्वर हात घालीत नाही हे खरे. तथापि दृश्य सृष्टि म्हणजे केवळ नामरूप अगर कर्मच नव्हे, तर या नामरूपात्मक पांघरुणाखाली त्याला आधारभूत अशी एक आत्मस्वरूपी स्वतंत्र अविनाशी ब्रह्मसृष्टि असून, मनुष्याच्या देहांतील आत्मा हा त्या नित्य व स्वतंत्र परब्रह्माचाच अंश आहे, असा जो अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त त्यामुळे वरील सकृद्वर्षींनी अनिवार्य दिसणाऱ्या अडचणींतूनहि सुटकेस मार्ग आहे, असे आमच्या शास्त्रकारांनी ठरविले आहे. परंतु हा मार्ग सांगण्यापूर्वी कर्मविपाक-प्रक्रियेचे वर्णन अद्याप थोडे अपुरे राहिले आहे ते पुरे करून घेतले पाहिजे. जसे करावे तसे भोगावे हा नियम केवळ एका व्यक्तीसच लागू आहे असे नाही. एका मनुष्याप्रमाणेच एका कुटुंबास, एका जातीस, एका राष्ट्रास किंबहुना सर्व जगास आपआपले कर्म भोगिल्याखेरीज सुटत नाही; आणि प्रत्येक मनुष्याचा ज्या अर्थी कोणत्या तरी कुटुंबांत, जातींत किंवा देशांत समावेश झालेला असतो त्याअर्थी आपल्या स्वतःच्या कर्माचीच नव्हे, तर कुटुंबादिकांच्या सामाजिक कर्माची फलंही प्रत्येक मनुष्यास अंशतः भोगावी लागत असतात. परंतु प्रचारांत प्रायः एका मनु-

*वेदान्तसूत्रांतील या अधिकरणास ‘जीवकर्तृत्वाधिकरण’ असे म्हणतात. व त्याचे पहिलेच सूत्र “कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्” म्हणजे विधिनिषेधशास्त्राला अर्थवत्त्व येण्यासाठी जीवाला कर्ता मानिला पाहिजे असे आहे. “स्वतंत्रः कर्ता” हे पाणिनीचे सूत्र (पा.१.४.५४.) लक्षांत आणिले म्हणजे ‘कर्ता’ या शब्दानेच आत्मस्वातंत्र्याचा बोध होतो, व त्याबद्दलचेच हे अधिकरण आहे असे दिसून येईल.

व्याख्या कर्माबद्दलच विवेचन करण्याचा प्रसंग येत असल्यामुळे कर्मविपाकप्राप्ति-
येत कर्माचे विभाग प्रायः एकाच मनुष्यास अनुलक्षून केलेले असतात. उदाहरणार्थ,
मनुष्याने केलेल्या अशुभ कर्मांचे मनुष्ये कायिक, वाचिक व मानसिक असे तीन भेद
करून त्या कर्मांपैकी शिनळकी, हिंसा व चोरी हीं तीन कायिक; कडू, खोटें,
उणें आणि विसंगत बोलणें हीं चार वाचिक, आणि परद्रव्याभिलाष, दुसऱ्याचें वाईट
चिंतणें आणि खोटा आग्रह हीं तीन मानसिक;—मिळून दहा प्रकारचीं अशुभ किंवा
पाप कर्में सांगितल्यावर (मनु. १२.५-७; मभा. अनु. १३), पुढें त्यांचीं फलें दिलीं
आहेत. तथापि हे भेद कांहीं कायमचे नाहीत. कारण, याच अध्यायांत पुढें एकंदर
कर्मांचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन भेद केले असून प्रायः भगवद्गी-
तें वर्णन केल्याप्रमाणेच या तीन प्रकारच्या गुणांचीं किंवा कर्मांचीं लक्षणें दिलेलीं
आहेत (गी. १४.११—१५; १८.२३—२५; मनु. १२.३१—३४). परंतु कर्मविपाक
प्रकरणांत कर्मांचा जो विभाग सामान्यतः आढळून येतो तो या दोहोंहून निराळा
असून त्यांत कर्मांचे संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण असे तीन भेद केलेले असतात.
कोणीहि मनुष्याने आजच्या क्षणापर्यंत केलेलें जें कर्म—मग तें या जन्मांत केलेलें
असो वा पूर्वाच्या जन्मांत केलेलें असो—तें सर्व त्याचें 'संचित' म्हणजे 'सांठविलेलें'
कर्म असे म्हणतात. या संचितासच 'अदृष्ट' किंवा मीमांसाकांच्या परिभाषेत 'अपूर्व'
अशी दुसरी नांवें आहेत. हीं नांवें पडण्याचें कारण असे की, कर्म किंवा क्रिया ज्या
वेळीं करावी त्या वेळेपुरतीच ती दृश्य असत्ये; आणि ती वेळ गेल्यावर पुढें तें कर्म
स्वरूपतः शिल्लक न रहातां त्याचे सूक्ष्म अतएव अदृश्य असे अपूर्व किंवा विलक्षण
परिणाम मात्र शिल्लक रहातात (वे. सू. शांभा. ३.२.३९, ४०). कांहीं म्हटलें तरी
'संचित,' 'अदृष्ट' किंवा 'अपूर्व' याचा अर्थ या क्षणापर्यंत जीं जीं कर्में केलीं असतील
त्या सर्वांच्या परिणामांचा 'सांठा' हें निर्विवाद आहे. हीं संचित कर्में सर्व एकदम
भोगणें शक्य नसतें. कारण, या संचित कर्मपरिणामांपैकी कांहीं चांगलें तर कांहीं
वाईट म्हणजे परस्परविरोधी फलें देणारे असूं शकतात. उदाहरणार्थ, कांहीं संचित
स्वर्गप्रद तर कांहीं नरकप्रद असल्यामुळे त्या सर्वांचीं फलें एककाळीं उपभोगणें
शक्य होत नाही. एकामागून एक भोगिलीं पाहिजेत. म्हणून 'संचितां'पैकी जेवढ्या
कर्मांचीं फलें भोगण्यास प्रथम सुरुवात झाली तेवढ्यासच 'प्रारब्ध' म्हणजे 'सुरू
झालेलें संचित' असे म्हणतात. मराठींत 'प्रारब्ध' या शब्दाचाच 'संचित' या अर्थी
पुष्कळदां उपयोग करित असतात. परंतु हा अर्थ खरा नसून शास्त्रदृष्ट्या पाहिलें तर
'संचित' म्हणजे एकंदर कर्मांचा जो सांठा त्याचाच 'प्रारब्ध' हा पोटभेद आहे असें
दिसून येईल. प्रारब्ध म्हणजे सगळें संचित नव्हे, तर संचितापैकी जेवढ्या भा-
गाचीं फलें (कार्ये) भोगण्यास सुरुवात झाली तेवढेंच प्रारब्ध होय; व त्यामुळे या प्रार-

ब्धासच आरब्धकार्य असें दुसरें नांव आहे. प्रारब्ध आणि संचित यांखेरीज क्रियमाण म्हणून कर्माचा तिसरा एक भेद सामान्यतः करण्यांत येतो. क्रियमाण हें वर्तमानकालवाचक धातुसाधित असून त्याचा अर्थ “जें हल्लीं चालूं आहे किंवा करीत आहों तें कर्म” असा होतो. पण हल्लीं आपण जें कांहीं करितों तें संचितकर्मापैकीं जीं कर्म भोगण्यास सुरुवात झाली त्यांचा म्ह० प्रारब्धाचाच परिणाम असतो, म्हणून ‘क्रियमाण’ हा कर्माचा तिसरा भेद मानण्याचें आम्हांस कांहीं कारण दिसत नाही. प्रारब्ध हें कारण असून क्रियमाण हें त्याचें फल म्ह० कार्य आहे, असा या दोहोंमध्ये भेद करितां येतो खरा; पण या भेदाचा कर्मविपाकप्रक्रियेंत कांहीं उपयोग होऊं शकत नाही. संचितापैकीं ज्या कर्मांचीं फलें भोगण्यास अद्याप सुरुवात झाली नाहीं तीं, म्हणजे संचितामधून प्रारब्ध वजा जाऊन बाकी जीं कर्म राहिली तीं, दाखविण्यास कांहीं तरी निराळ्या शब्दाची जरूर आहे. म्हणून वेदान्तसूत्रांत प्रारब्धासच प्रारब्धकार्य, आणि जीं प्रारब्ध नाहीत त्यांस ‘अनारब्धकार्य’ अशीं नांवें दिलीं आहेत (वे.सू. ४.१.१५). आमच्या मते संचित कर्मांचे अशा रीतीनें म्हणजे प्रारब्धकार्य व अनारब्धकार्य असे द्विधा भेद करणें हेंच शास्त्रदृष्ट्या अधिक सयुक्तिक होय. म्हणून क्रियमाण हें धातुसाधित वर्तमानकालवाचक न समजतां “वर्तमान सामीप्ये वर्तमानवद्वा” या पाणिनिसूत्राप्रमाणें (पा. ३.३.१३१) भविष्यकालवाचक समजल्यास त्याचा अर्थ “जें पुढें लवकरच भोगावयाचें आहे” असा करितां येईल; आणि मग क्रियमाण म्हणजेच अनारब्धकार्य असा अर्थ होऊन ‘प्रारब्ध’ आणि ‘क्रियमाण’ हे दोन शब्द अनुक्रमें वेदान्तसूत्रांतील ‘आरब्धकार्य’ आणि ‘अनारब्धकार्य’ या शब्दाशीं समानार्थक होतील. पण क्रियमाण याचा तसा अर्थ सध्यां तरी कोणी करीत नाही; क्रियमाण म्हणजे चालूं असलेलें कर्म असा अर्थ घेतात. पण असा अर्थ घेतल्यास प्रारब्धाच्या फलासच क्रियमाण म्हणावें लागतें इतकेच नव्हे, तर जीं कर्म अनारब्धकार्य आहेत तीं दाखविण्यास संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण या तिन्ही शब्दांत कोणताच शब्द रहात नाही, असा यावर मोठा आक्षेप येतो. उल्टपक्षां क्रियमाण शब्दाचा रूढार्थ सोडणेंहि चांगलें नाही. म्हणून संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण हे कर्मांचे लौकिक भेद कर्मविपाकप्रक्रियेंत न स्वीकारितां, त्यांचे आरब्धकार्य व अनारब्धकार्य असे दोनच वर्ग आम्ही करितों, व ते शास्त्रदृष्ट्या अधिक सोयीचे आहेत. ‘भोगणें’ या क्रियेचें, भोगिल्लें (भूत), भोगण्यास आतांच सुरुवात झाल्लें (वर्तमान), आणि पुढें भोगावयाचें (भविष्य) असे कालकृत तीन भेद होतात. पण कर्मविपाकशास्त्रांत याप्रमाणें कर्मांचे तीन प्रकार होऊं शकत नाहीत. कारण, संचितापैकीं जें कर्म प्रारब्ध होऊन भोगिलें जातें, त्याचीं फलें पुनः संचितांतच जाऊन मिळतात. म्हणून कर्मभोगाचा विचार करितांना संचितापैकीं भोगण्यास

सुरुवात झालेलें म्हणजे प्रारब्ध, आणि सुरुवात न झालेलें म्हणजे अनारब्ध, यापेक्षां संचिताचे जास्त वर्ग करण्याचें कांहीं कारण रहात नाही. सर्व कर्मफलाचें याप्रमाणें द्विधा वर्गीकरण केल्यावर त्याच्या उपभोगासंबंधानें कर्मविपाकप्रक्रिया असें सांगत्ये का, संचित हें एकंदर भोग्य होय. पैकीं ज्या कर्मांचीं फलें भोगण्यास सुरुवात होऊन हल्लींचा देह किंवा जन्म मिळाला, म्हणजे संचितापैकीं जीं कर्में प्रारब्ध झालीं तीं भोगिल्याखेरीज सुटका नाही—“प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः।” हातचा बाण एकदां सुटला म्हणजे तो ज्याप्रमाणें परत घेतां येत नाही, शेवटपर्यंत गेला पाहिजे, किंवा कुंभाराच्या चाकास एकदां गति मिळाली म्हणजे तें ज्याप्रमाणें सदर गति संपेपर्यंत फिरत रहातें, तद्वत् ‘प्रारब्ध’ म्हणजे ज्याची फलें भोगण्यास सुरुवात झाली त्या कर्मांची अवस्था होत्ये. जें सुरू झालें तें संपलें पाहिजे; एरवीं त्यांतून सुटका नाही. पण अनारब्धकार्यकर्मांची गोष्ट तशी नाही. ज्ञानानें या सर्व कर्मांचा अजीबात नाश करितां येतो. प्रारब्धकार्य व अनारब्धकार्य यांमध्ये जो हा महत्त्वाचा भेद आहे त्यामुळें ज्ञानी पुरुषास ज्ञानोत्तरहि नैसर्गिक रीत्या मरण येईपर्यंत, म्हणजे देहाच्या जन्माबरोबर प्रारब्ध झालेलीं कर्में संपेपर्यंत, शांतपणें वाट पहावी लागत्ये. तसें न करितां हट्टानें देहत्याग करील तर ज्ञानानें त्याच्या अनारब्ध कर्मांचा जरी क्षय झाला असला तरी त्याच्या हट्टामुळें ज्या देहारंभक प्रारब्ध कर्मांचा भोग अपुरा राहिला तीं भोगण्यास त्याला पुनः जन्म घ्यावा लागेल, व मग अर्थातच मोक्ष अंतरेल असें वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांत ठराविलें आहे (वे.सू. ४.१.१३-१५ व सां. कां. ६७). याखेरीज हट्टानें आत्महत्या करणें हें एक नवेंच कर्म उत्पन्न होऊन त्याची फलें भोगण्यासहि नवा जन्म घेणें जरूर होतें. कर्मशास्त्र-दृष्ट्याहि आत्महत्या करणे वेडेपणा होय असें यावरून दिसून येईल.

कर्मफलभोगदृष्ट्या कर्मांचे भेद कोणते तें सांगितलें. आतां कर्मांच्या बंधांतून सुटका कशी म्हणजे कोणत्या युक्तीनें करून घेतां येत्ये याचा विचार करूं. पैकीं पहिली युक्ति कर्मवाद्यांची होय. अनारब्ध कार्य म्हणजे पुढें भोगावयाचीं संचित कर्म—मग तीं या जन्मांत भोगावयाचीं असोत किंवा त्यासाठीं या जन्माखेरीज पुढें दुसरे जन्म घेणें जरूर पडो—असा या शब्दाचा अर्थ आम्हीं वर दिला आहे. परंतु या अर्थाकडे दुर्लक्ष करून कित्येक मीमांसकांनीं कर्मांच्या कैदेतून सुटून मोक्ष मिळविण्याचा आपल्या मते एक सोपा मार्ग काढिला आहे. मार्गे तिसऱ्या प्रकारांत सांगितल्याप्रमाणें मीमांसकदृष्ट्या सर्व कर्मांचे नित्य, नैमित्तिक, काम्य आणि निषिद्ध असे चार भेद होतात. पैकीं संध्यादिक नित्यकर्म न केल्यास पाप लागतें, आणि नैमित्तिकांचें निमित्त उपस्थित झाल्यास तीं करावीं लागतात. म्हणून हीं दोन्ही कर्में केलीं पाहिजेत असें या मीमांसकांचें म्हणणें आहे. बाकी राहिलीं काम्य

आणि निषिद्ध. पैकीं निषिद्ध कर्में केल्यानें पाप लागतें म्हणून तीं करूं नयेत; व काम्य कर्में केल्यानें त्यांचीं फलें भोगण्यास पुनः जन्म घ्यावा लागतो म्हणून तींही करूं नयेत अशा रीतीनें म्हणजे निरनिराळ्या कर्माच्या परिणामांचा तारतम्य विचार पाहून मनुष्य कांहीं कर्में सोडून देईल व कांहीं यथाशास्त्र करीत राहील, तर तो आपोआपच मुक्त झाला पाहिजे. कारण, प्रारब्ध कर्में या जन्मांतील उपभोगानें संपलीं; आणि या जन्मांत सर्व नित्यनैमित्तिक कर्में केल्यामुळें व निषिद्ध वर्जित्या-मुळें नरकगति घडत नाही, व काम्य कर्में सोडल्यामुळें स्वर्गादिकांतील सुखें भोगण्याचीहि अवश्यकता उरत नाही. इहलोक, नरक आणि स्वर्ग या तिन्हीं गती याप्रमाणें सुटल्यावर मोक्षाखेरीज आत्म्याला दुसरी गतिच रहात नाही. या वादास 'कर्ममुक्ति' किंवा 'नैष्कर्म्यसिद्धि' असें म्हणतात. कर्म करूनहि तें जेव्हां न केल्यासारखें होतें, म्हणजे त्याच्या पापपुण्याचें बंधन जेव्हां कर्त्यास लागत नाही, तेव्हां त्या स्थितीस 'नैष्कर्म्य' असें म्हणतात. पण मीमांसकांच्या वरील युक्तीत हें नैष्कर्म्य पूर्णपणें साधत नाही, असें वेदान्तशास्त्रानें ठरविलें आहे (वे.सु. शांभा. ४.३.१४); आणि गीतेंतहि याच अभिप्रायानें "कर्म न केल्यानें नैष्कर्म्य होत नाही, व सोडल्यानें सिद्धिहि मिळत नाही" असें म्हटलें आहे (गी. ३. ४). आधीं सर्व निषिद्ध कर्में वर्ज्य करणेंच अशक्य; आणि एखादें निषिद्धकर्म घडल्यास नैमित्तिक प्रायश्चित्तानें त्याचा सर्व दोष परिहार होत नाही, असें धर्मशास्त्रांतच सांगितलें आहे. तथापि ही गोष्ट शक्य आहे असें मानिलें तरी 'प्रारब्ध' कर्में उपभोगिल्यानें व या जन्मांत करावयाचीं कर्में वर सांगितल्याप्रमाणे केल्यानें किंवा न केल्यानें सर्व 'संचित' कर्मांचा साठा संपतो हें मीमांसकांचें म्हणणेंच आधीं खरें नव्हे. कारण, दोन 'संचित' कर्मांचीं फलें परस्परविरोधी—उदाहरणार्थ, एकाचें फल स्वर्गसुख दुसऱ्याचें नरकयातना—असलीं, तर तीं एकाच काली व स्थली भोगणें अशक्य असल्यामुळें, केवळ याच जन्मांत 'प्रारब्ध' झालेल्या व याच जन्मांत करावयाच्या कर्मांनीं सर्व 'संचित' कर्मांचा फलोपभोग संपणें शक्य नसतें.—

कदाचित्सुकृतं तात कूटस्थमिव तिष्ठति ।

मज्जमानस्य संसारे यावद्दुःखाद्विमुच्यते ॥

"कधीं कधीं मनुष्य संसाराच्या दुःखांतून सुटपर्यंत त्यानें पूर्वीं केलेलें पुण्य(आपलें फल त्यास देण्याची वाट पहात) तिष्ठत बसलेलें असतें", (मभा शां. २.९०.१७) असें भारतांत पराशरगीतेंत सांगितलें असून तोच न्याय संचित पापकर्मांनाहि लागू आहे. संचितकर्मापभोग याप्रमाणें एकाच जन्मांत न संपतां या संचित कर्मांपैकीं अनारब्धकार्य म्हणून कांहीं भाग नेहमींच शिल्लक रहातो; व या जन्मांतील सर्व कर्में जरी वरील युक्तीनें केलीं तरीहि शिल्लक अनारब्धकार्यसंचितें भोगण्यास पुनः

जन्म घेणें चुकत नाही. म्हणून वर सांगितलेली मीमांसकांची सोपी मोक्षयुक्ति खोटी व भ्रांतिमूलक आहे, असा वेदान्ताचा सिद्धान्त आहे. कोणत्याहि उपनिषदांत कर्मबंधांतून सुटण्याचा हा मार्ग सांगितलेला नाही. केवळ तर्काच्या जोरावर तो उभारलेला असून तो तर्कहि शेवटपर्यंत टिकत नाही. सारांश, कर्मानें कर्मांतून सुटका होण्याची आशा बाळगणें म्हणजे आंधळा आंधळ्यास वाट दाखवून तारील अशी आशा करण्याइतकेंच व्यर्थ आहे. बरें, मीमांसकांची ही युक्ति न स्वीकारितां आप्रहानें सर्व कर्में सोडून निरुयोगी बसण्यानें कर्मांचें बंधन सुटेल म्हणावें तर तसेंहि होऊं शकत नाही. कारण, अनारब्ध कर्मांचीं फलें भोगणें अद्याप शिल्लक रहातें इतकेच नव्हे, तर कर्म सोडण्याचा आप्रह व स्वस्थ बसणें, ही दोन्ही तामस कर्मच होतात, व या तामस कर्मांचीं फलेंहि अनारब्ध सांचेताबरोबर भोगण्यास फिरून जन्म घेणें टळत नाही (गी. १८.७ व ८ पहा). शिवाय देह आहे तोपर्यंत श्वासोच्छ्वास, किंवा निजणें, बसणें, इत्यादि कर्में चालू रहात असल्यामुळें सर्व कर्में सोडून देण्याचा आप्रहहि व्यर्थ होतो, या जगांत कर्म कोणासहि क्षणभर देखील चुकले नाही, असें गीतेंत अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे (गी. ३. ५; १८. ११ पहा).

कर्म बरें असो वा वाईट असो, त्याचें फल भोगण्यास मनुष्यानें कोणता ना कोणता तरी जन्म घेऊन नेहमीं तयार असलें पाहिजे, कर्म अनादि असून त्याच्या अखंड व्यापारांत परमेश्वर हात घालीत नाही, सर्व कर्में सोडून देणें शक्य नाही, आणि मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें काहीं कर्म केल्यानें व कांहीं सोडून दिल्यानें कर्मबंधापासून सुटका होत नाही, असें सिद्ध झाल्यावर, कर्मात्मक नामरूपाच्या विनाशी चक्रांतून सुटून त्याच्या बुडाशीं जें अमृत व अविनाशी तत्त्व आहे त्यांत जाऊन मिळण्याची मनुष्याची जी स्वाभाविक इच्छा ती तृप्त होण्यास मार्ग कोणता हा पहिला प्रश्न पुनः उद्भवतो. वेदामध्ये किंवा स्मृतिग्रंथांतून यज्ञयागादि पारलौकिक कल्याणाची पुष्कळ साधनें वर्णिलीं आहेत. पण मोक्षशास्त्रदृष्ट्या तीं सर्व खालच्या पायरींचीं होत. कारण, यज्ञयागादिक पुण्यकर्मांनीं स्वर्गास गेलें तरी पुण्यकर्मांचें फल संपल्यावर, दीर्घकालानें कां होईना पण केव्हांना केव्हां तरी पुनः परत खालीं कर्मभूमीत येणें चुकत नाही (मभा. वन. २.५९ व २६०; गी. ८.२५ व ९.२०). अर्थात् कर्माच्या कैचींतून अजीबात सुटून अमृत तत्त्वांत मिळून जाण्याचा व जन्ममरणाची कटकट कायमची दूर करण्याचा हा खरा मार्ग नव्हे हें उघड होतें. ही कटकट कायमची दूर करण्यास, म्हणजे मोक्षप्राप्ति होण्यास अध्यात्मशास्त्राप्रमाणें 'ज्ञान' हा एकच मार्ग आहे. 'ज्ञान' म्हणजे व्यवहारज्ञान अगर नापरूपात्मक सृष्टिशास्त्राचें ज्ञान असा अर्थ नसून, ब्रह्मात्मैक्यज्ञान असा या ठिकाणीं अर्थ आहे. यासच 'विद्या'

असेंहि म्हणतात, आणि “कर्मणा बध्यते जन्तुः विद्यया तु प्रमुच्यते”—मनुष्य कर्माने बांधला जातो आणि विद्येने मुक्त होतो—असे जे आरंभी वचन दिले आहे त्यात ‘विद्या’ याचा अर्थ ‘ज्ञान’ असाच विवक्षित आहे. भगवद्गीतेत—

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

“ज्ञानरूप अग्नीने सर्व कर्मे भस्म होतात” (गी. ४. ३७), असे भगवंतांनी अर्जुनास सांगितले असून महाभारतांतहि—

बीजान्यग्न्युपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धैस्तथा क्लेशैर्नात्मा संपद्यते पुनः ॥

“भाजलेले बीं ज्याप्रमाणे रुजत नाही त्याप्रमाणे ज्ञानाने (कर्मांचे) क्लेश दग्ध झाले म्हणजे ते आत्म्यास पुनः प्राप्त होत नाहीत,” असे दोन ठिकाणी म्हटले आहे (मभा. वन. १९९. १०६, १०७; शां. २११. १७) उपनिषदांतूनहि याचप्रमाणे “य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति” (बृ. १. ४. १०).—मीच ब्रह्म आहे असे जो जाणितो तोच अमृत ब्रह्म होतो; ज्याप्रमाणे कमलाच्या पानाला पाणी चिकटत नाही त्याप्रमाणे ज्याला हे ब्रह्मज्ञान झाले त्याला कर्मे दूषित करू शकत नाहीत (छां. ४. १४. ३); ब्रह्म जाणणाराला मोक्ष मिळतो (तै. २. १); सर्व आत्ममय आहे हे ज्याने जाणिले त्याला पापाची बाधा लागत नाही (बृ. ४. ४. २३); “ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्व पापैः” (श्वे. ५. १३; ६. १३)—परमेश्वराचे ज्ञान झाल्यावर सर्व पाशांतून मुक्त होतो; “क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दष्टे परावरे” (मुं. २. २. ८)—परब्रह्माचे ज्ञान झाल्यावर त्याच्या सर्व कर्मांचा क्षय होतो; ‘विद्यया मृतमश्नुते’ (ईशा. ११. भै. ७. ९)—विद्येने अमृतत्व प्राप्त होतें; ‘तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय’ (श्वे ३. ८)—परमेश्वराला जाणिले म्हणजे अमर होतो, याखेरीज मोक्षप्राप्तीचा मार्ग नाही;—याप्रमाणे ज्ञानाची महती प्रतिपादन करणारी अनेक वचने आहेत. आणि शास्त्रदृष्ट्या विचार केला तरीहि हाच सिद्धान्त दृढ होतो. कारण, दृश्य सृष्टीत जे कांही आहे ते सर्व जरी कर्ममय असले तरी या सृष्टीला आधारभूत झालेले जे परब्रह्म त्याचीच ही सर्व लीला असल्यामुळे कोणतेहि कर्म परब्रह्मास बाधू शकत नाही; सर्व गोष्टी करूनहि परब्रह्म पुनः अलिप्तच आहे हे उघड होतें. अध्यात्मशास्त्राप्रमाणे या जगांतील सर्व पदार्थांचे कर्म (माया) आणि ब्रह्म हे दोनच वर्ग होतात, हे या प्रकरणाच्या आरंभीच सांगितले आहे. म्हणून ज्या कोणाला यांपैकी एका वर्गातून म्हणजे कर्मातून सुटण्याची इच्छा आहे त्याने दुसऱ्या वर्गात म्हणजे ब्रह्मस्वरूपांत शिरावे एवढाच काय तो एक मार्ग त्यास खुला रहातो. कारण, मूळांत सर्व गोष्टींचे दोनच वर्ग असल्यामुळे कर्मापासून मुक्त अशी ब्रह्मस्वरूपाखेरीज दुसरी अवस्थाच आतां शिल्लक रहात नाही. पण ब्रह्मस्वरूपाची ही अवस्था प्राप्त होण्यास

ब्रह्मस्वरूप कोणते हें आधीं नीट कळणे जरूर आहे; नाहीपेक्षां करायला जावें एक आणि होणार भलतेंच ! “विनायकं प्रकुर्वाणो रचयामास वानरम्”—मूर्ति करावयाची होती गणपतीची पण (ती न साधतां) झाली माकडाची—अशांतला प्रकार होईल ! यासाठी ब्रह्मस्वरूपाचें म्हणजे ब्रह्मात्मैक्याचें व ब्रह्माच्या अलिप्तपणाचें ज्ञान होऊन तेच विशेषतः मरणसमयीं कायम ठेवणें एवढेंच काय तें कर्मपाशांतून सुटण्याचें खरें साधन आहे, असें अध्यात्मशास्त्रांतील युक्तिवादार्थाने हि प्राप्त होते. “माझी कर्माच्या ठायीं आसक्ति नसल्यामुळें मला कर्माचा लेप लागत नाहीं हें ज्यानें जाणिलें तो कर्मपाशापासून मुक्त होतो,” असें जें गीतेंत भगवंतांनीं म्हटलें आहे (गी. ४.१४ व १३.२३ पहा), त्यांनींल तात्पर्य हेंच आहे. तथापि या ठिकाणी ‘ज्ञान’ म्हणजे नुस्तें शाब्दिक ज्ञान किंवा नुस्ती मानसिक क्रिया असा अर्थ नसून वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत आरंभाच सांगितल्याप्रमाणें ‘ज्ञान’ म्हणजे “मानसिक ज्ञान प्रथम होऊन इंद्रियांचा जय केल्यावर ब्रह्मीभूत होण्याची अवस्था किंवा ब्राह्मी स्थिति” एवढा सर्व अर्थ दर वेळीं विवक्षित आहे, हें विसरतां कामा नये. मागील प्रकरणाचे अखेरीस ज्ञानासंबंधानें अध्यात्मशास्त्राचा हाच सिद्धान्त दिला असून महाभारतांतहि “ज्ञानेन कुरुते यत्नं यत्नेन प्राप्यते महत्”—ज्ञान अर्थात् मानसिक क्रियारूपी ज्ञान झाल्यावर मनुष्य यत्न करितो व यत्नाच्या यावाटेनेंच अखेरीस त्यास महत्त्व (परमेश्वर) प्राप्त होतें,—असें जनकानें सुलभेस सांगितलें आहे (शां. ३.२०.३०). मोक्षप्राप्ति होण्यास कोणत्या वाटेनें आणि कोठें जावयाचें, यापेक्षां अध्यात्मशास्त्र कधींच जास्त सांगू शकत नाही. शास्त्रानें या गोष्टी सांगितल्यावर शास्त्रोक्त मार्गांत कांटे किंवा अडचणी असल्यास त्या काढून टाकून वाट साफ करणें व त्याच वाटेनें शेवटीं ध्येय वस्तूची प्राप्ति करून घेणें हें काम प्रत्येकानें आपल्या प्रयत्नानेंच केलें पाहिजे. पण हा प्रयत्नहि पातंजलयोग, अध्यात्मविचार, भक्ति, कर्मफलत्याग इत्यादि अनेक प्रकारें होऊं शकतो (गी. १२.८—१२), व त्यामुळें पुष्कळदां मनुष्य घोंटाळ्यांत पडतो. म्हणून निष्काम कर्मयोगाचा मुख्य मार्ग गीतेंत प्रथम सांगितल्यावर तत्सिद्धयर्थे यम—नियम—आसन—प्राणायाम—प्रत्याहार—धारणा—ध्यान—समाधिरूप अंगभूत साधनांचेहि सहाव्या अध्यायांत वर्णन केलें आहे, आणि पुढें सातव्या अध्यायापासून परमेश्वराचें हें ज्ञान कर्मयोग आचरीत असतांच अध्यात्मविचारानें किंवा त्याहून सुलभरीत्या भक्तिमार्गानें कसें होतें हें गीतेंत सांगितलें आहे (गी. १८.५६).

कर्मबंधांतून सुटका होण्यास कर्म सोडणें हा मार्ग नसून, ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें बुद्धि शुद्ध ठेवून परमेश्वराप्रमाणें वागत गेल्यानें अखेरीस मोक्ष मिळतो; कर्म सोडणें हा भ्रम आहे; कारण, कर्म कोणालाच सुटत नाहीं;—एवढें जरी याप्रमाणें निर्विवाद ठरलें तरी हा मार्ग सिद्ध होण्यास जरूर लागणाऱ्या ज्ञानाच्या प्राप्तीसाठीं जो प्रयत्न

करावा लागतो तो करणें, ही गोष्ट मनुष्याचे ताब्यांतली आहे काय ! किंवा नामरूपक-
 र्मात्मक प्रकृति खेचील तिकडे त्याला गेलें पाहिजे ! हा पहिला प्रश्न अद्याप शिळकच
 आहे. “प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति” (गी. ३. ३३)—निग्रह काय कर-
 णार ? प्राणिमात्र आपआपल्या प्रकृतीच्या वळणावर जातात; “मिथ्यैष व्यवसायस्ते
 प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति”—तुझा निश्चय फुकट आहे; तुला नको आहे तिकडे तुझी प्र-
 कृति तुला खेचील;—असें भगवंतांनीं (गी. १८. ५९ व २. ६० पहा), तर “बलवान् इंद्र-
 यप्रामो विद्वांसमपि कर्षति” (मनु. २. २१५)—विद्वानाला देखील इंद्रियें भारी होतात—
 असें मनूनें हि वर्णन केलें आहे; आणि कर्मविपाकप्रक्रियेचा निष्कर्षहि तसाच आहे.
 कारण, मनुष्याच्या मनांतील सर्व प्रेरणा पूर्वकर्मांमुळेच उत्पन्न होतात असें मानि-
 ल्यावर एका कर्मातून दुसऱ्या कर्मात याप्रमाणें त्यास सदैव भवचक्रांतच राहिलें पा-
 हिजे असें अनुमान करावें लागतें. किंवा कर्मातून सृष्ट्याची प्रेरणा व कर्म हीं
 परस्परविरुद्ध आहेत असें म्हटलें तरी हि चालेल. आणि हें जर खरें, तर ज्ञान प्राप्त करून
 घेण्यास कोणीहि स्वतंत्र नाही अशी आपत्ति प्राप्त होत्ये. अध्यात्मशास्त्राचें या प्रश्नास
 असें उत्तर आहे कीं, नामरूपात्मक सर्व दृश्य सृष्टीला आधारभूत जें तत्त्व तेंच मनु-
 ष्याच्या जड देहांतहि आत्मरूपानें खेळत असल्यामुळे, मनुष्याच्या कृत्यांचा जो
 विचार करावयाचा तो देह व आत्मा या दोन्ही बाजूंनीं करावा लागतो. पैकीं आत्म-
 स्वरूपी ब्रह्म मूळांत एकलें एकच असल्यामुळे तें कधींच परतंत्र असूं शकत नाही.
 कारण, एक दुसऱ्याच्या ताब्यांत जाण्यास एक आणि दुसरा हा भेद नेहमीं कायम
 राहिला पाहिजे. प्रकृतस्थली नामरूपात्मक कर्म हाच काय तो दुसरा पदार्थ आहे.
 पण हें कर्म अनित्य व मूळांत परब्रह्माचीच लीला असल्यामुळे परब्रह्माच्या एका
 भागावर जरी त्याचें पांघरूण असलें तरी परब्रह्माला तें कधींच गुलाम करूं शकत
 नाही, हें निर्विवाद आहे; शिवाय जो आत्मा कर्मसृष्टीतील व्यापारांचें एकीकरण
 करून सृष्टिज्ञान उत्पन्न करितो तो कर्मसृष्टीतून भिन्न म्हणजे ब्रह्मसृष्टीतलाच अ-
 सला पाहिजे हें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून परब्रह्म आणि मूळांत त्याचाच अंश
 जो शारीर आत्मा हे दोन्ही मूळचेच स्वतंत्र म्हणजे कर्मात्मक प्रकृतीच्या सत्तेबाहे-
 रच्या मुलखांतले आहेत, असें निष्पन्न होतें. पैकीं परमात्मा अनंत व सर्वव्यापी
 असून नेहमींच शुद्ध मुक्तावस्थेंत असतो, यापलीकडे त्याचें ज्ञान मनुष्याच्या
 बुद्धीस होऊं शकत नाही. पण या परमात्म्याचा अंश जो जीवात्मा तो मूळांत
 शुद्ध मुक्तस्वभाव, निर्गुण व अकर्ता असला, तरी देह व बुद्ध्यादि इंद्रियें यांच्या
 कोंडीत सांपडला असल्यामुळे तो मनुष्याच्या मनांत जें स्फुरण उत्पन्न करितो
 त्याचें प्रत्यक्षानुभवरूपी ज्ञान आपणांस होऊं शकतें. मोकळ्या वाफेंत
 काहीं जोर नसतां हि ती एखाद्या भाज्यांत कोंडली म्हणजे मग त्याच वाफेचा

भांड्यावर ज्याप्रमाणे दाब बसू लागतो, त्या न्यायाने अनादिपूर्वकर्माजित जड देह व इंद्रिये यांनी परमात्म्याचा अंशभूत जीव (गी. १५.७) कोंडला गेला, म्हणजे या कोंडितून त्याची मुटका करून देणारी (किंवा मोक्षानुकूल) कर्मे करण्यास देहेंद्रियांची प्रवृत्ति होऊ लागत्ये; व यालाच व्यावहारिकदृष्ट्या 'आत्म्याची स्वतंत्र प्रवृत्ति' असे म्हणतात. 'व्यावहारिकदृष्ट्या' म्हणण्याचे कारण असे की, शुद्ध मुक्तावस्थेत किंवा 'तात्त्विक दृष्ट्या' आत्मा हा निरिच्छ व अकर्ता असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचे आहे (गी. १३.२९; वे.सू.शांभा. २.३, ४०). पण ही प्रकृति आपण होऊनच मोक्षानुकूल कर्मे करित्ये असे सांख्यांप्रमाणे वेदान्ती म्हणत नाहीत. कारण, तसे मानिले तर जड प्रकृति आंधळेपणाने अज्ञान्यांसहि मुक्त करू शकेल असे प्राप्त होतें. आणि मूळांत जो आत्मा अकर्ता तो स्वतंत्ररीत्या म्हणजे निमित्तावांचून आपल्या नैसर्गिक गुणांनीच प्रवर्तक बनतो, असेहि म्हणता येत नाही. म्हणून आत्मा मूळांत जरी अकर्ता आहे तरी कोंडीच्या निमित्तामुळे तो तितक्या पुरता दर्शनी प्रेरक बनतो, आणि कोणत्याहि निमित्ताने त्याचे ठायीं एकदां हे आंगुतुक प्रेरकत्व आले म्हणजे ते कर्माच्या कायद्याहून भिन्न म्हणजे स्वतंत्रच असतें, अशा शब्दांनी आत्मस्वातंत्र्याचा हा सिद्धान्त वेदान्तशास्त्रांत सांगला लागतो. स्वतंत्र म्हणजे निरनिमित्तक नव्हे, आणि आत्मा आपल्या मूळ शुद्धावस्थेत कर्ताहि असत नाही. पण दर वेळीं ही लांबलचक कर्मकथा सांगत न बसतां यासच थोडक्यांत आत्म्याची स्वतंत्र प्रवृत्ति किंवा प्रेरणा असे म्हणण्याची वहिवाट आहे. आत्मा कोंडीच्या उपाधीत सांपडल्यामुळे तद्द्वारा इंद्रियांस मिळणारी ही स्वतंत्र प्रेरणा, आणि बाह्य सृष्टीतील पदार्थांच्या संयोगाने इंद्रियांचे ठायीं उत्पन्न होणारी प्रेरणा या दोन्ही अगदीं भिन्न आहेत. खा, पी, चैन कर या इंद्रियांच्या प्रेरणा होत; आणि आत्म्याची प्रेरणा मोक्षानुकूल कर्मे करण्यास सांगत असत्ये. पहिली प्रेरणा नुस्त्या बाह्य म्हणजे कर्मसृष्टीतली आहे, आणि दुसरी आत्म्याची म्हणजे ब्रह्मसृष्टीतली आहे; आणि या दोन्ही प्रेरणा प्रायः परस्परविरोधी असल्यामुळे त्यांच्या झगड्यांतच मनुष्याचे सर्व आयुष्य जात असतें. पैकीं संशयाच्या स्थळीं कर्मसृष्टीची प्रेरणा न स्वीकारितां (भाग. ११ १०.४), शुद्ध आत्म्याच्या स्वतंत्र प्रेरणेप्रमाणे मनुष्य वागू लागला,—आणि यालाच खरे आत्मज्ञान किंवा आत्मनिष्ठता असे म्हणतात,—म्हणजे तो जे व्यवहार करितो ते स्वभावतःच मोक्षानुकूल होऊन अखेर—

विशुद्धधर्मा शुद्धेन बुद्धेन च स बुद्धिमान् ।

विमलात्मा च भवति समेत्य विमलात्मना ।

स्वतंत्रश्च स्वतंत्रेण स्वतंत्रत्वमवाप्नुते ॥

“मूळांत स्वतंत्र शारीर आत्मा नित्य, शुद्ध, बुद्ध, निर्मल व स्वतंत्र अशा परमात्म्यांत

मिळून जातो”(मभा. शां. ३०८, २७-३०). ज्ञानाने मोक्ष मिळतो असे जे वर म्हटले आहे त्याचा अर्थ हाच होय. परंतु, उलटपक्षी जड देहेद्रियांच्या प्राकृत धर्मांचे म्हणजे कर्मसृष्टीतील प्रेरणेचे प्राबल्य झाले म्हणजे मनुष्याला अधोगति प्राप्त होत्ये. देहेद्रियांस मोक्षानुकूल कर्मे करण्यास लावून ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाने मोक्ष मिळविण्याची कोंडलेल्या शारीर आत्म्याची जी ही स्वतंत्र शक्ति ती मनांत आणूनच भगवंतांनी—

उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥

“मनुष्याने आपण होऊनच आपला उद्धार करावा. आपण आपल्या स्वतःला खचू देऊं नये. कारण, (प्रत्येकजण) आपणच आपल्या स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) आणि आपणच आपला शत्रु (नाशकर्ता) आहे” (गी. ६.५),—असे आत्मस्वातंत्र्याचे म्हणजेच स्वावलंबनाचे तत्त्व अर्जुनास उपदेशिले आहे; आणि त्याच हेतूने योगवासिष्ठांत देवांचे निराकरण करून पौरुषाची महती विस्ताराने वर्णिली आहे (यो. २सर्ग ४-८). सर्वाभूती एक आत्मा हे तत्त्व ओळखून याप्रमाणे मनुष्य जे आचरण करितो त्यासच सदाचरण किंवा मोक्षानुकूल आचरण असे म्हणतात; आणि अशा तऱ्हेच्या आचरणाकडे देहेद्रियांची प्रवृत्ति करणे हा कोंडलेल्या जीवात्म्याचा स्वतंत्र धर्म असल्यामुळे दुराचारी मनुष्यास त्याचे अंतःकरण सदाचाराच्याच तर्कची साक्ष देते, व त्यामुळे दुराचारी मनुष्यासहि आपल्या कर्माचा पश्चात्ताप होत असतो. आधिदैवतपक्षांतील पंडित याला सदसद्विवेकबुद्धिरूप देवतेचे स्वतंत्र स्फुरण असे म्हणतात. पण तात्त्विकदृष्ट्या विचार केला म्हणजे बुद्धि हे इंद्रिय जडप्रकृतीचाच विकार असल्यामुळे ते स्वतः आपण होऊनच कर्माच्या कायद्यांतून सुटणे शक्य नाही, ही प्रेरणा त्याला कर्मसृष्टीच्या बाहेरच्या आत्म्याकडून मिळाली पाहिजे, हे उघड होते. त्याचप्रमाणे ‘इच्छास्वातंत्र्य’ हा पाश्चिमात्य पंडितांचा शब्दहि वेदान्तदृष्ट्या बरोबर नाही. कारण, इच्छा हा मनाचा धर्म असून मागे आठव्या प्रकरणांत वर्णिल्याप्रमाणे बुद्धि आणि बुद्धीबरोबरच मनहि कर्मात्मक जडप्रकृतीचा अस्वयंवेद्य विकार असल्यामुळे ते आपण होऊन कर्माच्या कचाटीतून सुटू शकत नाही. म्हणून खरे स्वातंत्र्य मनाचे किंवा बुद्धीचे नसून आत्म्याचेच आहे असे वेदान्तशास्त्राने ठरविले आहे. आत्म्याला हे स्वातंत्र्य कोणी द्यावे लागत नाही, कोणी काढूनहि घेऊं शकत नाही. स्वतंत्र परमात्म्याचा अंश कोंडीच्या उपाधीत सांपडला म्हणजे तो आपण होऊन स्वतंत्र रीतीने बुद्धि व मन यांचे ठायी वर सांगितल्याप्रमाणे प्रेरणा करित असतो. या अंतःकरणप्रेरणेकडे दुर्लक्ष करून कोणी वागेल तर—

येथे कोणाचे काय वा गेलें । ज्याचे त्याने अनहित केले ॥

असेंच तुकोबांप्रमाणे (गी. ४४४८) म्हटलें पाहिजे. भगवद्गीतेत 'न हिनस्त्यात्मना-ऽऽत्मानं'—जो आपण होऊनच आपला घात करीत नाही त्याला उत्तम गति मिळत्ये, असा याच तत्त्वाचा पुढें उल्लेख असून, दासबोधार्थाहि त्याचा स्पष्ट अनुवाद केला आहे (गी. १३. २८; दास. १७. ७. ७—१० पहा). दिसण्यांत अमेव अशा कर्मसृष्टीच्या कायद्यांनी बद्ध झाला असतांहि त्यांतले त्यांत आपण अमुक गोष्ट स्वतंत्र रीतीनें करूं शकूं असें जें मनुष्याला स्वभावतःच वाटत असतें, त्याची उपपत्ति वरसांगितल्याप्रमाणे जडसृष्टीहून ब्रह्मसृष्टि निराळी मानल्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारें लागत नाही. म्हणून अध्यात्मशास्त्र ज्याला मान्य नाही त्यानें या बाबतींतील मनुष्याचें नित्य दास्य तरी कबूल केलें पाहिजे, अथवा प्रवृत्तिस्वातंत्र्याचा प्रश्न अगम्य म्हणून सोडून दिला पाहिजे, दुसरा मार्ग नाही. प्रवृत्तिस्वातंत्र्याची किंवा इच्छास्वातंत्र्याची ही उपपत्ति जीवात्मा व परमात्मा मूळांत एकरूप आहेत या अद्वैतवेदान्ताच्या सिद्धान्तास अनुसरून आम्हीं दिली आहे (वे.सू. शांभा. २. ३. ४०). पण हें अद्वैत मत ज्यांना मान्य नाही, किंवा भक्तीसाठी जेव्हां द्वैताचा स्वीकार करण्यांत येतो, तेव्हां जीवात्म्याचें हें सामर्थ्य त्याच्या स्वतःचें नसून त्यास परमेश्वराकडून प्राप्त होत असतें असें सांगण्यांत येतें. तथापि केव्हांहि “न ऋते श्रान्तस्य सख्याय देवाः” (ऋ. ४. ३. १०).—थकेपर्यंत प्रयत्न करणाऱ्या मनुष्याखेरीज इतरांस देव मदत करीत नाहीत—या ऋग्वेदांतील तत्त्वाला अनुसरून जीवात्म्यास हें सामर्थ्य प्राप्त होण्यास आपण होऊन प्रथम प्रयत्न केला पाहिजे असें सांगून आत्म-प्रयत्नाचें किंवा पर्यायानें आत्मस्वातंत्र्याचें तत्त्व पुनः कायमच ठेविलें असतें (वे.सू. २. ३. ४१, ४२; गी. १०. ५ व १०). फार काय सांगावें? बौद्धधर्मी लोक आत्म्याचें किंवा परब्रह्माचें अस्तित्व मान्य करीत नाहीत; पण ब्रह्मज्ञान व आत्मज्ञान त्यांस मान्य नसलें तरी त्यांच्या धर्मग्रंथांतूनहि “अत्तना (आत्मना) चोदयऽत्तानं”—आपल्याला आपण होऊनच मार्गास लाविलें पाहिजे—हाच उपदेश केला आहे, व त्याच्या समर्थनार्थ—

अत्ता (आत्मा) हि अत्तनो नाथो अत्ता हि अत्तनो गति ।

तस्मा सज्जमयऽत्ताणं अस्सं (अश्वं) भद्दं व वाणिजो ॥

“आपणच आपले मालक असून आपल्या आत्म्याखेरीज आपल्याला दुसरा तारणारा नाही; म्हणून एखादा व्यापारी ज्याप्रमाणें आपल्या चांगल्या घोड्याचें संयमन करितो त्याप्रमाणें आपणच आपलें नीट संयमन केलें पाहिजे”—असें सांगून (धम्मपद ३८०) गीतेप्रमाणें आत्मस्वातंत्र्याचें अस्तित्व व अवश्यकता वर्णिली आहे (महापरिनिब्बानसुत्त २, ३३—३५ पहा) आधिभौतिक फ्रेंच पंडित कान्ट याची गणनाहि याच वर्गांत केली पाहिजे. कारण, कोणताहि अध्यात्मवाद जरी त्यास कबूल

नाहीं, तरी प्रयत्नानें मनुष्यास आपलें वर्तन व परिस्थिति सुधारितां येत्ये ही गोष्ट त्यानें प्रत्यक्षसिद्ध म्हणून, म्हणजे उपपत्तीवांचूनच, स्वीकारलेली आहे.

कर्मपाशांतून मुक्त होऊन सर्वाभूती एक आत्मा हें ओळखण्याची जी आध्यात्मिक पूर्णावस्था ती प्राप्त होण्यास ब्रह्मात्मैक्यज्ञान हेंच एक वस्ताद औषध असून तें ज्ञान प्राप्त करून घेणें ही आपल्या ताब्यांतली गोष्ट आहे, एवढें जरी याप्रमाणें सिद्ध झालें तरी या स्वतंत्र आत्म्यासहि आपल्या छातीवरील प्रकृतीचें दडपण एकदम म्हणजे एका क्षणांत झुगारून देतां येत नाहीं, ही दुसरी गोष्टहि पुनः लक्षांत ठेविली पाहिजे. एखादा कारागीर आपल्यापरी उत्तम कुशल असला तरी हत्याराखेरीज त्याचें चालत नाहीं व हत्यारें वाईट असल्यास तीं नीट करून घेण्यांत त्याचा जरा वेळ मोडतो, त्याप्रमाणेंच जीवात्म्याचीहि गोष्ट आहे. ज्ञानप्राप्तीची प्रेरणा करण्यास जीवात्मा स्वतंत्र खरा, पण तात्त्विकदृष्ट्या मूळांत तो निर्गुण व केवल, किंवा मागे सातव्या प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें डोळस पण लंगडा असल्यामुळें (मैत्र्यु. ३.२, ३; गी. १३. २०), सदर प्रेरणेप्रमाणें पुढें एखादें कर्म करण्यास जी सामग्री किंवा साधनें,— उदाहरणार्थ, कुंभारास चाक इ०—लागतात तीं या आत्म्याजवळ स्वतःचीं असत नाहींत. देह आणि बुद्ध्यादि इंद्रियें हे सर्व मायात्मक प्रकृतीचे विकार होत. म्हणून जीवात्म्याला आपल्या सुटकेचें कामहि प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या देहेन्द्रियादिक उपाधीच्या द्वारानेंच करून घेणें भाग आहे. या देहेन्द्रियसाधनांपैकीं बुद्धि हें इंद्रिय मुख्य असल्यामुळें आत्म्याला कोणतीहि गोष्ट इंद्रियांकडून कर्तव्य असल्यास त्यासाठीं बुद्धीला प्रथम योग्य प्रेरणा करावी लागत्ये. पण पूर्वकर्मानुसार प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें ही बुद्धि नेहमींच शुद्ध व सात्त्विक असेल असा नेम नाहीं. म्हणून त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या पसान्यांतून सुटून ही बुद्धि अंतर्मुख, सात्त्विक किंवा आत्मनिष्ठ, म्हणजे आत्म्याच्याच प्रेरणेचे हुकूम ऐकून त्याचें ज्यांत कल्याण आहे तीच कर्में करण्याचा निश्चय करणारी, होण्यास बराच काल वैराग्याचा अभ्यास करावा लागतो. इतकें झालें तरी भूक, तहान वगैरे देहधर्म व ज्या संचित कर्मांचीं फळें भोगण्यास सुरुवात झाली तीं कर्में मरेपर्यंत सुटत नाहींत तीं नाहींतच. म्हणून कौंडीच्या उपाधीमुळें देहेन्द्रियांस मोक्षानुकूल कर्में करण्याची मूळ प्रेरणा करण्यास आत्मा जरी स्वतंत्र आहे, तरी प्रकृतीच्या मार्फतच पुढें सर्व गोष्टी करावयाच्या असल्यामुळें तितक्यापुरता, सुतार, कुंभार इ० कारागिरांप्रमाणें तोच आत्मा परावलंबी होतो व देहेन्द्रियादि हत्यारांची शुद्धि करून तीं ताब्यांत आणण्याचें काम त्यास प्रथम करावें लागतें (वे. सू. २. ३. ४०). हें काम एकदम होणें शक्य नसून धैर्यानें हळूहळू केलें पाहिजे; एरवीं बुजक्या घोड्याप्रमाणें इंद्रियें उलट खाल्ल्याखेरीज रहाणार नाहींत. यासाठीं भगवंतांनीं इंद्रियनिग्रह करण्यास बुद्धीला धृतीची किंवा

धैर्याची मदत पाहिजे (गी. ६. २५) असे सांगितले आहे; आणि पुढे अठराव्या अध्यायांत बुद्धीप्रमाणे धृतीचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे नैसर्गिक तीन भेद दाखविले आहेत (गी. १८. ३३-३५) यांपैकी तामस व राजस पायऱ्या सोडून देऊन बुद्धि सात्त्विक करण्यास इंद्रियनिग्रह करावा लागतो, म्हणून सहाव्या अध्यायांत अशा प्रकारच्या इंद्रियनिग्रहाभ्यासरूप योगाला योग्य स्थल, आसन व आहार कोणते याचे संक्षिप्त वर्णन केले आहे. याप्रमाणे 'शनैः शनैः' (गी. ६. २५) अभ्यास केल्यावर चित्त स्थिर होऊन इंद्रिये ताब्यांत येतात, व पुढे कालेकरून (एकदम नव्हे) ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होऊन मग "आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय"—त्या ज्ञानाने कर्मांचे बंधन सुटते, असे गीतेत सांगितले आहे (गी. ४. ३८-४१). परंतु भगवान् एकान्तां योगाभ्यास करण्यास सांगतात (गी. ६. १०) म्हणून जगाचे सर्व व्यवहार सोडून योगाभ्यासांतच सर्व आयुष्य घालविणे हे गीतेचे तात्पर्य असा अर्थ समजावयाचा नाही. आपल्याजवळ जे काही थोडेबहुत भांडवल असेल तेवढ्यावरच प्रथम व्यापार सुरू करून हळूहळू त्या व्यापारानेच जसा एखादा व्यापारी अखेर अपार संपात्ति मिळवितो, तद्वतच गीतेतील कर्मयोगाची गोष्ट आहे. आपणास शक्य तेवढा इंद्रियनिग्रह करून प्रथम कर्मयोगास सुरुवात करावी लागत्ये, व त्यानेच अखेर अधिकाधिक इंद्रियनिग्रहसामर्थ्य प्राप्त होत असते. तथापि नेहमी अगदी चवाठ्यावर बसूनहि चालत नाही. कारण, त्यामुळे बुद्ध्यास लागलेली एकाप्रतेची संवय कदाचित कमी होण्याचाहि संभव असतो. म्हणून कर्मयोग एकसारखा चालवित असता थोडा वेळ नित्य किंवा मधूनमधून कांही काल एकान्ताचे सेवन करणेहि जरूर पडते (गी. १३. १०) पण त्यासाठी जगाचे व्यवहार सोडावे असे भगवान् कोठेहि सांगत नाहीत. उलट जगाचे व्यवहार निष्काम बुद्धीने करिता यावे यासाठीच इंद्रियनिग्रहाचा हा अभ्यास करण्यास सांगितले असून तो चालू असता त्याबरोबरच निष्काम कर्मयोगहि यथाशक्ति प्रत्येकाने नेहमी आचरिला पाहिजे, पूर्ण इंद्रियनिग्रह सिद्ध होईपर्यंत वाट पहात बसू नये, असा गीतेचा उपदेश आहे. मनुष्य बुद्धिमान् व निग्रही असेल तर अशा प्रकारच्या योगाभ्यासाने सहा महिन्यांत साम्यबुद्धि प्राप्त होत्ये, असे मैत्र्युपनिषदात व महाभारतांत सांगितले आहे (मैत्र्यु. ६. २८; मभा. शां. २. ३९. ३२; अश्व. अनुगीता १९. ६६). परंतु भगवंतांना वर्णिलेली बुद्धिची ही सात्त्विक, सम, किंवा आत्मनिष्ठ स्थिति सहा महिन्यांतच काय, पण प्रकृतिस्वभावाप्रमाणे सहा वर्षां तहि कित्येकांस प्राप्त व्हावयाची नाही; आणि हा अभ्यास अपुरा राहिल्याने या जन्मांत पुरी सिद्धि प्राप्त होणार नाही इतकेच नव्हे, तर पुढील जन्मी पुनः पहिल्यापासून सुरुवात करावी लागल्यामुळे पुढल्या जन्मीचा योगाभ्यासहि पुनः पूर्वी इतकाच अपुरा राहून, अशा पुरुषास पूर्ण सिद्धि कधीहि मिळावयाची नाही अशी

या ठिकाणी शंका येत्ये; आणि त्यामुळे असेंहि वाटणें संभवनीय आहे की, कर्मयोगाचें आचरण करूं लागण्यापूर्वी पातंजल योगानें पुरी निर्विकल्प समाधि लावण्यास प्रथम शिकलें पाहिजे. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन अशा प्रसंगी मनुष्यानें काय करावें असा श्रीकृष्णास त्यानें गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत (गी. ६.३७-३९) प्रश्न विचारला आहे. या प्रश्नास भगवंतांनीं असें उत्तर दिलें आहे की, आत्मा हा अमर असल्यामुळे त्यावर लिगशरीरद्वारा या जन्मीं जे थोडेबहुत संस्कार होतात तेच पुढें कायम राहून हा 'योगभ्रष्ट' म्हणजे कर्मयोग पुरा न साधतां त्यापासून भ्रष्ट झालेला पुरुष पुढच्या जन्मीं आपल्या प्रयत्नास तेथपासून पुढें सुरुवात करितो, आणि असें होतां होतां कमानें "अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्"—(गी. ६.४५)—अनेक जन्मांनीं त्याला अखेर पूर्ण सिद्धि प्राप्त होऊन मोक्ष मिळतो. "स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात्" (गी. २.४०)—या धर्माचें म्हणजे कर्मयोगमार्गाचें थोडेहि आचरण मोठ्या संकटांतून सोडवितें—असें जें दुसऱ्या अध्यायांत म्हटलें आहे तें याच सिद्धान्तास अनुलक्षून आहे. सारांश, मनुष्याचा आत्मा मूळांत स्वतंत्र असला तरी पूर्वकर्मानुसार आपल्याला प्राप्त झालेल्या देहाच्या अशुद्ध प्रकृतिस्वभावामुळे एकाच जन्मांत मनुष्यास पूर्ण सिद्धि मिळणें शक्य नसतें. परंतु तेवढ्यानें "नात्मानमवमन्येत पूर्वाभिरसमृद्धिभिः" (मनु. ४.१३७)—कोणीं निराश होऊं नये, अगर एकाच जन्मांत परम सिद्धि मिळविण्याच्या दुराग्रहांत पडून पातंजल योगाभ्यासांत, म्हणजे इंद्रियांची केवळ कसरत करण्यांतच, सर्व आयुष्यहि फुकट दवडूं नये. आत्म्याला कांहीं घाई नाही, आज साध्य असेल तेवढें योगबल पदरांत पाडून घेऊन कर्मयोगाच्या आचरणास सुरुवात करावी, म्हणजे त्यानेंच हळू-हळू बुद्धि अधिकाधिक सात्त्विक व शुद्ध होऊन कर्मयोगाचें हें स्वल्पाचरणच काय, पण जिज्ञासा देखील, चरकांत घातल्याप्रमाणें मनुष्याला बळेंच पुढें पुढें ढकलून, अखेरीस आज नाही तर उद्यां, या जन्मीं नाही तर पुढच्या जन्मीं, त्याच्या आत्म्याला पूर्ण ब्रह्मप्राप्ति करून देत असत्ये, व त्यामुळे या कर्मयोगमार्गाचें अत्यंत स्वल्पाचरण किंवा जिज्ञासा देखील कधीहि फुकट जात नाही, हा कर्मयोगमार्गातील विशेष गुण होय असें गीतेंतच भगवंतांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ६, १५ वरील आमची टीका पहा). केवळ या जन्माकडे दृष्टि न देतां व धीर न सोडितां आपण आपला निष्काम कर्म करण्याचा उद्योग मात्र स्वतंत्रेन व धिमेपणानें यथाशक्ति चालू ठेविला पाहिजे. प्राक्तनसंस्कारामुळे प्रकृतीचा जो दुवा या जन्मांत किंवा आज उकलत नाही असें वाटतें तोच क्रमाक्रमानें वाढत जाणाऱ्या कर्मयोगाच्या अभ्यासानें उद्यां किंवा पुढील जन्मीं आपोआप सैल होतो; आणि असें होतां होतां "बहुनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते" (गी. ७.१९)—केव्हांना केव्हां तरी पूर्ण

ज्ञानप्राप्तीने प्रकृतीचा बंध किंवा पारतंत्र्य सुटून आत्म्याला अखेर आपली मूळची पूर्ण निर्गुण मुक्तावस्था म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो. मनुष्य काय करू शकणार नाही? “नर करनी करे तो नरका नारायण होय” अशी जी म्हण प्रचारांत आहे ती या वेदान्तांतील सिद्धान्ताचाच अनुवाद असून योगवासिष्ठकारांनी याच कारणास्तव मुमुक्षुप्रकरणांत उद्योगाची प्रशंसा करून उद्योगाने सर्व कांहीं अखेर प्राप्त होतें असे निःसंशय विधान केलें आहे (यो २.४.१०—१८).

असो. ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करण्यास जीवात्मा मूळांत स्वतंत्र असून स्वावलंबनपूर्वक दीर्घोद्योगाने अखेर केव्हांना केव्हां तरी प्राक्तनकर्माच्या कचाटींतून त्याची सुटका होत्ये हे जरी याप्रमाणें निश्चित झालें, तरी कर्मक्षय म्हणजे काय व तो केव्हां होतो याचा आणखी थोडासा खुलासा करणें जरूर आहे. कर्मक्षय म्हणजे सर्व कर्मांच्या बंधांतून पूर्ण म्हणजे निःशेष सुटका असा अर्थ आहे. पण पुरुषज्ञानी झाला तरीहि त्याचा देह आहे तोंपर्यंत तहान, भूक, निजणें, बसणें, इत्यादि कर्मे सुटत नसून प्रारब्ध कर्मांचा क्षयहि भोगाखेरीज होत नसल्यामुळें आप्रग्रहानें त्याला देहत्यागहि करितां येत नाही हे पूर्वी सांगितलें आहे. म्हणून ज्ञान होण्यापूर्वी केलेल्या सर्व कर्मांचा ज्ञानाने जरी नाश झाला तरी ज्ञानोत्तर यावज्जीव ज्ञानी पुरुषास थोडें वा बहुत कर्म करणें प्राप्त होतें, व तेव्हां अशा कर्मापासून त्याची सुटका कशी होणार? आणि सुटका नाही म्हणजे पूर्वकर्मक्षय किंवा पुढें मोक्षहि नाही, अशी या बाबतींत शंका येण्याचा संभव आहे. वेदान्तशास्त्राचें याला असे उत्तर आहे की, नामरूपात्मक कर्म ज्ञानी मनुष्याच्या नामरूपात्मक देहास जरी कधींच सुटत नाही, तरी आत्म्याने तें कर्म आपल्या अंगावर घेणें किंवा न घेणें ही गोष्ट त्याच्या स्वाधीनची असल्यामुळें इंद्रियांचा जय करून कर्मांच्या ठिकाणी प्राणिमात्राची जी आसक्ति असत्ये तिचा जर आपण क्षय केला तर कर्म करूनहि त्यांची नांगी मोडल्यासारखी होत्ये. कर्म स्वभावतः आंधळें, अचेतन किंवा मेलेलें आहे. ते आपण होऊन कोणास धरीत नाही आणि सोडीतहि नाही, तें स्वतः बरें नाही आणि वाईटहि नाही. मनुष्य आपला जीव या कर्मांत गुंतवून आपल्या आसक्तीने तें बरें किंवा वाईट, शुभ किंवा अशुभ ठरवित असतो. म्हणून, ही ममत्वयुक्त आसक्ति सुटली म्हणजे कर्माचा बंध तुटला म्हणावयाचा; मग तीं कर्मे राहोत वा जावोत. खरें नैष्कर्म्य यांतच आहे, कर्मे सोडण्यांत नाही (गी. २.४); तुझा अधिकार कर्मे करण्यापुरता आहे, फल मिळणें किंवा न मिळणें ही तुझ्या अधिकारांतील गोष्ट नव्हे (गी, २.४७); “कर्मोद्भिद्यैः कर्मयोगमसक्तः” (गी. ३.७)—फळाची आशा न ठेवितां कर्मोद्भिद्यांना कर्मे करूं दे; “त्यक्त्वा कर्मफला-संगम्” (गी. ४.२०)—कर्मफल सोडून देऊन, “सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न

लिप्यते” (गी.५.७)—सर्व भूतांचे ठिकाणीं समबुद्धि झालेल्या पुरुषानें कर्में केलीं तरी ती त्याला बांधीत नाहीत, “सर्वकर्मफलत्यागं कुरु” (गी. १२.११)—सर्व कर्मफलांचा त्याग कर; “कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियते” (गी. १८.९)—केवळ कर्तव्य म्हणून प्राप्त झालेलें जें कर्म करितात तें सात्त्विक; “चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य” (गी.१८.५,७)—सर्व कर्में मला अर्पण करून वाग; इत्यादि जो उपदेश गीतेंत ठिकठिकाणीं आहे त्यांतील बीज हेंच आहे. ज्ञानी मनुष्यानें सर्व व्यावहारिक कर्में करावीं कीं करूं नये, हा प्रश्न स्वतंत्र आहे; व त्यासंबंधानें गीताशास्त्राचा सिद्धान्त काय आहे याचा विचार पुढील प्रकरणांत करण्यांत येईल. ज्ञानानें सगळीं कर्में भस्म होतात याचा खरा अर्थ काय एवढेंच सध्यां पहाणें आहे, आणि वर दिलेल्या वचनांवरून गीतेचा या बाबतींत काय अभिप्राय आहे हें व्यक्त होतें. व्यवहारांतहि हाच न्याय आपण सर्वत्र लागू करितों. उदाहरणार्थ, अजाणतेपणानें एखाद्यानें जर दुसऱ्यास धक्का दिला तर आपण त्या मनुष्यास दांडगा म्हणत नाही; व फौजदारी कायद्यांतहि केवळ अपघातानें घडलेल्या हत्येस खून समजत नाहीत. अग्नीनें घर जाळिलें किंवा पावसाच्या प्रलयानें शेत वाहून गेले, तर अग्नीस किंवा पावसास कोणी गुन्हेगार समजतो काय? नुसत्या कर्माकडेच नजर दिली तर प्रत्येक कर्मात मनुष्याच्या दृष्टीनें कांहींना कांहीं तरी खोडी, दोष किंवा वाईटपणा सांपडणारच,—“सर्वारंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः” (गी.१८.४८). परंतु गीता जो दोष सोडा म्हणत्ये तो हा नव्हे. मनुष्याचें कोणतेंहि कर्म आपण ज्या अर्थानें शुभाशुभ म्हणतो, तो बरे वाईटपणा कर्मात नसून तें कर्म करणाऱ्या पुरुषाच्या बुद्धि-वर अवलंबून असतो, हें लक्षांत घेऊन कर्माचा वाईटपणा काढणें म्हणजे कर्त्यानें आपली बुद्धि किंवा मन शुद्ध ठेवणें होय, असा गीतेंत सिद्धान्त केला आहे (गी.२.४९—५१); आणि उपनिषदांतहि—

मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः ।

बन्धाय विषयासंगि मोक्षे निर्विषयं स्मृतम् ॥

“मनुष्याला (कर्माचा) बंध किंवा मोक्ष घडण्यास मन हेंच (एव) कारण आहे; मन विषयासक्त झालें म्हणजे बंध, आणि निर्विषय म्हणजे निष्काम किंवा निःसंग झालें म्हणजे मोक्ष,”—याप्रमाणें कर्म करणाऱ्या मनुष्याच्या बुद्धीला प्राधान्य दिलें आहे (मैत्र्यु. ६. ३४; अमृतसिंदु. २). ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त करून घेऊन बुद्धीची ही साम्यावस्था कशी संपादन करावी हेंच भगवद्गीतेंत मुख्यत्वेकरून सांगितलें आहे; आणि ही अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे कर्में करूनहि पूर्ण कर्मक्षय होत असतो. निराग्नि होऊन म्हणजे संन्यास घेऊन अग्निहोत्रादि कर्में सोडिल्यानें किंवा अक्रिय राहून म्हणजे कोणतेंहि कर्म न करितां स्वस्थ बसल्यानें कर्माचा क्षय होत नाही

(गी. ६. १). मनुष्याची इच्छा असो वा नसो, प्रकृतीचे रहाटगाडगे नेहमी चालू असल्यामुळे मनुष्यासहि त्याबरोबर फिरले पाहिजे (गी. ३. ३३; १८. ६०). पण अडाणी लोक अशा स्थितीत प्रकृतीच्या पारतंत्र्यांत राहून ज्याप्रमाणे नाचतात तसे न वागतां इंद्रियनिग्रहाने आपली बुद्धि स्थिर व शुद्ध ठेवून जो पुरुष सृष्टिक्रमाप्रमाणे प्राप्त झालेले कर्म केवळ कर्तव्य म्हणून अनासक्त बुद्धीने व शांतपणाने करतो तोच खरा विरक्त, खरा स्थितप्रज्ञ आणि ब्रह्मपदाप्रत पावलेला पुरुष होय (गी. ३. ७; ४. २१; ५. ७-९; १८. ११). ज्ञानी पुरुष कदाचित् कोणतेहि व्यावहारिक कर्म न करितां संन्यास घेऊन वनांत जाऊन बसेल. परंतु अशा रीतीने व्यावहारिक कर्मे सोडिल्यामुळे त्याच्या कर्माचा क्षय झाला असे समजणे चुकीचे आहे (गी. ३. ४) तो कर्म करो वा न करो, त्याच्या कर्माचा जो क्षय होतो तो त्याची बुद्धि साम्यावस्थेस पोचल्यामुळे होत असतो, कर्म सोडिल्यामुळे किंवा न केल्यामुळे नव्हे, हे तत्त्व नेहमी लक्षांत ठेविले पाहिजे. अग्नीने ज्याप्रमाणे लांकूड जळते त्याप्रमाणे ज्ञानाने कर्म जळतात या दृष्टान्तपेक्षां कमळाच्या पानावर पाणी असूनहि सदर पानाला ज्याप्रमाणे पाणी चिकटत नाही त्याप्रमाणे ज्ञानी पुरुषाला—म्हणजे ब्रह्मार्पण करून अथवा आसक्ति सोडून कर्म करणाराला,—कर्माचा लेप लागत नाही, हा उपनिषदांतील आणि गीतेतील दृष्टान्त कर्मक्षयाचे खरे स्वरूप दाखविण्यास अधिक समर्थक आहे (छां. ४. १४. ३; गी. ५. १०). कर्म स्वरूपतः कधीच जळत नाही आणि जाळावयासहि नको. कर्म म्हणजे नामरूप आणि नामरूप म्हणजे दृश्य सृष्टि असे जर आहे, तर ही सर्व दृश्य सृष्टि जळणार तरी कशी ? आणि यदाकदाचित् जळली तरी सत्कार्यवादाप्रमाणे फार झाले तर तिचे नामरूप पालटेल एवढाच फरक होणार. नामरूपात्मक कर्म किंवा माया रोज पालटणारी असल्यामुळे या नामरूपाचे आपल्या रुचीप्रमाणे मनुष्यास जरी पालट करितां आले, तरी या नामरूपात्मक कर्माचा समूळ नाश करणे हे काम मनुष्य कितीहि आत्मज्ञानी झाला तरी त्यास शक्य नसून ते एका परमेश्वराचेच आहे हे विसरतां कामा नये (वे.सू. ४. ४. १७ पहा). परंतु मूळारंभी या जड कर्मात नसलेले बेरवाईटपणाचे जे बीज मनुष्य आपल्या ममत्वबुद्धीने त्यांत घालित असतो त्याचा नाश करणे मनुष्यास शक्य आहे; आणि त्याने जे काय जाळावयाचे ते हेंच होय. सर्व भूतांचे ठायीं समत्वबुद्धि ठेवून आपल्या सर्व व्यापारांतील हें ममत्वबीज ज्याने जाळिले तोच धन्य, कृतकृत्य व मुक्त असून, सर्व व्यापार करित असतांहि त्याचे कर्म ज्ञानाग्नीने दग्ध झाले असे म्हणतात (गी. ४. १९; १८. ५६). कर्मे अशा रीतीने दग्ध होणे हे सर्वस्वी मनाच्या निर्विषयतेवर व ब्रह्मात्मैक्याच्या अनुभवावर अवलंबून असल्यामुळे, अग्नि केव्हांहि उत्पन्न केला तरी ज्याप्रमाणे दहन करण्याचा त्याचा धर्म तो

सोडीत नाही, तद्वत ब्रह्मात्मैक्यज्ञान कोणत्याहि कालीं होवो, तें झाल्याबरोबर त्याचा कर्मक्षयरूप परिणाम घडून येण्यास कालावधीची अपेक्षा रहात नाही. ज्ञान झालें कीं, तत्क्षणींच कर्मक्षय होत असतो. तथापि इतर सर्व कालापेक्षां मरण-काल या बाबतींत अत्यंत महत्त्वाचा मानितात. कारण, मरण हा आयुष्यातील शेवटचा काल आहे; आणि त्याच्या पूर्वी एका काली ब्रह्मज्ञान होऊन अनारब्ध संचिताचा जरी क्षय झाला असला, तरी प्रारब्ध नष्ट होत नाही. म्हणून हे ब्रह्मज्ञान जर शेवटपर्यंत एकसारखें कायम न राहील, तर मरण येईपर्यंत मध्यंतरी प्रारब्धकर्मानुसार जी बरी वाईट कर्मे घडतील ती सर्व सकाम होऊन त्यांचें फल भोगण्यास पुनः जन्म घेणें चुकणार नाही. जो पुरा जीवन्मुक्त झाला त्याला ही भीति रहात नाही, हें कवूल आहे. पण या विषयाचा शास्त्रदृष्ट्या जेव्हां विचार करावयाचा तेव्हां मरणापूर्वी झालेलें ब्रह्मज्ञान कदाचित् शेवटपर्यंत टिकणार नाही या गोष्टीचाहि विचार करणें जरूर पडतें. म्हणून मरणापूर्वीच्या कालापेक्षां शास्त्रकार मरणकाल विशेष महत्त्वाचा मानितात; आणि तेव्हां म्हणजे मरण-कालीं पूर्ण ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचा अनुभव जरूर घडलेला असला पाहिजे, एरवीं मोक्ष होणें शक्य नाही, असें ठरवितात, याच अभिप्रायानें “अंतकालीं अनन्य भावानें माझे स्मरण केल्यानें मनुष्य मुक्त होतो” असें उपनिषदांच्या आधारें गीतेंत म्हटलें आहे (गी.८.५). या सिद्धान्ताप्रमाणें ज्याचा सारा जन्म दुराचारांत गेला तोहि केवळ मरणसमयीं परमेश्वरज्ञान झाल्यास मुक्त होतो असें प्राप्त होतें; आणि कित्येकांच्या मते असें होणें युक्त नाही. पण जरा विचार केला तर यांत कांही गैर नाही, असें दिसून येईल. ज्याचा सारा जन्म दुराचारांत गेला त्याला केवळ मरणकालीच सुबुद्धि व ब्रह्मज्ञान होणें शक्य नाही. इतर बाबींप्रमाणेंच मन ब्रह्मनिष्ठ करण्याची संवय असावी लागत्ये; आणि उभ्या जन्मांत एकदां सुद्धां ज्याला ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव आलेला नाही, त्याला केवळ अंतकालीच तो एकदम प्राप्त होणें परम दुर्घट किंबहुना अशक्य होय. म्हणून प्रत्येकांनें मन निर्विषय करण्याचा अभ्यास नित्य चालू ठेवावा, म्हणजे अंतकालींहि तीच स्थिति कायम रहावयास अडचण न पडतां, मनुष्य अखेर मुक्त होतो असें यासंबंधाचें गीतेचें दुसरें महत्त्वाचें सांगणें आहे (गी.८.६, ७ व २. ७२, पहा). पण शास्त्राची छाननी करण्यासाठीं असें समजा कीं, पूर्वसंस्कारादि कारणांमुळे एखाद्याला फक्त मरणसमयींच एकाएकी परमेश्वरज्ञान प्राप्त झालें. लक्षावधि किंबहुना कोटयावधि मनुष्यांत अशा प्रकारचें एखादेंच उदाहरण सांपडणार यांत शंका नाही. पण तें किती दुर्मिळ व दुर्घट याचा विचार बाजूस ठेवून अशी स्थिति प्राप्त झाली तर पुढें काय होईल, हें आपणास सध्यां पहावयाचें आहे. मरणसमयीं कां होईना, पण

ज्ञान झालें असल्यामुळे अशा पुरुषाच्या अनारब्धकार्य संचिताचा क्षय होतो; आणि आरब्धकार्य संचित या जन्मीच्या भोगानें मरणकाली संपतें. म्हणून त्याला कोणतेंच कर्म भोगावयाचें रहात नाही; आणि मग सर्व कर्मापासून म्हणजे संसारचक्रापासून तो मुक्त होतो असें अर्थतःच प्राप्त होतें. हाच सिद्धान्त “अपि चेत् सदुराचारी भजते मामनन्यभाक्” इ० (गी. ९. ३०)—मोठा दुराचारी मनुष्यहि जर परमेश्वराला अनन्यभावेकरून भजेल तर तो मुक्तच होतो—या गीतावाक्यांत सांगितला आहे; आणि जगांतील इतर धर्मातहि तो ग्राह्य धरिलेला आहे. अनन्यभाव म्हणजे परमेश्वराच्या टिकाणी ज्याच्या चित्तवृत्तीचा पूर्णपणें लय झालेला असतो असाच मनुष्य या टिकाणी विवक्षित आहे, चित्तवृत्ति दुसरीकडे ठेवून तोंडानें ‘राम राम’ वडबडणारा नव्हे, एवढें मात्र या टिकाणी नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. सारांश, परमेश्वरज्ञानाचा महिमा असा आहे की, तें झाल्याबरोबर सर्व अनारब्ध संचिताचा एकदम क्षय होतो. ही अवस्था केव्हांहि प्राप्त झाली तरी इष्टच आहे. पण त्यांतले त्यांतहि मरणसमयी ती कायम रहाणें, किंवा पूर्वी प्राप्त झाली नसल्यास निदान अंतकाली तरी होणें, अत्यंत अवश्यक आहे. एरवीं मरणसमयी कांहीं तरी वासना शिळक राहून त्यामुळे पुनर्जन्म होणें टळणार नाही, व पुनर्जन्म न टळला म्हणजे मोक्षहि अंतरतो, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे.

कर्मबंध म्हणजे काय, कर्मक्षय कशाला म्हणतात व तो कशानें व केव्हां होतो, हें सांगितलें. आतां प्रसंगोपात् ज्यांची कर्मफले नष्ट झालीं त्यांस आणि ज्यांचा कर्मबंध सुटला नाही त्यांस मृत्यूनंतर वैदिक धर्माप्रमाणें कोणति गति प्राप्त होत्ये याचा थोडा विचार करून हें प्रकरण संपवूं. यासंबंधानें उपनिषदांतून पुष्कळ चर्चा केलेली असून (छां. ४. १५; ५. १०; बृ. ६. २. २-१६; कौ. १. २-३) त्याची एकवाक्यता वेदान्तसूत्रांच्या चवथ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत केलेली आहे. पण ही सर्व चर्चा सांगण्याचें येथें कारण नसून फक्त भगवद्गीतेंत जे दोन मार्ग (गी. ८. २३-२७) दिले आहेत तेवढ्याबद्दलच सध्यां आपणांस विचार कर्तव्य आहे. वैदिक धर्माचे कर्मकांड आणि ज्ञानकांड असे दोन प्रसिद्ध भेद आहेत. पैकीं कर्मकांड म्हणजे सूर्य, अग्नि, इंद्र, वरुण, रुद्र इत्यादि वैदिक देवतांचें यज्ञांनीं पूजन करून त्यांच्या प्रसादानें इहलोकीं पुत्रपौत्रादि संतति आणि गवाश्वादि अगर धनधान्यादि संपत्ति प्राप्त करून घेऊन मेल्यावर सद्गति मिळविणें, असा मूळ अर्थ आहे. प्रस्तुत काळीं हा यज्ञयागादि श्रौतधर्म लुप्तप्राय झाल्यामुळे वरील उद्देश सिद्ध होण्यास देवाची भाक्ति व दानधर्मादि शास्त्रोक्त पुण्यकर्मे लोक करीत असतात. पण प्राचीनकाळचे लोक केवळ स्वार्थासाठींच नव्हे, तर सर्व समाजाच्या कल्याणार्थहि यज्ञांनींच देवतांचें आराधन करीत असत असें ऋग्वेदावरून स्पष्ट दिसून येतें. कारण,

वरील कामासाठी ज्या देवतांचे आनुकूल्य संपादन करावयाचे त्या म्हणजे इंद्रादि देव-
तांच्या स्तुतीनेच ऋग्वेदांतील सूक्ते भरलेली असून त्यांत जागोजाग “हे देवा ! आम्हां-
ला संतति व समृद्धि दे,” “आम्हांला शतायु कर,” किंवा “आम्हांस, आमच्या मुलां-
बाळांस, आमच्या वीर पुरुषांस, अगर आमच्या गुरांडोरांस मारूं नको,” अशा प्रार्थ-
ना केल्या आहेत. हे यज्ञयाग तिन्ही वेदांनीं विहित असल्यामुळे या मार्गास ‘त्रयी
धर्म’ असें जुने नांव असून हे यज्ञ कसे करावे याचे ब्राह्मणग्रंथांतून विस्तृत वर्णन
आहे. पण निरनिराळ्या ब्राह्मणांतून यज्ञाचे हे विधि निरनिराळ्या प्रकारें वर्णिले
असल्यामुळे त्यांपैकी प्राह्य कोणता याबद्दल पुढे शंका येऊ लागल्या, म्हणून जैमि-
नींनीं या परस्परविरुद्ध वाक्यांची एकवाक्यता कशी करावी याबद्दलच्या अर्थनिर्णा-
यक नियमांचा संग्रह केला आहे. जैमिनीच्या या नियमांसच ‘मीमांसासूत्रे’ किंवा
‘पूर्वमीमांसा’ असें म्हणतात; व त्यामुळे या प्राचीन कर्मकांडास पुढे ‘मीमांसकमार्ग’
असें नांव मिळाले असून, तेच नांव सध्यां रूढ असल्यामुळे आम्हीहि या ग्रंथांत
पुष्कळदां त्याचाच उपयोग केलेला आहे. पण ‘मीमांसा’ हा शब्द जरी पुढे प्रचारांत
आलेला आहे, तरी यज्ञयागादिकांचा हा कर्ममार्ग फार प्राचीन काळापासून चालत
आलेला आहे, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. गीतेत ‘मीमांसा’ हा शब्द कोठेच आलेला
नसून या ऐवजी ‘त्रयी धर्म’ (गी. ९. २०, २१) किंवा ‘त्रयी विद्या’ ही नावे येण्याचे
कारणहि हेच होय. यज्ञयागादि श्रौतकर्मप्रतिपादक ब्राह्मणग्रंथांच्या पुढले वैदिक
ग्रंथ आरण्यके व उपनिषदे होत. यांत यज्ञयागादि कर्म गौण व ब्रह्मज्ञानच काय ते
श्रेष्ठ असें प्रतिपादन असल्यामुळे यांतील धर्मास ‘ज्ञानकांड’ असें म्हणतात. तथापि
निरनिराळ्या उपनिषदांत निरनिराळे विचार असल्यामुळे त्यांचीहि एकवाक्यता
करणे जरूर होतें. हे काम बादरायणाचार्यांनीं आपल्या वेदान्तसूत्रांत केले असून
या ग्रंथास ब्रह्मसूत्रे किंवा शारीरसूत्रे अगर उत्तरमीमांसा म्हणतात. अशा रीतीने पूर्वे
व उत्तर मीमांसा हे अनुक्रमें कर्मकांड व ज्ञानकांड यांवरील सध्यांचे प्रधान ग्रंथ
होत. वस्तुतः पहातां हे दोन्ही ग्रंथ मूळांत मीमांसेचें म्हणजे वैदिक वचनांच्या अ-
र्थांची चर्चा करणारेच आहेत. तथापि कर्मकांडप्रतिपादकांस नुस्तें ‘मीमांसक’ व
ज्ञानकांडप्रतिपादकांस ‘वेदान्ती’ असें म्हणण्याची हल्लींची वहीवाट आहे. कर्मकांड-
वाल्यांचें म्हणजे मीमांसकांचें असें म्हणणें आहे कीं, श्रौतधर्मात चातुर्मास्य, ज्योति-
ष्टोम आदिकरून यज्ञयागादि कर्मच प्रधान आहे; आणि तें जो करील त्यालाच

* हे मंत्र अनेक ठिकाणीं आले आहेत, पण ते सर्व न देता “मा नस्तोके तनये
मा न आयौ मा नो गोषु मा नो अश्वेषु रीरिषः । वीरान्मा नो रुद्र भामितो वधीर्हविष्मंतः
सदमित्त्वा हवामहे ॥” (ऋ. १. ११४, ८) एवढा प्रचारांतला मंत्रच या ठिकाणीं सांगितला
म्हणजे पुरे आहे.

वेदांच्या आज्ञेप्रमाणे मोक्ष प्राप्त होतो. कोणी झाला तरी त्याने हें यज्ञयागादिक कर्म सोडितां कामा नये. सोडीलतर श्रौतधर्मास तो मुकला म्हणून समजावें. कारण, सृष्टीच्या उत्पत्तीबरोबरच वैदिक यज्ञाची उत्पत्ति झाली असून मनुष्यानें यज्ञ करून देवांना तृप्त करावें, आणि देवांनीं पर्जन्यादिक ज्या ज्या गोष्टी मनुष्यास अवश्य लागतात त्या पुरवाव्या, हें चक्र अनादि कालापासून चालत आलें आहे. हल्लीं या विचारांचें आपणांस विशेष महत्त्व वाटत नाही. कारण, यज्ञयागरूपी श्रौतधर्म आतां प्रचारांत नाही. पण गीताकालची स्थिति भिन्न असल्यामुळे भगवद्गीतेत (गी. ३. १६—२५) या यज्ञचक्राचें महत्त्व वरच्याप्रमाणेंच वर्णिलें आहे. तथापि उपनिषदांतील ज्ञानानें ते-व्हांहि या कर्मांना मोक्षदृष्ट्या गौणत्व आलेलें होतें, असें गीतेवरून (२. ४१—४६) उघड दिसतें; आणि हेंच गौणत्व अहिंसाधर्माच्या प्रसारानें पुढें जास्त जास्त वाढत गेलें आहे. यज्ञयाग वैदिक असले तरी त्यांतील पशुवध प्रशस्त नाही, धान्यानेंच यज्ञ करावा, असें भागवतधर्मात स्पष्ट प्रतिपादन केलें आहे (मभा. शां. ३. ३६. १० व ३. ३७ पहा). त्यामुळे (व कांहीं अंशां पुढें जैनांनीं याच प्रकारची उचल केल्यामुळे) श्रौत-यज्ञमार्गास सध्यांच्या काला अशी स्थिति प्राप्त झाली आहे कीं, नित्य श्रौताग्निहोत्र पाळणारे अग्निहोत्री काशीसारख्या मोठमोठ्या धर्मक्षेत्रांतूनहि फारच थोडे आढळून येत असून ज्योतिषोमादि पशुयज्ञ झाल्याचें पांचपंचवीस वर्षांनीं केव्हां तरी कांहीं पडतें. तथापि श्रौतधर्म सर्व वैदिक धर्माचें मूळ असल्यामुळे त्याबद्दलची आदरबुद्धि अद्याप कायम आहे, व जैमिनीचीं सूत्रें अर्थनिर्णायक शास्त्र म्हणून प्रमाण होऊन बसली आहेत. पण श्रौतयज्ञयागादि धर्म जरी याप्रमाणें मागे पडला तरी मन्वादि स्मृतींतील वर्णिलेले दुसरे यज्ञ—ज्यांस पंचमहायज्ञ असें म्हणतात ते—अद्याप प्रचारांत असून त्यांसहि वरील श्रौतयज्ञयागचक्रादींचाच न्याय लागू पडतो. उदाहरणार्थ, मन्वादि स्मृतिकारांनीं वेदाध्ययन हा ब्रह्मयज्ञ, तर्पण हा पितृ-यज्ञ, होम हा देवयज्ञ, वलि हा भूतयज्ञ, आणि अतिथिसंतर्पण हा मनुष्ययज्ञ असे पांच अहिंसात्मक व नित्य गृहयज्ञ सांगितले असून या पांच यज्ञांनीं अनुक्रमें ऋषि, पितर, देव, भूत व मनुष्ये यांस प्रथम तृप्त केल्यावर मग कोणत्याहि गृहस्थानें आपण स्वतः अन्न ग्रहण करावें असा गार्हस्थ्यधर्माचा विधि दिला आहे (मनु. ३. ६८—१२३). हे यज्ञ करून जें अन्न शिल्लक रहातें त्यास 'अमृत' असें नांव आहे, व सर्व माणसांची जेवणें प्रथम झाल्यावर जें अन्न उरतें त्यास 'विघस' असें म्हणतात (मनु. ३. २८५). अशा प्रकारचें 'अमृत' व 'विघस' अन्नच गृहस्थास विहित व श्रेयस्कर होय; व याप्रमाणें न करितां कोणी केवळ आपल्या पोटासाठीं जर अन्न शिजवून खाईल तर तो मनुष्य अघ म्हणजे पाप भक्षण करितो, व त्याला 'आघाशी' म्हणावें असें मनुस्मृतींतच नव्हे, तर ऋग्वेदांत आणि

गीतेंतहि सांगितलें आहे (ऋ. १०.११७.६; मनु. ३.११८; गी. ३.१३). या स्मार्त पंचमहायज्ञांखेरीज दान, सत्य, दया, अहिंसा असे दुसरे सर्वभूतहितप्रद धर्महि उपनिषदांतून व स्मृतिप्रंथांतून गृहस्थास विहित धरिले आहेत (तै. १. ११); आणि त्यांतच कुटुंबाची वृद्धि करून वंश कायम ठेव—‘प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः’—असा स्पष्ट उल्लेख आहे. ही सर्व कर्मे म्हणजे एक प्रकारचा यज्ञच मानिला जातो, व ती करण्याचें कारण तैत्तिरीयसंहिता असें सांगत्ये कीं, ब्राह्मण जन्मतःच आपल्या पाठीवर तीन प्रकारची ऋणे म्हणजे कर्जे घेऊन येत असतो; एक ऋणीचें, दुसरें देवांचें व तिसरें पितरांचें. पैकीं ऋणीचें ऋण वेदाभ्यासाने, देवांचे यज्ञानें व पितरांचें पुत्रोत्पत्तीनें फेडिलें पाहिजे, एरवीं त्यास गति नाही (तै. सं. ६. ३. १०. ५). * जरत्कार याप्रमाणें न वागतां लग्न करण्यापूर्वींच उग्र तपश्चर्या करण्यास लागला तेव्हां संतानक्षयामुळें त्याचे यायावर नांवाचे पितर आकाशांत लोंबू लागलेले त्याच्या दृष्टीस पडले, व त्यांच्या आज्ञेवरून पुढें त्यानें लग्न केलें, अशी भारताच्या आदिपर्वत एक कथा आहे (मभा. आ. १३). हीं सर्व कर्मे अथवा यज्ञ फक्त ब्राह्मणांनीच करावयाचे असें नाही; तर वैदिक यज्ञयागाखेरीज इतर कर्मे यथाधिकार स्त्रीशूद्रांस देखील विहित असल्यामुळें स्मृतिकारांनीं सांगितलेल्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणें केलेलीं सर्व कर्मे—उदाहरणार्थ, क्षात्रियाणें युद्ध इत्यादि—यज्ञच होत असा यज्ञ शब्दाचा व्यापक अर्थ या प्रकरणीं विवक्षित आहे. जें ज्याला विहित तें त्याचें तण होय असें मनूनें (११.२३६) सांगितलें असून भारतांत—

आरंभयज्ञाः क्षत्राश्च हावर्यज्ञा विशः स्मृताः ।

परिचारयज्ञाः शूद्राश्च जपयज्ञा द्विजातयः ॥

आरंभ (उद्योग), हवि, सेवा व जप हे चार यज्ञ क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र व ब्राह्मण या चार वर्णांस यथानुक्रमें विहित आहेत असें म्हटलें आहे (मभा. शां. २३७.१२). सारांश, सृष्टीतील सर्व मनुष्ये व त्यांना लावून दिलेलीं कर्मे यथार्थच ब्रह्मदेवानें निर्माण केलेली असल्यामुळें (मभा. अनु. ४८.३; आणि गी. ३.१० व ४.३२पहा), चातुर्वर्ण्यादि सर्व शास्त्रोक्त कर्मे हे एक प्रकारचे यज्ञ होतात; आणि प्रत्येकाच्या अधिकाराप्रमाणें हे यज्ञ म्हणजे शास्त्रोक्त कर्मे, किंवा धंदे किंवा कर्तव्यव्यवहार जर त्यानें चालूं ठेविले नाहीत तर सर्व समाजाचें नुकसान होऊन अखेर नाशहि होण्याचा संभव असतो. म्हणून या व्यापकाचीं यज्ञाचीं लोकसंग्रहार्थ नेहमींच अवश्यकता असत्ये असें प्राप्त होतें.

आतां प्रश्न असा निघतो कीं, वेदांप्रमाणें आणि चातुर्वर्ण्यादि स्मार्त व्यवस्थे-

* तैत्तिरीयसंहितेंतील वचन असें आहे—“जायमानो वै ब्राह्मणश्चिक्षणवा जायते ब्रह्मचर्येण-र्षिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्य एव वा अन्नो यः पुत्री यज्या ब्रह्मचारिवासीति ।”

प्रमाणे गृहस्थांना विहित अशी जी ही यज्ञप्रधान वृत्ति ती सर्व कर्ममयच असल्यामुळे ही सांसारिक कर्मे धर्मशास्त्राप्रमाणे यथासांग म्हणजे नीतीने व धर्माज्ञेप्रमाणे करीत गेले तर तेवढ्याने मनुष्य जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून मुक्त होतो काय ? आणि मुक्त होतो असे म्हटले तर ज्ञानाची मातब्बरी काय राहिली ? ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होऊन कर्माचे ठायी विरक्त झाल्याखेरीज नामरूपात्मक मायेंतून किंवा जन्म मरणाच्या फेऱ्यांतून सुटका नाही, असे ज्ञानकांड म्हणजे उपनिषदे स्पष्ट सांगतात; आणि श्रौतस्मार्त धर्म बघावा तर प्रत्येकाचा सर्व संसार कर्मप्रधान किंवा व्यापकार्थी यज्ञमय आहे, असे दिसून येते. शिवाय यज्ञार्थ केलेली कर्मे बंधक होत नाहीत, आणि यज्ञानेच स्वर्गप्राप्ति होत्ये असे वेदांचेहि स्पष्ट सांगणे आहे. स्वर्गाची गोष्ट बाजूला ठेविली तरीहि इंद्रादिक देव संतुष्ट झाल्याखेरीज पाऊस पडत नाही व यज्ञाखेरीज देवहि संतुष्ट होत नाहीत असा नियम ब्रह्मदेवानेच घालून दिला आहे. मग यज्ञाखेरीज म्हणजे कर्माखेरीज मनुष्याची तरी धडगत कशी लागणार ?

अग्नौ प्रास्ताहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते ।

आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्नं ततः प्रजाः ॥

“यज्ञांत हवन केलेला द्रव्ये अग्निद्वारा सूर्यास पोचून सूर्यापासून पर्जन्य, पर्जन्यापासून अन्न, आणि अन्नापासून प्रजा,” असा इहलोकीचा क्रम मनुने, भारतांत, उपनिषदांत व गीतेतहि दिला आहे (मनु. ३. ७६; मभा. शां. २. ६२. ११; मैत्र्यु. ६. ३७; व गी. ३. १४ पहा). आणि हे यज्ञ जर कर्मानेच होणार तर कर्म सोडून चालणार कसे ? यज्ञमय कर्म सोडिले म्हणजे जगाचे रहाटगाडगे बंद पडून कोणाला खावयालाहि मिळणार नाही. भागवतधर्माचे व गीताशास्त्राचे याला असे उत्तर आहे की, यज्ञयागादिक वैदिक किंवा दुसरे कोणतेहि स्मार्त अगर व्यावहारिक यज्ञमय कर्म सोडा असे आम्ही सांगत नाही, किंबहुना यज्ञाचे हे पूर्वापार चालत आलेले चक्र बंद पडल्यास जग उत्सन्न होईल, असे जे तुमचे म्हणणे ते आम्हांसहि मान्य आहे. म्हणून कर्ममय यज्ञ कधीहि सोडू नये, असा आम्हीहि सिद्धान्त करितो, (मभा. शा. ३. ४०; गी. ३. १६). तथापि ज्ञानाने व वैराग्याने कर्मक्षय झाल्याखेरीज मोक्ष नाही असे ज्ञानकांडांत म्हणजे उपनिषदांतूनच स्पष्ट सांगितले आहे. म्हणून या दोन सिद्धान्तांचा मिलाफ करून सर्व कर्मे ज्ञानाने म्हणजे फलाशा सोडून निष्काम किंवा विरक्त बुद्धीने केली पाहिजेत असे अखेर आम्ही म्हणतो (गी. ३. १७-१९ पहा.) स्वर्गफलाची काम्यबुद्धि मनांत ठेवून ज्योतिष्टोमादि यज्ञयाग केले, तर वेदांत सांगितल्याप्रमाणे स्वर्गफल तुम्हांला मिळेल यांत शंका नाही; कारण, वेदाज्ञा कधीहि खोटी होऊ शकत नाही. परंतु स्वर्गफल नित्य म्हणजे काय-मचे टिकणारे नसल्यामुळे—

प्राप्यान्तं कर्मणस्तस्य यत्किंचेह करोत्ययम् ।
तस्माल्लोकात्पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणे ॥*

“इहलोकीं केलेले जें यज्ञयागादिक पुण्यकर्म त्याचें फल स्वर्गाच्या उपभोगानें संपलें म्हणजे यज्ञ करणाऱ्या कर्मठ प्राण्याला स्वर्गातून या कर्मलोकीं म्हणजे भूलोकीं पुनः यावें लागतें (बृ. ४.४, ६; वे. सू. ३.१.८; मभा. वन. २६०.३९), असें उपनिषदांतूनहि वर्णन असून स्वर्गातून खाली येण्याचा रस्ता कोणता तोहि छांदोग्योपनिषदांत सांगितला आहे (छां. ५.१०.३-९). “कामात्मानः स्वर्गपराः ” किंवा “त्रैगुण्याविषया वेदाः” (गी. २.४३, ४५.) असें जें थोडें कमीपणाचें वर्णन भगवद्गीतेंत आले आहे तें याच कर्मठ लोकांस अनुलक्षून आलें आहे, आणि नवव्या अध्यायांत “गतागतं कामकामा लभंते” (गी. ९.२१)—त्यांस स्वर्ग व इहलोक यांमध्ये येरजाऱ्या कराव्या लागतात—असें पुनः स्पष्ट म्हटलें आहे. या येरजाऱ्या ज्ञानप्राप्तीखेरीज चुकत नाहीत, आणि या येरजाऱ्या चुकल्याखेरीज आत्म्याला खरें समाधान, पूर्णावस्था किंवा मोक्ष नाही. म्हणून यज्ञयागादिकच काय पण चातुर्वर्ण्यांचीं सर्व कर्मेहि ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें व साम्यबुद्धीनें आसक्ति सोडून करा, म्हणजे कर्मचक्र कायम ठेवूनहि तुम्ही मुक्तच आहां, हें सर्व गीतोपदेशाचें सार आहे (गी. १८.५.६). देवतोद्देशानें तिळ, तांदूळ किंवा पशु यांचें “इदं अमुकदेवतायै न मम” असें म्हणून अर्घीत हावन केल्यानेच यज्ञ होतो असें नाही. प्रत्यक्ष पशु मारण्यापेक्षां प्रत्येकाच्या शरीरांत कामक्रोधादिक ज्या पशुवृत्ति आहेत त्यांचा साम्यबुद्धिरूप संयमार्गीत होम करणें हा यज्ञ अधिक श्रेयस्कर होय (गी. ४.३३); आणि याच अभिप्रायानें “यज्ञांपैकीं मी जपयज्ञ ” अर्थात् श्रेष्ठ असें गीतेंत व नारायणीय धर्मांत भगवंतांनीं म्हटलें असून (गी. १०.२५; मभा. शां. ३.३७), मनुस्मृतीतहि जपानेंच ब्राह्मण सिद्धि पावतो, मग तो दुसरें कांहीं करो वा न करो असें सांगितलें आहे (मनु. २.८७). अर्घीत आहुति टाकितांना ‘न मम’—ही माझी नव्हे—असें म्हणून सदर द्रव्यावरील आपली ममत्वबुद्धि सोडणें हेंच यज्ञांतील मुख्य तत्त्व होय; आणि दानादिकांचेंहि हेंच बीज असल्यामुळें यज्ञयाग किंवा दानादि कर्मे हीं एकच म्हणजे यज्ञाच्या योग्यतेचीं होतात. किंबहुना ज्यांत आपला कांहीं स्वार्थ नाही असें कर्म शुद्ध बुद्धीनें केल्यास तो यज्ञच होतो असें म्हटलें तरी चालेल. यज्ञाची ही व्याख्या स्वीकारिली म्हणजे बुद्धि निर्मम किंवा निष्काम ठेवून केलेलीं सर्व कर्मे हा व्यापकार्थी एक मोठा यज्ञच होऊन यज्ञार्थ केलेलीं कर्मे बंधक

*या मंत्राचा दुसरा चरण वाचितांना ‘पुनरेति’ आणि ‘अस्मै’ असा पदच्छेद करून वाचावें म्हणजे चरणांत अक्षरें कमी पडणार नाहीत, वैदिक ग्रंथ वाचितांना असें पुष्कळदां करावें लागतें.

होत नाहोत असा द्रव्यमय यज्ञासलागूं होणारा मीमांसकांचा न्याय या सर्व निष्काम कर्मास लागूं पडतो; आणि ही कर्मे करितांना फलाशाहि सोडिलेली असल्यामुळे स्वर्गाच्या येरजाऱ्या न घडतां ही कर्मे करूनहि मोक्षरूपी सद्गति अखेर प्राप्त होत्ये (गी. ३.९). सारांश, संसार यज्ञमय किंवा कर्ममय असला तरी तो करणारांचे दोन वर्ग होतात. एक शास्त्रोक्तरीत्या पण फलाशा ठेवून संसार करणारे (कर्मठ लोक); आणि दुसरे निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून संसार करणारे (ज्ञानी लोक). पैकीं पहिल्या म्हणजे निव्वळ कर्मठ लोकांस स्वर्गप्राप्तीसारखें अनित्य फळ, आणि दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानानें किंवा निष्काम बुद्धीनें कर्मे करणाऱ्या ज्ञानी पुरुषांस मोक्षाचें नित्य फल मिळतें, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. मोक्षासाठीं कर्मे सोडण्यास गीता कोठेंच सांगत नाही. उलट त्याग=सोडणें या शब्दानें गीतेंत कर्म-त्याग न समजतां फलत्याग असा अर्थच सर्वत्र विवक्षित आहे, असें अठराव्या अध्यायाच्या आरंभी स्पष्ट सांगितलें आहे.

कर्मठ आणि कर्मयोगी ज्ञानी यांना मिळणारा फलें याप्रमाणें भिन्न असल्यामुळे तीं मिळण्यास मेल्यावर प्रत्येकास भिन्नभिन्न वाटांनीं भिन्नभिन्न लोकां जावें लागतें. या मार्गासच अनुक्रमें 'पितृयाण आणि 'देवयान' या संज्ञा आहेत (शां. १७.१५, १६ पहा) व उपनिषदांच्या आधारें हेच दोन मार्ग गीतेच्या आठव्या अध्यायांत वर्णिले आहेत. ज्याला ज्ञान प्राप्त झालें आहे तो पुरुष—आणि हे ज्ञान निदान अंतकालीं तरी व्हावयास पाहिजे (गी. २.७२),—देहपातानंतर त्याचें शरीर चितेंत जळल्यावर त्या अग्नीतून ज्योति (ज्वाळा), दिवस, शुक्लपक्ष, व उत्तरायणाचे सहा महिने यांतून प्रयाण करीत करीत ब्रह्मपदाला जाऊन पोचतो, व तेथें त्यास मोक्ष प्राप्त होत असल्यामुळें तो पुनः जन्म घेऊन या मृत्युलोकीं परत येत नाही; पण जो नुसता कर्मठ आहे म्हणजे ज्यास ज्ञान नाही तो त्याच अग्नीतून धूर, रात्र, कृष्णपक्ष, आणि दक्षिणायनाचे सहा महिने या क्रमानें चंद्रलोकाप्रत पोचून त्यानें केलेल्या पुण्याचा सर्व उपभोग त्याला मिळाला म्हणजे पुनः इहलोकीं जन्म घेतो;—असा या दोन मार्गातील भेद आहे (गी. ८.२३—२७). 'ज्योति' (ज्वाळा) या ऐवजी उपनिषदांत 'अर्चिः' (ज्वाळा) हा शब्द असल्यामुळें पहिल्या मार्गास 'अर्चिरादि' व दुसऱ्यास 'धूमादि' मार्ग अशींहि नांवें आहेत. आमचें उत्तरायण म्हणजे उत्तरध्रुवस्थानीं रहाणाऱ्या देवांचा दिवस आणि आमचें दक्षिणायन हीच त्यांची रात्र, ही परिभाषा लक्षांत आणिली म्हणजे या दोन मार्गांपैकी अर्चिरादि (ज्योतिरादि) किंवा पहिला मार्ग आरंभापासून अखेरपर्यंत उजेडाचा आणि दुसरा किंवा धूमादि मार्ग काळोखाचा आहे हें उघड होतें. ज्ञान हें प्रकाशमय व परब्रह्म हें 'ज्योतिषां ज्योतिः' (गी. १३.१७)—तेजांचें तेज—असल्यामुळें देहपातानंतर

ज्ञानी पुरुषाचा मार्ग प्रकाशमय असणें हेंच युक्त असून, गीतेंत या दोन मार्गांस 'शुक्ल' व 'कृष्ण' अशा ज्या संज्ञा दिल्या आहेत त्यांचा अर्थहि प्रकाशमय आणि अंधकारमय असा आहे. गीतेंत उत्तरायणाच्या पुढील पायऱ्या सांगितल्या नाहीत. पण यास्काच्या निरुक्तांत उदगयनापुढें देवलोक, सूर्य, वैद्युत व मानस पुरुष यांचें वर्णन असून (निरुक्त १४.९), देवयानाचें उपनिषदांतून जें वर्णन आहे त्याची एक-वाक्यता करून वेदान्तसूत्रांत उत्तरायणाच्या पुढें संवत्सर, वायुलोक, सूर्य, चंद्र, विद्युत्, वरुण लोक, इंद्रलोक, प्रजापतिलोक व अखेर ब्रह्मलोक, याप्रमाणें पुढ-च्या सर्व पायऱ्या दिल्या आहेत (बृह. ५.१०; ६.२.१५; छां. ५.१०; कौषी. १.३; वे.सू. ४.३.१-६).

देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांतील पायऱ्याचें किंवा टप्प्याचें हें वर्णन झालें. परंतु या टप्प्यांमध्ये दिवस, शुक्लपक्ष, उत्तरायण इत्यादि जे टप्पे सांगितले त्यांचा सामान्य अर्थ कालवाचक असल्यामुळे देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांचा कालाशी कांहीं संबंध आहे, किंवा केव्हां तरी होता की नाही, हा प्रश्न पुढें सहज उपस्थित होतो. दिवस, रात्र, शुक्लपक्ष, इत्यादि शब्दांचा अर्थ कालवाचक असला तरी अग्नि, ज्वाला, वायुलोक, विद्युत्, वगैरे ज्या दुसऱ्या पायऱ्या वर्णिल्या आहेत त्यांचा अर्थ कालवाचक होऊ शकत नाही; आणि ज्ञानी पुरुष दिवसां किंवा रात्रीं मेल्यानें जर त्याला भिन्नभिन्न गति प्राप्त होत्ये असें मानिलें तर ज्ञानाचेंहि महत्त्व रहात नाही. म्हणून वेदान्तसूत्रांत अग्नि, दिवस, उत्तरायण इत्यादि सर्वच शब्द काल-वाचक न समजतां त्या शब्दांनीं तत्तदभिमानांनी देवता कल्पून या देवता ज्ञानी व कर्मठ पुरुषाच्या आत्म्यास निरनिराळ्या मार्गांनीं ब्रह्मलोकास व चंद्रलोकास घेऊन जातात असा सिद्धान्त केला आहे (वे.सू. ४.२.१९-२१; ४.३.४). पण भगवद्गीतेस हें मत संमत आहे कीं नाही याची शंका येत्ये. कारण, उत्तरायणाच्या पुढच्या म्हणजे कालवाचक नाहीत अशा पायऱ्या गीतेंत सांगितल्या नाहीत इतकेंच नव्हे, तर हे मार्ग सांगण्याच्या अगोदर, "ज्या काळीं मेले असतां कर्मयोगी माधारा येतो किंवा येत नाही ते काळ मी तुला सांगतो" (गी. ८.२३) असा भगवंतांनीं कालाचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे; आणि महाभारतांत भीष्म शरपंजरी पडले असतां देह सोडण्यास उत्तरायणाच्या म्हणजे सूर्य उत्तरेस वळूं लागण्याच्या कालाची वाट पहात होते, असें वर्णन आहे (भी. १.२०; अनु. १६७). यावरून दिवस, शुक्लपक्ष किंवा उत्तरायण हे कालच मरण येण्यास केव्हांतरी प्रशस्त मानीत असत असें उघड होतें. ऋग्वेदांतहि देवयान आणि पितृयाण या दोन मार्गांचें जेथे वर्णन आहे (ऋ. १०.८८.१५ व बृ. ६.२.१५), तेथे कालवाचकच अर्थ विवक्षित आहे. या व दुसऱ्या अनेक प्रमाणांवरून उत्तरगोलार्धांत ज्या स्थलीं सूर्य

क्षितिजावर सहा महिने नेहर्मा दृश्य असतो त्या स्थली म्हणजे उत्तरध्रुवाजवळ अगर मेरुस्थानी वैदिककक्षीची वस्ति असतां सहा महिन्यांचा उत्तरायणरूपी प्रकाशकाल. मृत्यु येण्यास प्रशस्त मानण्याचा प्रघात प्रथम पडला असावा असे आमचें म्हणणें असून, त्याचें सविस्तर विवेचन आम्हीं आपल्या दुसऱ्या ग्रंथांत केलें आहे. परंतु कारण कांहीं असलें तरी ही समजूत पुष्कळ प्राचीन आहे यांत शंका नाही; आणि हीच समजूत देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांत उघड नाही तरी पर्यायानें अंतर्भूत झालेली आहे, किंबहुना या दोन्ही मार्गांचे मूळ या प्राचीन समजुतीतच आहे असें आम्हांस वाटतें. एरवीं भगवद्गीतेंत देवयान व पितृयाण यांस अनुलक्षून एकदां 'काळ' (गी. ८. २३) व एकदां 'गति' किंवा 'सुति' म्हणजे मार्ग (गी. ८. २६ व २७) असे जे दोन भिन्नभिन्न अर्थांचे शब्द योजिले आहेत त्यांची उपपत्ति लागत नाही. वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत देवयान व पितृयाण यांचा कालवाचक अर्थ स्मार्त असून तो कर्मयोगालाच लागतो; आणि खरा ब्रह्मज्ञानी उपनिषदांत वर्णिलेल्या र्थांत म्हणजे देवताप्रयुक्त प्रकाशमय मार्गानें ब्रह्मलोकास जातो असा भेद करून 'कालवाचक' व 'देवतावाचक' अर्थांची व्यवस्था लाविली आहे (वे. सु. शांभा. ४. २. १८—२१). पण मूळ सूत्रें पाहिला तर कालाची अपेक्षा न ठेवितां उत्तरायणादि शब्दांनीं देवता कल्पून देवयानाचा जो देवतावाचक अर्थ बादरायणाचार्यांनीं निश्चित केला, तोच त्यांच्या मतें सर्वत्र अभिप्रेत असावा असें दिसतें आणि गीतेंतील मार्ग उपनिषदांतील या देवयानगतीस सोडून स्वतंत्र असेल, असें मानणें युक्त नाही. परंतु इतक्या खोल पाण्यांत येथें शिरण्याची जरूरी नाही. कारण, देवयान व पितृयाण यांतील दिवस, रात्र, उत्तरायण वगैरे शब्द ऐतिहासिकदृष्ट्या मूळारंभीं कालवाचकच होते कीं नाही याबद्दल जरी मतभेद असला, तरी हा कालवाचक अर्थ पुढें सुद्धन जाऊन कालाची अपेक्षा न ठेवितां मनुष्य केव्हांहि मरो, ज्ञानी पुरुष त्याच्या कर्माप्रमाणें प्रकाशमय मार्गानें, तर नुस्ता कर्मठ अंधकारमय मार्गानें परलोकास प्रयाण करितो, एवढाच देवयान आणि पितृयाण या दोन पदांचा अर्थ. अखेरीस निश्चित व रूढ झालेला आहे हें निर्विवाद आहे. मग दिवस व उत्तरायण वगैरे शब्दांनीं बादरायणाचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें देवता समजा किंवा लक्षणेनें प्रकाशमय मार्गाच्या चढत्या पायऱ्या समजा; देवयान व पितृयाण यांचा रूढार्थ. प्रकृत स्थळीं मार्गपर आहे या सिद्धान्तांत त्यामुळे कांहीं फरक होत नाही.

पण देवयान काय किंवा पितृयाण काय दोन्ही मार्ग शास्त्रोक्त म्हणजे पुण्य-कर्म करणारासच प्राप्त होत असतात. कारण, पितृयाण हा मार्ग जरी देवयानापेक्षा खालच्या पायरीचा असला तरी तोहि चंद्रलोकास म्हणजे एक प्रकारच्या स्वर्गलोकास पोचविणारा असल्यामुळे तेथील सुखाचा उपभोग घेण्याची पात्रता येण्यास.

इहलोकी कांहीं तरी शास्त्रोक्त पुण्य कर्म केलेले असले पाहिजे हें उघड आहे (गी. ९.२०२१). म्हणून जे लोक थोडेहि शास्त्रोक्त पुण्य कर्म न करितां संसारांत याव-
ज्जीव कपूय चरण म्हणजे पापाचें आचरण करण्यांत गढलेले असतात ते या दोहों-
पैकी कोणत्याहि मार्गानें जाऊं शकत नाहीत, मेल्यावर ते एकदम पशुपक्ष्यादि तिर्यक्
योनींत जन्म घेतात, किंवा पुनः पुनः यमलोकास म्हणजे नरकास जातात असें उप-
निषदांत स्वच्छ वर्णन आहे. यासच 'तिसरा' मार्ग असें म्हणतात (छां. ५. १०.
८; कठ. २. ६, ७); आणि भगवद्गीतेतहि निव्वळ पापी म्हणजे आसुरी पुरुषांना हीच
निरय-गति प्राप्त होत्ये असें सांगितलें आहे (गी. १६. १९-२१; ९. १२; वे. सू. ३. १.
१२, १३; निरुक्त १४. ९).

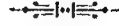
वैदिक धर्मातील प्राचीन परंपरेप्रमाणें मनुष्याला त्याच्या कर्मानुरूप मरणा-
नंतर तीन गति कोणकोणत्या क्रमानें प्राप्त होतात हें वर सांगितलें. यांपैकी देवयान-
मार्गानेंच मोक्ष मिळतो हें खरें; तथापि हा मोक्ष क्रमाक्रमानें म्हणजे अर्चिरादि टप्पे
एकामागून एक चढत जाऊन मग अखेरीस प्राप्त होतो, म्हणून या मार्गास 'क्रम-
मुक्ति' व देहपातानंतर म्हणजे मरणानंतर ब्रह्मलोकी जाऊन तेथे अखेर मुक्ति मिळत
अमल्यासुळें 'विदेहमुक्ति' अशी दुसरी नांवें आहेत. पण शुद्ध अध्यात्मशास्त्राचें यापुढें
आणखी असें म्हणणें आहे कीं, ब्रह्म व आपला आत्मा एक हा पूर्ण साक्षात्कार
ज्याच्या मनांत नित्य जागृत आहे त्यानें ब्रह्म प्राप्त करून घेण्यास कोठेहि दुसरीकडे
कशासाठी जावयाचें! किंवा मरणाची तरी वाट कशाला पहावयाची! उपासनेसाठी
घेतलेल्या सूर्यादि प्रतीकांच्या म्हणजे सगुण ब्रह्माच्या उपासनेनें जें ब्रह्मज्ञान होतें
ते प्रथम थोडें अपुरें असतें. कारण, त्यामुळें सूर्यलोक किंवा ब्रह्मलोक इत्यादिकांच्या
कल्पना मनांत उद्भवून त्या मरणसमयीहि कमीजास्त मानानें कायम असण्याचा
संभव असतो. म्हणून ही कसर काढून टाकून मोक्ष मिळण्यास अशा लोकांनीं देव-
यानमार्गानेंच गेलें पाहिजे हें म्हणणें सयुक्तिक आहे (वे. सू. ४. ३. १५). कारण,
मरणसमया ज्याची जशी भावना किंवा क्रतु तशी त्याला 'गति' मिळत असत्ये
असा अध्यात्मशास्त्राचा ठाम सिद्धान्त आहे (छां. ३. १४. १). पण सगुणोपासनेनें
किंवा अन्य कारणानें ब्रह्म व स्वतःचा आत्मा यांच्या दरम्यान अशा तऱ्हेचा कोण-
ताहि द्वैती आडपडदा (तै. २. ७) ज्याच्या मनांत यत्किंचित् शिल्लक राहिला नाही,
तो नेहमीच ब्रह्मरूप होत असल्यामुळें, अशा पुरुषास ब्रह्मप्राप्तिस्तव दुसऱ्या कोठेंच
जावयाचें कांहीं कारण रहात नाही हें उघड आहे. यासाठीं शुद्ध ब्रह्मज्ञानानें जो
पुरुष पूर्ण निष्काम झाला, "न तस्य प्राणा उत्कामन्ति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति"—
त्याचे प्राण दुसऱ्या कोठेहि जात नाहीत, तो नित्य ब्रह्मभूत असून ब्रह्मांतच लय
पावतो — असें बह्दारण्यकांत (बृ. ४. ४. ६) याज्ञवल्क्यानें जनकास सांगितलें असून,

अशा प्रकारचा पुरुष “अत्र ब्रह्म समश्नुते” (कठ.६,१४)—येथल्या येथेच ब्रह्म अनुभवितो असे बृहदारण्यक व कठ या दोन्ही उपनिषदांत वर्णन आहे; आणि याच श्रुतीच्या आधारे मोक्षासाठी प्रामाण्य करण्याची जरूर नाही असे शिवगीतेंत म्हटलें आहे. ब्रह्म ह्मणजे अशी वस्तु नाही की ती अमक्या ठिकाणी आहे आणि तमक्या ठिकाणी नाही असे म्हणतां येईल (छां. ७.२.५; मुं.२.२.११). मग केव्हांहि पूर्ण ब्रह्मप्राप्ति होण्यास पूर्णज्ञानी पुरुषास उत्तरायणांतून सूर्यलोकास या-प्रमाणें मार्ग कमीत कमीत जाण्याचें कारण काय ? “ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति” (मुं. ३.२.९)—ज्यानें ब्रह्म ओळखिलें तो इहलोकी किंवा येथल्या येथेच ब्रह्म झाला. कारण, एकाचें दुसरीकडे जाण्यास एक आणि दुसरा हा स्थलकृत किंवा कालकृत भेद शिष्टक असला पाहिजे; आणि हे भेद अखेरच्या म्हणजे अद्वैत व श्रेष्ठ ब्रह्मानुभवांत असूं शकत नाहीत. म्हणून ‘यस्य सर्वमात्मैवाऽभूत’ (बृ. २. ४. १४), किंवा ‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म’ (छां. ३. १४. १), अगर मीच ब्रह्म आहे—“अहं ब्रह्माऽस्मि” (बृ. १.४ १०)—अशी ज्याच्या मनाची नित्य स्थिति झाली तो दुसऱ्या जागी ब्रह्मप्राप्तीसाठी कसा जाणार ? तो नेहमीच ब्रह्मभूत असतो. मार्गाल प्रकरणाचें अखेर सांगितल्याप्रमाणें गीतेंतहि याच अभिप्रायानें “अभितो ब्रह्म निर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्” (गी. ५.२६)—ज्यांनी द्वैत म्हणजे दुजाभाव टाकून देऊन आत्मस्वरूप ओळखिले त्यांस प्रारब्धकर्मक्षयार्थ देहपाताची वाट पहावी लागली तरी मोक्षप्राप्त्यर्थ कोठेहि जावयाचें नसल्यामुळे ब्रह्मनिर्वाणरूप मोक्षाचें ताट नेहमी त्यांच्यापुढें वाढलेलेंच असतें; किंवा “इहैव तैर्जितः सर्गो येषा साम्ये स्थितं मनः” (गी. ५. १९)—ज्यांच्या मनांत सर्वभूतान्तर्गत ब्रह्मात्मैक्यरूपी साम्य बिंबलें त्यांनी (देवयानमार्गाची अपेक्षा न ठेवितां) येथल्या येथेच जन्ममरणादि जिकिले; अगर “भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति”—सर्व भूतांतील नानात्व नाहीसें होऊन तीं सर्व ज्याला एकस्थ म्हणजे परमेश्वररूपी दिसूं लागली, तो ‘ब्रह्म संपद्यते’—ब्रह्मालाच मिळाला (गी. १३.३०), अशा रीतीची या परमज्ञानी पुरुषांची वर्णने दिलेली आहेत. तसेंच “देवयान व पितृयाण हे दोन मार्ग तत्त्वतः जाणणारा कर्मयोगी मोह पावत नाही” (गी. ८.२७), असें जें गीतेंतील वचन वर दिलें आहे त्यांतील “तत्त्वतः जाणणारा” या पदाचा अर्थहि “परमावधीचें ब्रह्मस्वरूप ओळखणारा” असा विवक्षित आहे असें दिसतें (मभा. ७.१५.५६ पहा). पूर्ण ब्रह्मभूत किंवा परमावधीची ब्राह्मी स्थिति हीच होय; आणि श्रीमच्छंकराचार्यांनी आपल्या शारीरिक-भाष्यांत (वे.सू. ४.३.१४) हीच अध्यात्मज्ञानाची अत्यंत पराकाष्ठा किंवा पूर्णावस्था आहे असे प्रतिपादन केलें आहे, किंबहुना ही स्थिति प्राप्त होण्यास मनुष्य एकप्रकारें परमेश्वरच झाला पाहिजे असें म्हणण्यास हरकत नाही; आणि अशा रीतीनें ब्रह्मभूत

झालेले पुरुष कर्मसृष्टीतील सर्व विधिनिषेधांच्या पलीकडच्या स्थितीस पोचलेले असतात हेहि मग सांगावयास नको. कारण, यांचे ब्रह्मज्ञान सदैव जागृत असल्यामुळे हे जे कांहीं करितात ते नेहमीच शुद्ध निष्काम बुद्धीने प्रेरित अतएव पाप-पुण्यापासून अलिप्त असते. ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर ब्रह्मप्राप्तीसाठी दुसरे कोठे जाण्याची किंवा मरण्याची म्हणजे देहपात होण्याचीहि जरूर रहात नसल्यामुळे अशा स्थितप्रज्ञ ब्रह्मनिष्ठ पुरुषास 'जीवन्मुक्त' असे म्हणतात (यो. ३. ९ पहा). बौद्ध-धर्मी लोक आत्मा किंवा ब्रह्म कबूल करीत नसले तरी जीवन्मुक्ताची ही निष्कामावस्थाच मनुष्याचे परम साध्य होय ही गोष्ट त्यांस मान्य झालेली असून थोड्या-शब्दभेदाने तिचा आपल्या धर्मात त्यांना संग्रह केला आहे (परिशिष्टप्रकरण पहा). पराकाष्ठेच्या निष्कामत्वाची ही अवस्था आणि सांसारिक कर्मे यांचा निसर्गतःच परस्परविरोध असल्यामुळे ही अवस्था ज्यास प्राप्त झाली त्याची कर्मे आपोआपच सुद्धन तो संन्यासी बनतो, असे बऱ्याच लोकांचे म्हणणे आहे. पण गीतेस हे मत मान्य नसून, खुद्द परमेश्वर ज्याप्रमाणे कर्मे करितो त्याप्रमाणे जीवन्मुक्तानेहि निष्काम बुद्धीने लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त सर्व व्यवहार करणे अधिक श्रेयस्कर होय, निष्कामत्वाचा व कर्माचा विरोध नाही, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे, हे पुढील प्रकरणांतील निरूपणावरून स्पष्ट होईल. गीतेतील हे तत्त्व योगवासिष्ठांतहि स्वीकारिलेले आहे (यो. ६ उ. १९९).

प्रकरण ११ वें

संन्यास व कर्मयोग.



संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ॥ *

गीता ५. २.

अनादि कर्माच्या फेऱ्यांतून सुटण्यास सर्वाभूतीं एकत्वाने असणाऱ्या परब्रह्माचे अनुभवात्मक ज्ञान होणे एवढा एकच मार्ग असून, या अमृत ब्रह्माचे ज्ञान संपादन करण्यास मनुष्य स्वतंत्र आहे की नाही, आणि हे ज्ञान प्राप्त होण्यास मायासृष्टीतील अनित्य व्यवहार किंवा कर्मे त्याने कशी करावी, याचा गेल्या प्रकरणांत सविस्तर विचार केला; आणि अखेर असे ठरविले की, बंधन हा धर्म कर्माचा नसून मनाचा आहे. म्हणून व्यावहारिक कर्माच्या फलांत आपली जी आसक्ति असत्ये ती इंद्रियनिग्रहाने कमी कमी करून सदर कर्मे शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीने करीत गेल्याने हळूहळू साम्यबुद्धिरूप आत्मज्ञान देहेंद्रियांत मुरून जाते व शेवटी पूर्ण सिद्धि प्राप्त होत्ये. मोक्षरूपी परमसाध्य किंवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था प्राप्त होण्यास साधन म्हणून काय केले पाहिजे याचा याप्रमाणे निकाल झाला आतां अशा प्रकारच्या वागणुकीने म्हणजे यथाशक्ति व यथाधिकार निष्काम कर्मे करीत गेल्याने कर्मबंध सुटून चित्तशुद्धीने अखेर पूर्ण ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर, पुढे म्हणजे सिद्धावस्थेत ज्ञानी व स्थितप्रज्ञ पुरुषाने कर्मच करीत रहावे, किंवा जे काय भिळवावयाचे ते प्राप्त होऊन कृतकृत्य झाल्यामुळे मायासृष्टीतील सर्व व्यवहार निरर्थक व ज्ञानाला विरुद्ध समजून अजीबात सोडून द्यावे, या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. कारण, कर्मे अजीबात सोडणे (कर्मसंन्यास) आणि तींच निष्काम बुद्धीने आसरणान्त करणे (कर्मयोग), हे दोन्ही पक्ष तर्कदृष्ट्या या ठिकाणी संभवतात; आणि यांपैकी, जो पक्ष श्रेष्ठ ठरेल त्याच्या धोरणानेच पहिल्यापासून

* “संन्यास आणि कर्मयोग हे दोन्ही निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षप्रद आहेत; पण त्या दोहोंत कर्मसंन्यासापेक्षां कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष आहे.” पहिल्या चरणांत संन्यास या शब्दाचा अर्थ काय करावयाचा हे दुसऱ्या चरणांतील, “कर्मसंन्यास” पदावरून उघड होते. गणेशगीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभी गीतेतील ही प्रश्नोत्तरे घेतलीं असून प्रस्तुतचा श्लोक “क्रियायोगो वियोगश्चाप्युभौ मोक्षस्य साधने । तयोर्मध्ये क्रियायोगस्त्यागात्तस्य विशिष्यते ॥” असा थोड्या शब्दभेदाने आला आहे.

म्हणजे साधनावस्थेतहि वागणूक ठेवणे सोयीचें असल्यामुळे या दोहोंच्या तारतम्याचा विचार केल्याखेरीज कर्माकर्मांचें कोणतेंच आध्यात्मिक विवेचन पुरें होत नाहीं. पूर्ण ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्में केली काय, आणि न केली काय सारखेंच (गी. ३. १८); कारण, सर्व व्यवहारांत कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ असल्यामुळे ज्ञानानें ज्याची बुद्धि सर्वाभूतां सम झाली त्याला पुढें कोणत्याच कर्माच्या शुभाशुभत्वाचा लेप लागत नाहीं (गी. ४. २०, २१), असें अर्जुनास सांगितल्यानें निर्वाह लागणें शक्य नव्हतें. तूं लढाईच कर—युद्धयस्व! असा भगवंताचा त्यास निश्चित उपदेश होता (गी. २. १८); आणि या खणखणीत उपदेशाच्या समर्थनार्थ ज्ञानोत्तर लढाई केली तरी वाहवा आणि न केली तरी वाहवा अशा धरसोडाच्या उपपत्तीपेक्षां दुसरी कांहीं तरी सबळ कारणें त्यास सांगणें जरूर होतें. किंबहुना एखाद्या कर्माचा भयंकर परिणाम डोळ्यांपुढें दिसत असतां हि शहाण्या पुरुषानें तें कां केलें पाहिजे हें सांगण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली असून, गीतेचे जें काय वैशिष्ट्य आहे तेंहि हेंच होय. कर्मानें जंतु बांधला जातो आणि ज्ञानानें मुक्त होतो हें जर खरें तर ज्ञानी पुरुषानें कर्म करावें तरी कशाला ! कर्मक्षय म्हणजे कर्म सोडणें असा अर्थ नसून फक्त फलाशा सोडिल्यानंच कर्माचा क्षय होतो, सर्व कर्म सोडणें शक्य नाहीं, इत्यादि सिद्धान्त जरी खरे असले, तरी शक्य तेवढी कर्महि सोडूं नयेत असें त्यामुळे पुरें सिद्ध होत नाहीं; आणि न्यायतः पाहिलें तरीहि तोच अर्थ निष्पन्न होतो. कारण, चोहोंकडे पाणीच पाणी झाल्यावर मग पाण्यासाठी विहिरीकडे धांव घेण्याची ज्याप्रमाणे जरूर राहत नाहीं तद्वत् कर्मांनी सिद्ध होणारी जी ज्ञानप्राप्ति ती झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास कर्माची कांहीच अपेक्षा नसत्ये, असें गीतेंतच सांगितलें आहे (गी. २. ४६). यासाठी तिसऱ्या अध्यायाच्या आरंभी अर्जुनानें श्रीकृष्णास प्रथम असें विचारिलें आहे कीं, तुमच्या मतानें कर्मापेक्षां निष्काम किंवा साम्य बुद्धि जर श्रेष्ठ, तर स्थितप्रज्ञाप्रमाणें मी आपली बुद्धि शुद्ध ठेवितों म्हणजे झाले, मला लढाईच्या या घोर कर्मांत कां घालतां ! (गी. ३. १). या प्रश्नाला उत्तर देतांना भगवंतांनी कर्में कोणालाच सुटत नाहींत, वगैरे कारणें सांगून चवथ्या अध्यायांत कर्मांचें समर्थन केलें आहे. पण सांख्य (संन्यास)व कर्मयोग असे दोन्ही मार्ग जर शास्त्रांत सांगितले आहेत, तर ज्ञानोत्तरहि यांपैकी ज्याला जो मार्ग बरा वाटेल तो त्यानें स्वीकारावा असें प्राप्त होतें. म्हणून पांचव्या अध्यायाच्या आरंभी अर्जुन पुनः असें विचारीत आहे कीं, दोन्ही मार्ग सरमिसळ करून मला न सांगतां या दोहोंपैकी अधिक चांगलें काय तेवढें एकच मला निश्चय करून सांगा (गी. ५. १). ज्ञानोत्तर कर्में करणें किंवा न करणें जर सारखेंच तर मग माझ्या खुषीप्रमाणें मी तीं करीन किंवा न करीन; तीं करणें हाच उत्तम पक्ष असेल, तर

मला त्याचें कारण सांगा, म्हणजे तुमच्या सांगण्याप्रमाणें वागेनें. अर्जुनानें केलेला हा प्रश्न कांहीं अपूर्व नाही. योगवासिष्ठांत रामानें वसिष्ठास (यो. ५.५.६.६) व गणेशगीतेंत (४.१) वरेण्य नामक राजानें गणेशास हाच प्रश्न विचारिला असून, केवळ आमच्याकडे नव्हे तर युरोपखंडांत जेथे तत्त्वज्ञानाचे विचार प्रथम मुरू झाले त्या ग्रीस देशांतहि प्राचीन काळीं हा प्रश्न निघालेला होता, असें आरिस्टॉटलच्या ग्रंथावरून दिसून येतें. या प्रसिद्ध ग्रीक ज्ञानी पुरुषाचा नीतिशास्त्रावर जो ग्रंथ आहे त्याच्या शेवटीं (१०.७ व ८) हाच प्रश्न उपस्थित करून संसाराच्या किंवा राज्यकारभाराच्या उलाढालींत आयुष्य घालविण्यापेक्षां ज्ञानी पुरुषानें शांतपणानें तत्त्वविचारांत आयुष्य घालविणें यांतच खरा पूर्ण आनंद आहे, असें त्यानें आपलें मत प्रथम सांगितलें आहे. तथापि यानंतर लिहिलेल्या आपल्या राजधर्मावरील ग्रंथांत (७.२ व ३) आरिस्टॉटलच असें लिहितो कीं, “काहीं शहाणे पुरुष तत्त्वविचारांत तर कांहीं राजकारणांत गढलेले आढळतात; व या दोन मार्गांपैकीं कोणता अधिक चांगला असें विचारिल्यास प्रत्येक मार्ग अंशतः खरा आहे असें म्हणावें लागेल. तथापि कर्मापेक्षां अकर्म बरें हें म्हणणें चुकीचें होय. कारण, आनंद तरी कर्मच असून खरी श्रेयः प्राप्तिहि पुष्कळ अंशीं ज्ञानयुक्त व नीतियुक्त कर्मांतच आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाही.” आरिस्टॉटलनें दोन ठिकाणीं दोन भिन्नभिन्न प्रकारें केलेलीं विधानें पाहून “कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः” (गी. ३.८.), — **अकर्मपेक्षां कर्म श्रेष्ठ** — असें जें गीतेंत स्वच्छ सांगितलें आहे, त्याचें महत्त्व वाचकांचें लक्षांत येईल. आगस्टमकोर्ट नांवाचा गेल्या शतकांतील प्रसिद्ध फ्रेंच पंडित आपल्या आधिभौतिक तत्त्वज्ञानांत असें म्हणतो कीं, — “तत्त्वविचारांतच गढून जाऊन आयुष्य घालविणें श्रेयस्कर, हें म्हणणें भ्रांतिमूलक आहे; आणि जो कोणी तत्त्वज्ञ पुरुष अशा रीतीचा आयुष्यक्रम पत्करून आपल्या हातून होईल तितकें लोकांचें कल्याण करण्याचें सांडून देतो तो आपणास प्राप्त झालेल्या साधनांचा दुरुपयोग करितो, असें म्हटलें पाहिजे.” उल्टपक्षीं जर्मन तत्त्ववेत्ता शोपेनहौएर यानें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, जगांतील सर्व व्यवहार किंबहुना जिवंत रहाणें हें देखील दुःखमय असल्यामुळें तत्त्वज्ञान संपादन करून या सर्व कर्मांचा होईल तितक्या लवकर नाश करणें हेंच या जगांत मनुष्याचें खरें कर्तव्य आहे. कोर्टे इसवी सन १८५७ सालीं, आणि शोपेनहौएर सन १८६० सालीं मरण

* “And it is equally a *mistake to place inactivity above action*, for happiness is activity, and the action of the just and wise are the realization of much that is noble.” (Aristotle's *Politics*, trans. by Jowett. Vol. I. p. 212. The italics are ours).

पावला. शोपेनहौएचा पंथ जर्मनीत हार्टमन यानें पुढें चालुं राखिला आहे. स्पेन्सर, मिल वगैरे इंग्रजी तत्त्वशास्त्रज्ञांचें मत कौंटसारखें आहे हें सांगावयास नको. परंतु या सर्वांच्याहि पुढें जाऊन अगदी अलीकडील आधिभौतिक जर्मन पंडित नित्शे यानें आपल्या ग्रंथातून कर्म सोडणाऱ्यांवर अशी झोड उडवून दिली आहे की, 'मूर्खांतले मूर्ख' यापेक्षां कर्मसंन्यासपक्षीयांस त्याच्या मते अधिक सौम्य असें दुसरें कांहीच नांव देतां येत नाही.*

युरोपखंडांत आरिस्टॉटलपासून आतांपर्यंत या बाबतींत जसे दोन पक्ष आहेत, तद्वत्च प्राचीन काळापासून आतांपर्यंत हिंदुस्थानांतील वैदिकधर्मातहि यासंबंधी दोन मार्ग एकसारखे चालत आले आहेत (भभा. शां. ३४९. ७२). पैकीं एका मार्गास संन्यासमार्ग, सांख्यनिष्ठा किंवा नुस्तें सांख्य, अगर ज्ञानांतच नित्य गहून रहात असल्यामुळें ज्ञाननिष्ठा अशी नांवें असून, दुसऱ्यास कर्मयोग, किंवा संक्षेपानें नुस्ता योग, अगर कर्मनिष्ठा असें म्हणतात. सांख्य आणि योग या शब्दांनीं अनुक्रमें कापिलसांख्य आणि पातंजलयोग हे अर्थ या ठिकाणां विवक्षित नाहीत हें पूर्वी तिसऱ्याच प्रकरणांत सांगितलें आहे. पण 'संन्यास' हा शब्दहि जरा संदिग्ध असल्यामुळें त्याच्या अर्थाचा येथें जास्त खुलासा करणें जरूर आहे. 'संन्यास' या शब्दानें 'लग्न न करणें' किंवा केलें असल्यास 'बायकामुलें सोडून भगवां वस्त्रें घेणें' अथवा 'नुस्ता चतुर्थाश्रम घेणें' एवढाच अर्थ या ठिकाणी विवक्षित नाही. कारण, लग्न न करितां भूमि आमरणान्त राज्याच्या उलाढाली करीत होते, व ब्रह्मचर्यापासून एकदम चतुर्थाश्रम घेऊन श्रीमच्छंकराचार्यांनीं, किंवा आमचें महाराष्ट्रदेशांत आमरणान्त ब्रह्मचारी गोसावी राहून श्रीसमर्थ रामदास यांनीं, ज्ञानप्रसारानें जगाच्या उद्धाराचीं कर्मे केलेलीं आहेत. ज्ञानोत्तर जगांतील व्यवहार केवळ कर्तव्य म्हणून लोक-कल्याणार्थ करावे कीं ते मिथ्या म्हणून अजीबात सोडून द्यावे, हा प्रकृतस्थलीं मुख्य मुद्दा आहे. हे व्यवहार जो करितो तो कर्मयोगी होय; मग तो लग्न करो वा

*कर्मयोग व कर्मत्याग (सांख्य किंवा संन्यास) या दोन मार्गांसच सली यानें आपल्या *Pessimism* नांवाच्या ग्रंथांत अनुक्रमे *Optimism* आणि *Pessimism* अशीं नांवें दिलीं आहेत. पण आमच्या मते ही नांवें बरोबर नाहीत. *Pessimism* या शब्दाचा "रह्या किंवा दुर्मुखलेला" असा ध्वन्यर्थ होतो. पण संसार अनित्य समजून तो सोडून देणारे लोक आनंदी असतात, व संसार सोडिला तरी तोहि आनंदानेच सोडीत असतात. म्हणून त्यांस *Pessimist* म्हणणें आमच्या मते बरोबर नाही. यापेक्षां कर्मयोगास *Energism* आणि सांख्य किंवा संन्यास मार्गास *Quietism* अशीं इंग्रजी नांवें देणें अधिक प्रशस्त होय. वैदिकधर्माप्रमाणें दोन्ही मार्गांत ब्रह्मज्ञान एकच असल्यामुळें दोहोंतील आनंद, व शांतिहि एकच असत्ये; एक मार्ग आनंदमय व दुसरा दुःखमय किंवा एक आशावादी आणि दुसरा निराशावादी असा भेद आम्ही करीत नाही.

न करो; अथवा भगवीं वस्त्रे नेसो वा पांढरी नेसो. किंबहुना अशीं कर्में करण्यास विवाह न करणे, भगवीं वस्त्रे घेणे, किंवा शहराबाहेर विरक्त होऊन रहाणेच कित्येकदां विशेष सोयीचे असते. कारण, मग कुटुंबभरणाची उपाधि मागे नसल्यामुळे आपला सर्व वेळ व परिश्रम लोककार्यार्थ खर्ची घालण्यास कांहीच अडचण रहात नाही. असे पुरुष वेषाने संन्यासी असले तरी नत्त्वतः ते कर्मयोगीच होत. पण उलटपक्षी म्हणजे जगांतील सर्वच व्यवहार निःसार समजून व त्यांचा त्याग करून जे स्वस्थ बसतात ते संन्यासी म्हणावयाचे; मग त्यांनीं प्रत्यक्ष चतुर्थाश्रम घेतला असो वा नसो. सारांश, गीतेचा कटाक्ष भगव्या किंवा पांढऱ्या वस्त्रांवर, अगर विवाह किंवा ब्रह्मचर्य यांवरहि नसून ज्ञानी पुरुष जगाचे व्यवहार करितो किंवा न करितो एवढ्या एकाच गोष्टीवर नजर देऊन संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांचा गीतेंत भेद केलेला आहे. बाकांच्या गोष्टी निदान गीताधर्मांत तरी महत्त्वाच्या नाहीत. संन्यास किंवा चतुर्थाश्रम या शब्दांपेक्षां कर्मसंन्यास किंवा कर्मत्याग हे शब्द प्रकृतस्थली अधिक अन्वर्थक व निःसंदिग्ध आहेत. पण या दोहोंपेक्षा संन्यास असा नुस्ता एकेरी शब्द योजण्याची अधिक वहिवाट असल्यामुळे त्याच्या पारिभाषिक अर्थाचा खुलासा येथे सांगितला आहे. ज्यांना जगाचा व्यवहार निःसार वाटतो ते संसारांतून निवृत्त होतात व अरण्यांत जाऊन पुढे स्मृतिधर्माप्रमाणे चतुर्थाश्रम घेतात म्हणून कर्मत्यागाच्या या मार्गास संन्यास असे म्हणतात. पण त्यांतील प्रधान भाग कर्मत्याग आहे, भगवीं वस्त्रे नव्हत.

पूर्ण ज्ञान झाल्यानंतर पुढे कर्मे करावीं (कर्मयोग) किंवा कर्मे सोडावीं (कर्म-संन्यास), असे दोन्ही पक्ष जरी याप्रमाणे प्रचारांत असले तरी अखेर मोक्षप्राप्ति करून देण्यास हे दोन्ही मार्ग स्वतंत्र म्हणजे एकसारखेच समर्थ आहेत, किंवा कर्मयोग हे पूर्वांग म्हणजे पहिली पायरी असून अखेर मोक्षप्राप्त्यर्थ कर्मे सोडून संन्यासच घेतला पाहिजे, असा प्रश्न गीतेच्या सांप्रदायिक टीकाकारांनी या ठिकाणी उपस्थित केला आहे. गीतेच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या अध्यायांत हे दोन मार्ग स्वतंत्र म्हणून वर्णिले आहेत असे दिसून येते. पण केव्हांहि झाले तरी संन्यासाश्रम पत्करून सर्व सांसारिक कर्मे सोडिल्याखेरीज मोक्ष मिळणे शक्य नाही असे ज्यांचे मत आहे—व तेंच गीतेंत प्रतिपाद्य असले पाहिजे या बुद्दीने गीतेवर टीका करण्यास जे प्रवृत्त झाले—ते टीकाकार “कर्मयोग हा स्वतंत्ररीत्या मोक्षप्राप्तीचा मार्ग नव्हे. प्रथम चित्तशुद्धीसाठीं कर्मे करून अखेर संन्यासच घेतला पाहिजे, संन्यास हीच शेवटची म्हणजे मुख्य निष्ठा होय,” असा गीतेचा तात्पर्यार्थ काढीत असतात. पण हा अर्थ स्वीकारिला तर सांख्य (संन्यास) व योग (कर्मयोग) अशा या जगांत द्विविध म्हणजे दोन प्रकारच्या निष्ठा आहेत (गी. ३. ३), असे जे भगवंतांनी

म्हटलें ओह त्यांतील द्विविध या पदाचें स्वारस्य बिलकुल रहात नाही. कर्मयोग या शब्दाचे तीन अर्थ होऊं शकतात. (१) ज्ञान असो वा नसो, यज्ञयागादि चातुर्वर्ण्याचीं किंवा श्रौतस्मार्त कर्मे करूनच मोक्ष मिळतो हा पहिला अर्थ होय. परंतु हा सीमांसाकांचा पक्ष गीतेस मान्य नाही (गी. २. ४५). (२) चित्तशुद्धि होण्यास कर्मे करणे (कर्मयोग) अवश्य असल्यामुळें फक्त चित्तशुद्धीसाठींच कर्मे करणे हा दुसरा अर्थ होय. या अर्थानें कर्मयोग हें संन्यासमार्गाचें पूर्वांग किंवा पूर्वतयारी होत्ये. पण गीतेंत वर्णिलेला कर्मयोग हा नव्हे. (३) ज्याला आपल्या आत्म्याचें कल्याण कशांत आहे हें कळतें अशा ज्ञानी पुरुषानें युद्धादि स्वधर्मोक्त सांसारिक कर्मे आमरणांत करावीं का करूं नये हाच गीतेंतला मुख्य प्रश्न असून ज्ञानी पुरुषानेंहि चातुर्वर्ण्याचीं हीं कर्मे निष्कामबुद्धीनें केलींच पाहिजेत (गी. ३. २. ५). हा गीतेंतील कर्मयोग आहे; आणि तो संन्यासमार्गाचें पूर्वांग कधींच होऊं शकत नाही. कारण, या मार्गांत कर्मे कधींच सुटत नाहीत. प्रश्न काय तो मोक्षप्राप्तीचा. पण ज्ञानप्राप्ति झालेली असल्यामुळें निष्काम कर्मे बंधक न होतां संन्यासानें जो मोक्ष मिळावयाचा तोच या कर्मयोगानेंहि प्राप्त होतो (गी. ५. ५), असें गीतेंत स्वच्छ सांगितलें आहे म्हणून गीतेंतील कर्ममार्ग संन्यासमार्गाचें पूर्वांग नसून, ज्ञानोत्तर हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या स्वतंत्र म्हणजे तुल्यबल (गी. ५. २) आहेत, असाच “लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा” (गी. ३. ३) या गीतावाक्याचा अर्थ घेतला पाहिजे; आणि याच हेतूनें पुढच्या चरणांत “ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनां” अशी या दोन मार्गांची भगवंतांनीं पृथक् फोड करून दाखविली असून, पुढें तेराव्या अध्यायांतील “अन्ये-सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे” या श्लोकांतील ‘अन्ये’ (एक) व ‘अपरे’ (दुसरे) हीं पदे हे दोन्ही मार्ग स्वतंत्र मानिल्याखेरीज अन्वर्थक होत नाहीत (गी. १३. २४). शिवाय ज्या नारायणीय धर्मांतला प्रवृत्तिमार्ग (योग) गीतेंत प्रतिपादिला आहे, त्याचा महाभारतांत दिलेला इतिहास पाहिला तरी हाच सिद्धान्त दृढ होतो. सृष्टीच्या आरंभी भगवंतांनीं हिरण्यगर्भास म्हणजे ब्रह्मदेवास सृष्टि उत्पन्न करण्यास सांगितल्यावर त्यापासून मरीच्यादि सात मानसपुत्र होऊन त्यांनीं सृष्टिक्रम नीट सुरू करण्यास योगाचें म्हणजे कर्ममय प्रवृत्तिमार्गाचें अवलंबन केलें; आणि सनत्कुमार; कपिल वगैरे ब्रह्मदेवाच्या दुसऱ्या सात मानसपुत्रांनीं उपजतच निवृत्तिमार्गाचें म्हणजे सांख्याचें अवलंबन केलें, अशी या दोन मार्गांची उपपत्ति सांगून हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या तुल्यबल म्हणजे वासुदेवस्वरूपी एकाच परमेश्वराची प्राप्ति करून देणारे, भिन्नभिन्न व व स्वतंत्र आहेत, असें पुढें स्पष्ट सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८. ७४: ३४९. ६३-७३). तसेंच योगाचा म्हणजे प्रवृत्तिमार्गाचा प्रवर्तक हिरण्यगर्भ आणि सांख्यमार्गाचा प्रवर्तक कपिल असाहि भेद केला असून,

हिरण्यगर्भांने पुढे कमें सोडून दिली असे कोठेहि म्हटले नाही. उलट सृष्टीचें व्यवहार सुरूलात चालण्यासाठी भगवंतांनींच कर्मरूपी यज्ञचक्र उत्पन्न करून ते सतत चालू ठेव म्हणून त्यास व इतर देवांस सांगितले, असे वर्णन आहे (मभा. शां-३.४०.४४-७५ व ३.३९.६६, ६७ पहा). यावरून सांख्य व योग हे दोन मार्ग मूळपासूनच स्वतंत्र आहेत हे निर्विवाद सिद्ध होते. गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांनी कर्मयोगमार्गास गौणत्व देण्याचा जो प्रयत्न केला आहे, तो निव्वळ सांप्रदायिक आग्रहाचा परिणाम असून, कर्मयोग हे ज्ञानप्राप्तीचें किंवा संन्यासाचें नुस्तें साधन होय, असा जो या टीकांतून ठिकठिकाणी गेरा दिलेला असतो, तो केवळ त्यांच्या पदरचा असतो, गीतेचा खरा भावार्थ तसा नाही, हेहि यावरून दिसून येईल. गीतेवरील संन्यासमार्गीय टीकांतला हाच आमच्या मते मुख्य दोष होय; आणि टीकाकारांच्या या सांप्रदायिक आग्रहांतून मुटका झाल्याखेरीज गीतेच्या खऱ्या रहस्याचा बोध होणे कधीच शक्य नाही.

कर्मसंन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही स्वतंत्र रीत्या सारखेच मोक्षप्रद आहेत, एक दुसऱ्याचें पूर्वांग नव्हे, असे ठरविले तरी त्यानें सर्व निर्वाह होत नाही. कारण, दोन्ही मार्ग जर सारखेच मोक्षपद आहेत, तर यापैकी आपणांस आवडेल तो मार्ग आपण पत्करावा असें प्राप्त होतें; आणि मग अर्जुनानें युद्धच केलें पाहिजे असें सिद्ध न होतां, भगवंताच्या उपदेशानें परमेश्वरज्ञान होऊनहि तो आपल्या अभिरुचीप्रमाणे युद्ध करील किंवा युद्ध सोडून देऊन संन्यास घेईल, असे दोन्ही पक्ष संभवतात. म्हणून 'या दोन मार्गापैकी, अधिक प्रशस्त कोणता तेवढा एकच मार्ग मला निश्चयेंकरून सांगा,' (गी. ५. १) म्हणजे त्याप्रमाणे आचरण करण्यास ठीक पडेल, असा अर्जुनानें या बाबतीत साहजिकरीत्या व सरळ प्रश्न विचारिला आहे. गीतेच्या पांचव्या अध्यायाचे आरंभ अर्जुनानें हा प्रश्न केल्यावर लागलीच म्हणजे पुढील श्लोकांतच भगवंतांनीं त्याचें असे स्पष्ट उत्तर दिलें आहे की, "संन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग निःश्रेयस म्हणजे मोक्ष देणारे किंवा मोक्षदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेचे आहेत, तरी या दोहोंमध्ये कर्मयोगाची मातब्बरी किंवा योग्यता विशेष आहे (विशिष्यते) " (गी. ५. २); व हाच श्लोक आम्ही या प्रकरणाच्या आरंभी घातलेला आहे. कर्मयोगाच्या श्रेष्ठपणाबद्दल गीतेंत हें एकच वचन आहे असें नाही. "तस्माद्योगाय युज्यस्व" (गी. २. ५०)—म्हणून तू कर्मयोगच स्वीकार: "मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि" (गी. २. ४७)—कर्म न करण्याचा आग्रह ठेऊं नको;

यस्मिंश्चिद्वियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मैद्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥

कर्म सोडून देण्याच्या भरीस न पडतां “इंद्रिये मनाने आंवरून अनासक्त बुद्धीने कर्मेन्द्रियांनी कर्म करण्याची योग्यता विशिष्यते म्ह० । वज्ञाप आहे (गी. ३.७); ” कारण, केव्हांहि झाले तरी “कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः”—अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ (गी. ३.८); “म्हणून तू कर्मच कर” (गी. ४.१५); किंवा “योगमात्तिष्ठो-त्तिष्ठ” (गी. ४.४२)—कर्मयोग स्वीकारून युद्धाला उभा रहा; “(योगी) ज्ञानी-भ्याऽपि मतोऽधिकः” ज्ञानमार्गापेक्षां (संन्यासापेक्षां) कर्मयोग्याची योग्यता अधिक आहे; “तस्माद्योगी भवाजुन ” (गी. ६.४६)—म्हणून हे अर्जुना ! तू (कर्म-) योगी हो; किंवा “मामनुस्मर युद्धय च ” (गी. ८.७)—माझे स्मरण मनांत ठेवून लढ; इत्यादि प्रकारे अर्जुनास गीतें ठिकठिकाणी जो उपदेश केलेला आहे, त्यांतहि कर्मयोग संन्यासापेक्षां किंवा अकर्मापेक्षां अधिक योग्यतेचा असे दाखविण्यास ‘ज्यायः’, ‘अधिकः’, ‘विशेष्यते’ अशी स्पष्ट पदे असून अठराव्या अध्यायांतील उपसंहारांतहि “नियतकर्माचा संन्यास करणे योग्य नसून आसक्तिविरहित सर्व कर्मे सदा केली पाहिजेत, हेच माझे निश्चिन व उत्तम मत होय,” असे भगवंतांनी पुनः म्हटले आहे (गी. १८.६, ७). यावरून संन्यास-मार्गापेक्षां कर्मयोगच गीतेंत श्रेष्ठ ठरविला आहे, असे निर्विवाद सिद्ध होतें.

परंतु संन्यास किंवा भक्ति हेच अखेरचे व श्रेष्ठ कर्तव्य असून कर्म हे चित्त-शुद्धीचे केवळ साधन होय, मुख्य साध्य किंवा कर्तव्य नव्हे, असे ज्यांचे सांप्रदायिक मत आहे, त्यांना गीतेचा हा सिद्धान्त कसा रुचणार ? संन्यासमार्गापेक्षां गीतेंत कर्मयोगाला स्पष्टपणे अधिक महत्त्व दिलेले आहे, ही गोष्ट त्यांच्या लक्षांत आली नव्हती असे नाही. पण हे जर खरे मानावे तर आपल्या संप्रदायाची योग्यता कमी ठरणार हे उघड आहे. म्हणून पांचव्या अध्यायाच्या आरंभा अर्जुनाने केलेला प्रश्न आणि त्यास भगवंतांनी दिलेले उत्तर ही दोन्ही सरळ, सयुक्तिक व स्पष्टार्थक असतां हि त्यांची वाट कशी लावावी याबद्दल सांप्रदायिक टीकाकारांस मोठी पंचाईत पडली आहे. पहिली अडचण अशी की, संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांपैकी श्रेष्ठ कोणता, हा प्रश्नच दोन्ही मार्ग स्वतंत्र मानिल्याखेरीज उपस्थित होत नाही. कारण, हे टीकाकार म्हणतात त्याप्रमाणे कर्मयोग हे जर ज्ञानाचे पूर्वांग असेल, तर पूर्वांग गौण आणि ज्ञान किंवा संन्यास श्रेष्ठ, असे आपोआपच सिद्ध होतें; आणि मग प्रश्न विचारण्याचे कांहीच कारण रहात नाही. म्हणून प्रश्न योग्य म्हटला की, हे दोन मार्ग स्वतंत्र आहेत, असे कबूल करावे लागतें; आणि तसे कबूल करावे तर, आपला संप्रदाय हाच काय तो एक मोक्षमार्ग, या म्हणण्यास विरोध येतो ! या-साठी अर्जुनाचा प्रश्नच बरोबर नाही असा प्रथम शेरामाहून, भगवंतांच्या उत्तराचे तात्पर्य देखील तसेच आहे असे दाखविण्याचे या टीकाकारांनी ठरविले आहे !

परंतु इतकी लटपट करूनहि “कर्मयोगाची योग्यता किंवा मातब्बरी विशेष” (गी. ५.२) या भगवंताच्या स्पष्ट उत्तराचा अर्थ पुनः नीट लागत नाही तो नाहीच ! म्हणून अखेरीस “कर्मयोगो विशिष्यते”—कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष—हे वचन कर्मयोगाची पोकाळ स्तुति करण्यासाठी म्हणजे अर्थवादात्मक असून भगवंतांच्याहि मते संन्यासमार्गच श्रेष्ठ होय, असा पूर्वापार संदर्भाविरुद्ध आपल्या मनचाच दुसरा शेरा मारून, या टीकाकारांस कसे तरी आपले समाधान करून घ्यावे लागले आहे (गी.शांभा. ५.२; ६.१, २; १८.११ पहा). शांकरभाष्यांतच नव्हे, तर रामानुज-भाष्यांतहि हा श्लोक कर्मयोगाचा प्रशंसा करणारा म्हणजे अर्थवादात्मकच मानिलेला आहे (गी. राभा. ५.१). कारण, रामानुजाचार्य अद्वैती नसले तरी त्यांच्या मते भक्ति हे मुख्य साध्य असल्यामुळे कर्मयोग हे ज्ञानयुक्त भक्तीचे साधनच ठरते. (गी. राभा. ३.१ पहा). मूळ ग्रंथ व टीकाकार यांचे संप्रदाय भिन्न असून टीकाकार आपलाच मार्ग मूळ ग्रंथांत वर्णिला आहे अशा दृढ समजुतीने त्या ग्रंथावर टीका करू लागले म्हणजे मूळ ग्रंथाची कशी ओढाताण होत्ये हे यावरून वाचकांचे लक्षांत येईल, “अर्जुना ! तुझा प्रश्न बरोबर नाही,” असे श्रीकृष्णास किंवा व्यासास संस्कृत भाषेत स्पष्ट शब्दांनी सांगतां येत नव्हते काय ! पण तसे न करितां “कर्मयोगच विशेष योग्यतेचा” असे ज्या अर्था अनेक ठिकाणी स्वच्छ म्हटले आहे त्या अर्था सांप्रदायिकरीत्या टीकाकारांनी केलेला वरील अर्थ सरळ नव्हे, असे म्हणणे भाग पडते; आणि पूर्वापार संदर्भ पाहिला तरीहि हेच अनुमान दृढ होतें. कारण, गीतेंतच ज्ञानी पुरुष कर्माचा संन्यास न करितां, ज्ञानोत्तरहि अनासक्त बुद्धीने आपले सर्व व्यवहार करीत असतो, असे अनेक ठिकाणी वर्णन आहे (गी. २. ६४; ३. १९; ३. २५; १८. ९ पहा). ज्ञानाने मोक्ष मिळतो, किंवा ज्ञान व कर्म यांच्या समुच्चयाने मोक्ष मिळतो, असा प्रश्न या ठिकाणी उपस्थित करून, केवळ ज्ञानानेच सर्व कर्मे दग्ध होऊन मोक्षप्राप्ति होत्ये, मोक्षप्राप्तीस कर्माची जरूर नाही, असा गीतार्थ श्रीशंकराचार्यांनी आपल्या भाष्यांत प्रथम दिला आहे; आणि त्यावरून पुढे असे अनुमान काढिले आहे की, ज्या अर्था गीतेच्या दृष्टीनेहि मोक्षाला कर्माची जरूरी नाही, त्या अर्था चित्त शुद्ध झाले म्हणजे कर्मे निरर्थक होतात, आणि ती स्वभावतःच बंधक म्हणजे ज्ञानाला विरुद्ध असल्यामुळे ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषाने सोडून दिली पाहिजेत, हेच मत भगवंतांसहि गीतेंत प्राप्त आहे असे म्हणावे लागते. ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषानेहि कर्मे केली पाहिजेत या पक्षास ‘ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष’ असे नांव असून, श्रीशंकराचार्यांचा वरील युक्तिवाद हाच काय तो तद्विरुद्ध मुख्य आक्षेप होय. असाच युक्तिवाद मध्वाचार्यांनीहि स्वीकारिला आहे (गी. शांभा. ३. ३१ पहा). पण हा युक्तिवाद आमच्या मते समाधानकारक किंवा निरु-

त्तरहि नाही. कारण, (१) काम्य कर्मे बंधक असून ज्ञानाला विरुद्ध असली, तरी तो न्याय निष्काम कर्मास लागू पडत नाही: आणि (२) ज्ञानोत्तर मोक्षासाठी कर्मे नको असली, तरी दुसऱ्या कांही सबळ कारणासाठी ज्ञानी पुरुषाने ज्ञानाबरोबरच निष्काम कर्मे करणे अवश्य आहे, असे सिद्ध होण्यास त्याने कांही बाध येत नाही. मुमुक्षूचे चित्त शुद्ध करणे एवढाच काय तो या जगात कर्माचा उपयोग आहे, किंवा एवढ्याचसाठी कर्म उत्पन्न झाले आहे, असे नाही. म्हणून मोक्षाखेरीज अन्य कारणांसाठी स्वधर्माप्रमाणे प्राप्त होणारे कर्मसृष्टीतल सर्व व्यवहार ज्ञानी पुरुषानेहि निष्काम बुद्धीने करणे जरूर आहे, असे म्हणता येईल. हे कारणे कोणता याचा सविस्तर विचार या प्रकरणात पुढे केला आहे. सध्या पवढेच सांगतो की, संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास हीं कारणे सांगण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली असून, चित्तशुद्धीनंतर मोक्षाला कर्माचा जरूर नाही, अशा युक्तिवादाने गीतेत संन्यासमार्गच प्रतिपाद्य आहे, असे अनुमान करिता येत नाही. ज्ञानोत्तर संन्यासाश्रम घेऊन कर्मे सोडिलीच पाहिजेत असे शांकरसंप्रदायाचे मत आहे खरे. पण तेवढ्यामुळे गीतेचे तात्पर्यहि तेच असले पाहिजे, किंवा शांकर अगर दुसरा कोणता तरी संप्रदाय एवढाच काय तो धर्म होय, असे प्रथम गृहीत धरून त्याला अनुकूल अशा रीतीनेच कसा तरी गीतेचा अर्थ लाविला पाहिजे, असे होत नाही. ज्ञानोत्तरहि संन्यासमार्ग पत्करण्यापेक्षां कर्मयोग स्वीकारणे हाच उत्तम पक्ष होय, असा गीतेचा कायम सिद्धान्त आहे. मग त्याला तुम्ही निराळा संप्रदाय म्हणा, किंवा दुसरे कांही नांव द्या. परंतु गीतेस कर्मयोगच जरी याप्रमाणे श्रेष्ठ वाटत आहे, तरी संन्यासमार्ग सर्वथैव त्याज्य मानावा असाहि गीतेचा इतर परमतासहिष्णु संप्रदायां प्रमाणे आग्रह नसून, संन्यासमार्गावद्दल गीतेत कोठेच अनादरबुद्धि दाखविलेली नाही, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे, उलट संन्यास आणि कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग एकसारखेच निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षप्रद किंवा मोक्षदृष्ट्या सारख्याच किमतीचे आहेत, असे भगवंतांनी स्वच्छ सांगितले आहे; व पुढे “एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति” (गी. ५. ५) — हे दोन मार्ग एकच म्हणजे तुल्यबल आहेत हे ज्याला कळले त्यालाच खरे तत्त्व कळले, किंवा ‘कर्मयोग’ झाला तरी त्यांत फलाशेचा ‘संन्यास’ करावाच लागतो — “न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन” (गी. ६. २), — अशी या दोन भिन्न मार्गांची युक्तीने शक्य तेवढी एकवाक्यताहि करून दाखविली आहे. पण ज्ञानोत्तर (आधी नव्हे) कर्मसंन्यास करणे किंवा कर्मयोग स्वीकारणे हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या जरी एकाच योग्यतेचे असले तरी लोकव्यवहारदृष्ट्या विचार करितां संन्यास बुद्धीत ठेवून म्हणजे बुद्धि निष्काम करून देहेद्रियां-मार्फत आमरणान्त लोकसंग्रहकारक कर्म करीत रहाणे, हा मार्गच सर्वात श्रेष्ठ

होय. कारण, संन्यास व कर्म हीं दोन्ही त्यांत कायम रहातात, असा भगवंतांचा निश्चित उपदेश असून त्याचप्रमाणे अर्जुन पुढे युद्धाला प्रवृत्त झाला आहे. ज्ञानी व अज्ञानी यांमध्ये जो काय भेद आहे तो हाच होय. केवळ शारीर म्हणजे इंद्रियांनी घडणारे कर्म पाहिले तर ते दोघांचे एकच असणार; पण अज्ञानी ते आसक्त बुद्धीने व ज्ञानी अनासक्त बुद्धीने करीत असतो (गी. ३. २५). गीतेचा हाच सिद्धान्त—

प्राज्ञस्य मूर्खस्य च कार्ययोगे । समत्वमभ्येति तनुर्न बुद्धिः ॥

“ज्ञानी व मूर्ख यांची कर्मे घडतांना देह एकसारखाच, पण बुद्धि मात्र निराळी असत्ये,” असा भासकवीने आपल्या नाटकांत वर्णिला आहे (अविमार. ५. ५).

कित्येक किरकोळ संन्यासमार्गीयांचे यावर आणखी असे म्हणणे आहे की, “गीतेत अर्जुनास कर्मे करण्याचा उपदेश आहे हे खरे; पण हा उपदेश अर्जुन अज्ञानी असल्यामुळे चित्तशुद्धिकारक कर्मे करण्याचाच त्याचा अधिकार होता ही गोष्ट लक्षांत ठेवून भगवंतांनी केलेला आहे. सिद्धावस्थेत भगवंतांचे मतेहि कर्मत्यागच श्रेष्ठ होय” परंतु अर्जुनाला “तू अज्ञानी आहेस” असे सांगितले असतां कठोपनिषदांत नचिकेताने ज्याप्रमाणे पूर्ण ज्ञानप्राप्तीचा आग्रह धरिला तसा अर्जुन धरील, व मग त्याला पूर्ण ज्ञान सांगावे लागेल, आणि तसे पूर्ण ज्ञान त्यास सांगितले म्हणजे तो लढाई सोडून संन्यास घेईल, व लढाईचा आपला बेत बिघडेल, या भीतीने आपल्या अत्यंत प्रिय भक्तास फसविण्यासाठी श्रीकृष्णांनी गीता उपदेशिली असा याचा अर्थ होतो ! आणि केवळ आपल्या संप्रदायाच्या समर्थनार्थ भगवंतांच्याहि पदरीं अत्यंत प्रिय भक्तास फसविण्याचे निंद्य कर्म बांधण्यास जे प्रवृत्त होतात, त्यांच्याशी कोणत्याहि प्रकारचा वाद करणेच सोडून द्यावे हे श्रेयस्कर होय. परंतु सामान्य लोक असल्या भ्रामक युक्तिवादाने फसून जाऊनयेत म्हणून एवढेच सांगतो की “तू अज्ञानी आहेस म्हणून कर्म कर,” असे अर्जुनास स्वच्छ शब्दांनी सांगण्यास श्रीकृष्णास कोणाचीहि भीति वाळगिण्याचे कारण नव्हते; आणि इतक्या उपर अर्जुनाने कांहीं गडबड केली असती तर त्याला अज्ञानी ठेवूनच त्याचे हातून प्रकृतिधर्माप्रमाणे युद्ध करविण्याचे सामर्थ्य श्रीकृष्णाच्या अंगांत होते (गी. १८. ५९ व ६१ पहा). पण तसे न करितां ‘ज्ञान’ आणि ‘विज्ञान’च पुनःपुनः सांगून (गी. ७. २; ९. १; १०. १; १३. २; १४. १), पंधराव्या अध्यायाच्या अखेर “हे शास्त्र समजून घेतल्याने मनुष्य ज्ञाता व कृतार्थ होतो,” (गी. १५. २०). असे भगवंतांनी अर्जुनास म्हटले आहे; आणि याप्रमाणे त्याला पूर्ण ज्ञानी केल्यावर त्याच्याकडून स्वेच्छेने युद्ध करविले आहे (गी. १८. ६३ पहा). यावरून ज्ञात्या पुरुषाने ज्ञानोत्तराहि निष्काम कर्म करीत रहाण्याचा पक्षच सर्वोत्तम, असा भगवंतांचा अभिप्राय असल्याचे स्पष्ट सिद्ध होते. शिवाय अर्जुनास जरी एक वेळ अज्ञानी म्हटले

तरी त्याला केलेल्या उपदेशाच्या समर्थनार्थ ज्या जनकादिक प्राचीन कर्मयोग्यांचा व पुढें स्वतः भगवंतांनी आपलाहि दाखला दिला आहे, ते सर्व अज्ञानीच होत असे कदापि म्हणतां येत नाही. म्हणून सांप्रदायिक आग्रहाची ही शुष्क कोटि सर्वथा अनुचित व त्याज्य असून ज्ञानयुक्त कर्मयोगाचाच गीतेंत उपदेश केलेला आहे, असे म्हणणें भाग आहे.

असो, ज्ञानोत्तर सिद्धावस्थेंतहि कर्मत्याग (सांख्य) व कर्मयोग (योग) असे दोन मार्ग आपल्या देशांतच नव्हे तर इतर देशांतहि पूर्वापर चालू असलेले आढळून येतात हें दाखवून (१) हे दोन मार्ग स्वतंत्र म्हणजे मोक्षदृष्ट्या परस्परनिरपेक्ष व तुल्यबल आहेत, एक दुसऱ्याचें अंग नव्हे, आणि (२) यांपैकीं कर्मयोगच अधिक प्रशस्त होय,—असे गीताशास्त्राचे या विषयासंबंधानें जे दोन मुख्य सिद्धान्त ते स्पष्ट असतांहि सांप्रदायिक टीकाकारांनीं त्यांचा कां व कसा विपर्यास केला आहे तें व्यक्त करण्यासाठीं ही प्रस्तावना करावी लागली. आतां सिद्धावस्थेंतहि कर्मत्याग करण्यापेक्षां निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त कर्म करण्याचा मार्ग म्हणजे कर्मयोगच अधिक श्रेयस्कर, असा जो प्रस्तुत प्रकरणांतील मुख्य मुद्दा तो सिद्ध करण्यास गीतेंत जीं कारणें दिलीं आहेत त्यांचें निरूपण करूं. पैकीं एकदोन गोष्टींचा खुलासा मागें सुखदुःखविवेचनप्रकरणांत केला आहे. पण तें विवेचन केवळ सुखदुःखांपुरतेंच असल्यामुळें तेथें या विषयाची पूर्ण चर्चा करितां आली नाही. म्हणून हें प्रकरण त्यासाठीं स्वतंत्र आरंभिलें आहे. वैदिक धर्माचे कर्मकांड व ज्ञानकांड असे दोन भाग असून त्यांतील भेद काय हें मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. पैकीं कर्मकांडांत म्हणजे ब्राह्मणादि श्रौत ग्रंथांतून आणि अंशतः उपनिषदांतूनहि प्रत्येक गृहस्थानें—मग तो ब्राह्मण असो वा क्षत्रिय असो—अग्निहोत्र पाळून ज्योतिष्टोमादि यज्ञयाग ज्याच्या त्याच्या अधिकाराप्रमाणें केले पाहिजेत अशी आज्ञा असून, विवाह करून प्रत्येकानें वंशवृद्धि करणें हेंहि कर्तव्य होय, अशी स्पष्ट वचनें आहेत. उदाहरणार्थ, “एतद्वै जरामर्यं सत्रं यदग्निहोत्रम्”—अग्निहोत्ररूप हें सत्र मरेपर्यंत चालूं ठेविलें पाहिजे (श.ब्रा. १२.४.१.१); “प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः”—वंशाचा धागा तोडूं नको (तै.उ. १.११.१); किंवा “ईशावास्यमिदं सर्वं”—जगांत जें कांहीं आहे तें परमेश्वरानें अधिष्ठित करावें, म्हणजे माझे नव्हे त्याचें आहे, असें समजावें, आणि या निष्काम बुद्धीनें—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिर्जीविषेच्छतं समाः ।

एवं त्वयि न न्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥

“कर्म करीत राहूनच शंभर वर्षे म्हणजे पुरुषायुष्याची मर्यादा संपेपर्यंत जगण्याची इच्छा धरावी, एवं म्हणजे अशा ईशावास्यबुद्धीनें कर्म केलीं म्हणजे त्या कर्मांचा

तुला (म्हणजे पुरुषाला) लेप (बंधन) लागावयाचा नाही, याखेरीज (सदर लेप किंवा बंधन टाळण्यास) दुसरा मार्ग नाही, (ईश. १ व २);” इत्यादि वचने पहा. पण कर्म-कांडांतून ज्ञानकांडांत उतरले म्हणजे “ब्रह्मविदाप्रोति परम्” (तै. २. १. १)—ब्रह्म-ज्ञानाने मोक्ष प्राप्त होतो; “नान्यः पंथा विद्यतेऽयनाय” (श्वे. ३. ८)—(ज्ञानाखेरीज) मोक्षप्राप्तीचा दुसरा मार्ग नाही; “पूर्वं विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते । किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाश्च भिक्षार्थं चरन्ते” (बृ. ४. ४. २२ व ३. ५. १)—पूर्वीच्या ज्ञानी पुरुषांस पुत्रादिकांची आवड नसे, सर्व लोक हाच ज्या अर्थी आमचा आत्मा झालेला आहे, त्या अर्थी आम्हाला (दुसरी) प्रजा कशास पाहिजे ? असे म्हणून संतति, संपत्ति व स्वर्गादि लोक, यांपैकी कशाचाच ‘एषणा’ म्हणजे इच्छा न धरितां त्यापासून निवृत्ति होऊन हे ज्ञानी पुरुष स्वेच्छ भिक्षाटन करीत हिडत असत; किंवा “अशा रीतीने विरक्त झालेल्या पुरुषांस मोक्ष मिळतो” (मुं. १. २. ११); अगर अखेरीस “यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्” (जाबा. ४)—ज्या दिवशी बुद्धि विरक्त होईल त्या दिवशी संन्यास घ्यावा;—अशी विरुद्धपक्षीय वचने हि वैदिक ग्रंथांतच आढळून येतात. अशा प्रकारे वेदाज्ञा द्विविध असल्यामुळे (मभा. शां. २. ४०. ६) प्रवृत्ति आणि निवृत्ति, किंवा कर्मयोग व सांख्य, यांपैकी श्रेष्ठ मार्ग कोणता याचा निर्णय करण्यास दुसरे कांहीं साधन आहे की नाही हे पहाणे जरूर पडते. आचार म्हणजे शिष्ट लोकांची वागणूक, वहिवाट किंवा चाल कशा आहे, ते पाहून या प्रश्नाचा निर्णय होऊ शकला असता. पण या बाबतीत शिष्टाचारहि उभयविध आहे असे आढळून येते. शुक्रयाज्ञवल्क्यादिकांनी संन्यासमार्गाचे, तर जनक, श्रीकृष्ण, जैगीषव्य, वगैरे ज्ञानी पुरुषांनी कर्ममार्गाचेच अवलंबन केले होते, असे इतिहासावरून उघड होते. याच अभिप्रायाने “तुल्यं तु दर्शनं” (वे. सू. ३. ४. ९). म्हणजे आचारदृष्ट्या हे दोन्ही पंथ तुल्यबल आहेत, असे सिद्धान्तपक्षांतल कोटिक्रमांत बादरायणाचार्यांनी म्हटले असून—

विवेकी सर्वदा मुक्तः कुर्वतो नास्ति कर्तृता ।

अलेपवादमाश्रित्य श्रीकृष्णजनकौ यथा ॥

“पूर्ण ब्रह्मज्ञानी झालेला मनुष्य सर्व कर्म करूनहि श्रीकृष्णजनकांप्रमाणे अकर्ता, अलिप्त व सर्वदा मुक्तच असतो,”—असे स्मृतिवचनहि आहे. * तसेच भगवद्गीतेत मनु, इक्ष्वाकु इत्यादि कर्मयोगाची परंपरा दिल्यावर “एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि सुमुमुक्षुभिः” (गी. ४. १५)—हे जाणून पूर्वी जनकादि ज्ञानी पुरुषांनी कर्म केले—असे

* हे वचन स्मृतीतले म्हणून आनंदगिरीने कठोपनिषदावरील (कठ. २. १९) शांकरभाष्याच्या टीकेत घेतले आहे. हे मूळचे कोठले ते आम्हांस मापडले नाही.

म्हटलें असून, जनकाखेरीज दुसरी याच प्रकारची अनेक उदाहरणे योगवासिष्ठांत व भागवतांत दिली आहेत (यो. ५. ७५; भाग. २. ८. ४३-४५). जनकादिकांस पूर्ण ब्रह्मज्ञान नव्हतें अशी कोणास शंका येईल. म्हणून सांगतो की, हे सर्व 'जीवन्मुक्त' होते असें योगवासिष्ठांत स्पष्ट म्हटलें आहे; आणि योगवासिष्ठांतच नव्हे तर महाभारतांतहि व्यासांनी आपला पुत्र शुक यास मोक्षधर्माचें पूर्ण ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास अखेर जनकाकडे मुद्दाम पाठविलें अशी कथा दिलेली आहे (मभा. शां. ३२५ आणि यो. २, १ पहा.). त्याचप्रमाणे उपनिषदांतूनहि अश्वपति कैकेय राजानें उद्दालक ऋषीस (छां. ५. ११-२४), आणि काशिराज अजातशत्रु यानें गार्ग्य बालाकीस (बृ. २. १) ब्रह्मज्ञान सांगितलें अशा कथा आहेत. तथापि अश्वपति किंवा जनक यांनीं राज्य करण्याचें सोडून देऊन कर्मत्यागरूप संन्यास घेतला असें कोठेहि वर्णन नाहीं. उलट जनकसुलभासंवादांत जनक "आपण मुक्तसंग होऊन म्हणजे आसक्ति न ठेवितां राज्य करीत आहों, व आपला एक हात चंदनानें माखिला आणि दुसरा तासून काढिला तरी आपणांस त्याचें सुखदुःखः सारखेंच," इत्यादि आपल्या स्थितीचें प्रथम वर्णन करून (मभा. शां. ३२०. ३६) पुढें सुलभेस सांगतो कीं—

मोक्षे हि त्रिविधा निष्ठा दृष्टाऽन्यैर्मोक्षचित्तमैः ।

ज्ञानं लोकोत्तरं यच्च सर्वत्यागश्च कर्मणाम् ॥

ज्ञाननिष्ठां वदंत्येके मोक्षशास्त्रविदो जनः ।

कर्मनिष्ठां तथैवान्धे यतयः सूक्ष्मदर्शिनः ॥

प्रहायोभयमप्येवं ज्ञानं कर्म च कवलम् ।

तृतीयेयं समाख्याता निष्ठा तेन महात्मना ॥

“मोक्षप्राप्त्यर्थ तीन प्रकारच्या निष्ठा मोक्षशास्त्रवेत्ते सांगत असतात. (१) 'ज्ञान' प्राप्त करून घेऊन सर्व कर्मांचा त्याग करणे; हिलाच कांहीं मोक्षशास्त्रज्ञ ज्ञाननिष्ठा असें म्हणतात. (२) तसेंच दुसरे सूक्ष्मदर्शी लोक कर्मनिष्ठा सांगतात. पण केवळ ज्ञान आणि केवळ कर्म अशा या दोन्ही निष्ठा सोडून देऊन (३) ही तिसरीच (म्हणजे ज्ञानानें आसक्तीचा क्षय करून कर्म करण्याची) निष्ठा (मला) त्या महात्म्यानें (पंच-शिखानें) सांगितली आहे” (मभा. शां. ३२०. ३८-४०). निष्ठा शब्दाचा सामान्य अर्थ शेवटची स्थिति, आधार किंवा अवस्था असा आहे. पण या स्थली व गीतेंतहि निष्ठा शब्दानें “ज्या प्रकारच्या आयुष्यक्रमणानें शेवटी मोक्ष मिळतो तो आयुष्य-क्रमणाचा मार्ग” असा अर्थ विवक्षित असून, गीतेवरील शांकरभाष्यांत सुद्धा निष्ठा = अनुष्ठेयतात्पर्य, म्हणजे आयुष्यांत जें कांहीं अनुष्ठेय म्हणजे आचारावयाचें त्याच्या ठायी तत्परता म्हणजे त्यांत गडून रहाणे, असाच अर्थ केला आहे. आयुष्य क्रमणाच्या या मार्गापैकी जैमिन्यादि मीमांसकांनी ज्ञानाला महत्त्व न देतां केवळ

यज्ञयागादि कर्म केल्यानंच मोक्ष मिळतो,—

ईजाना बहुभिः यज्ञैः ब्राह्मणा वेदपारगाः ।

शस्त्राणि चेत्यप्रमाणं स्युः प्राप्तास्ते परमां गतिम् ॥

कारण, तसें न मानिलें तर शास्त्राची म्हणजे वेदाची आज्ञा व्यर्थ पडेल, असें प्रतिपादन केलें आहे (जै.सू.५.२.२३ वरील शावरभाष्य पहा); आणि उपनिषत्कार व बादरायणाचार्य यांनीं सर्व यज्ञयागादि कर्म गौण ठरवून केवळ ज्ञानानें मोक्षप्राप्ति होत्ये, ज्ञानाखेरीज दुसऱ्या कशानेंहि मोक्ष मिळणें शक्य नाही, असा सिद्धान्त केला आहे (वे.सू.३.४.१.२). पण या दोन्ही निष्ठा सोडून देऊन आसक्तिविरहित कर्म करण्याची तिसरीच निष्ठा पंचशिखानें (स्वतः सांख्यमार्गी असतां हि) आपणास सांगितली आहे, असें जनकाचें म्हणणें आहे. “दोन्ही निष्ठा सोडून” या शब्दांवरून ही तिसरी निष्ठा पूर्वीच्या दोन निष्ठांपैकी कोणत्याहि निष्ठेचें अंग नसून स्वतंत्ररीत्या वर्णिलेली आहे हे उघड होतें. वेदान्तसूत्रांतहि (वे.सू. ३.४.३२-३५) जनकाच्या या तिसऱ्या निष्ठेचा अखेर उल्लेख केलेला असून भगवद्गीतेंत जनकाची ही तिसरी निष्ठाच—आंत भक्तीची नवी भर घालून—प्रतिपादिली आहे पण मीमांसकांचा केवळ म्हणजे ज्ञानविरहित कर्ममार्ग मोक्षप्रद नसून नुस्ता स्वर्गप्रदच आहे असा गीतेचा सिद्धान्त आहे (गी. २.४२-४४; २.२१); आणि जो मार्ग मोक्षप्रद नाही त्याला ‘निष्ठा’ हें नांवहि देतां येत नाहीं. कारण, ज्याने अखेर मोक्ष मिळतो त्या मार्गास निष्ठा म्हणावे ही व्याख्या सर्वासच कबूल आहे. म्हणून सर्वांच्या मतांचा सामान्य अनुवाद करितांना जनकाने जरी तान निष्ठा सांगितल्या असल्या, तरी मीमांसकांचा केवळ म्ह० ज्ञानविरहित कर्ममार्ग ‘निष्ठा’ या वर्गातून काढून टाकून सिद्धान्तपक्षी कायम रहाणाऱ्या दोनच निष्ठा गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायाचें आरंभीं वर्णिल्या आहेत (गी. ३.३). केवळ ज्ञान (सांख्य) व ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म (योग) या त्या दोन निष्ठा होत; आणि सिद्धान्तपक्षीय या दोन निष्ठांपैकी दुसऱ्या (म्हणजे जनकाप्रमाणें तिसऱ्या) निष्ठेच्या समर्थनार्थ “कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः” (गी. ३.२०)—जनकादिक याप्रमाणें कर्म करूनच सिद्धि पावले—असा जुना दाखला दिला आहे जनकादिक क्षत्रिय राजांची गोष्ट सोडून दिली तरी व्यासांनीं विचित्रवर्चारीचा वंश कायम ठेवण्यासाठीं धृतराष्ट्र व पांडु हे क्षेत्रज पुत्र निर्माण केले, व तीन वर्षे सतत मेहनत करून जगाचा उद्धार करण्यासाठीं महाभारत लिहिलें; आणि कलियुगांत स्मार्त म्हणजे संन्यासमार्गाचे प्रवर्तक श्रीशंकराचार्य यांनीं हि आपल्या अलौकिक ज्ञानानें आणि उद्योगानें धर्मसंस्थापना केली; हें सर्वश्रुत आहे. किंबहुना स्वतः ब्रह्मदेव कर्म करण्यास प्रवृत्त झाला तेव्हांच सृष्टीची सुरुवात झाली असून, मूळ ब्रह्मदेवापासूनच मरीच्यादि सात मानसपुत्र उत्पन्न

होऊन त्यांनीं संन्यास न घेतां सृष्टिक्रम चालू ठेवण्यास आमरणान्त प्रवृत्तिमार्गाचा अंगीकार केला, व सनत्कुमारादि दुसरे सात मानसपुत्र जन्मतःच विरक्त म्हणजे निवृत्तिपंथी निघाले, असें महाभारतांत नारायणीयधर्मनिरूपणांत वर्णन असल्याचें वर सांगितलेंच आहे (मभा. शां. ३३९ व ३४०). ब्रह्मज्ञानी पुरुषांनीं किंवा ब्रह्म-देवानेंहि कर्म करीत रहाण्याचा हा प्रवृत्तिमार्ग कां स्वीकारिला याची वेदान्तसूत्रांत “यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिणाम्” (वे.सू.३.३.३२)—ईश्वरानिमित्त ज्याचा जो अधिकार आहे तो पुरा होईपर्यंत कार्यातून सुटका होत नाही—अशा रीतीनें उपपत्ति सांगितली आहे. या उपपत्तीचें परीक्षण पुढें करण्यांत येईल. उपपत्ति कांहीं असली, तरी प्रवृत्ति व निवृत्ति हे दोन्ही पंथ जगाच्या आरंभापासून ब्रह्मज्ञानी पुरुषांत चालू आहेत एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे; व त्यामुळे यांपैकी श्रेष्ठ कोणता याचा निर्णय केवळ आचारावरूनच करितां येत नाही हेंहि उघड आहे

परंतु पूर्वाचार याप्रमाणें द्विविध असल्यामुळे, केवळ आचारावरूनच निवृत्ति श्रेष्ठ का प्रवृत्ति श्रेष्ठ याचा जरी निकाल देतां येत नसला, तथापि कर्मबंधापासून सुटका झाल्याखेरीज मोक्ष नाही हें जर निर्विवाद आहे तर ज्ञानप्राप्ति झाल्यावर तृष्णामूलक कर्मांचें लचांड होईल तितक्या लवकर तोडून टाकणेंच श्रेयस्कर, असा संन्यासमार्गातील लोकांचा यापुढला कोटिक्रम आहे. महाभारतांतील शुक्रानुशासनांत—यासच ‘शुक्रानुप्रश्न’ असेंहि म्हणतात—संन्यासमार्गाचेंच प्रतिपादन अभूत, तेथे शुक्रानें—

यदिदं वेदवचनं कुरु कर्म त्यजेति च ।

कां दिशं विद्यया यांति कां च गच्छंति कर्मणा ॥

“वेद कर्म सोडण्यास सांगतो आणि कर्म करण्यासहि सांगतो; तर विद्येनें म्हणजे कर्माशिवाय ज्ञानानें आणि नुस्त्या कर्मांनें कोणती गति मिळत्ये हें मला सांगा” (शां. २४०.१)—असा व्यासास प्रश्न केल्यावर, त्याचें उत्तर देतांना व्यासांनीं—

कर्मणः बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते ।

तस्मात् कर्म न कुर्वन्ति यतयः पारदर्शिनः ॥

“कर्मांनें प्राणी बांधिला जातो व विद्येनें मुक्त होतो; म्हणून जे पारदर्शी यति किंवा संन्यासी आहेत ते कर्म करीत नाहीत” (शां. २४०.७)—असें सांगितलें आहे. या श्लोकाच्या पहिल्या चरणाचें विवेचन गेल्या प्रकरणांतच आम्हीं केलें आहे. “कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते” या सिद्धान्ताबद्दल कांहीं वाद नाही. पण “कर्मणा बध्यते” म्हणजे काय याचा विचार केला तर जड किंवा अचेतन कर्म कोणास बांधीत नाही आणि सोडीतहि नाही, मनुष्य फलाशेनें किंवा आपल्या आसक्तीमुळे कर्मांत बद्ध झालेला आहे, ही आसक्ति सुटली म्हणजे त्यानें नुस्त्या बाह्य-

द्रियांनीं कर्म केली तरीहि तो मुक्तच होय, असे निष्पन्न होते हे तेथे दाखविले आहे. हाच अर्थ मनांत आणून अध्यात्मशारामायणांत (२.४.४२) रामचंद्र लक्ष्मणास असे मांगतात की—

प्रवाहपतितः कार्यं कुर्वन्नपि न लिप्यते ।

बाह्ये सर्वत्र कर्तृत्वमावहन्नपि राघव ॥

“कर्ममय संसाराच्या प्रवाहांत पडलेला मनुष्य बाह्यतः सर्वप्रकारचीं कर्तव्यकर्म करूनहि पुनः अलिप्त असतो.” अध्यात्मशास्त्राचा हा सिद्धान्त लक्षांत घेतला म्हणजे कर्म दुःखमय म्हणून ते सोडण्याची अवश्यकता न रहाता, मन शुद्ध व सम करून फलाशा सोडल्याने सर्व काम होते असे दिसून येते. तात्पर्य, ज्ञानाचा व काम्यकर्माचा जरी विरोध असला, तरी निष्काम कर्म आणि ज्ञान यांमध्ये कोणताच विरोध येऊ शकत नाही; म्हणून अनुगीतेंत “तस्मात्कर्म न कुर्वति”—म्हणून कर्म करीत नाहीत—या वाक्याऐवजी—

• तस्मात्कर्मसु निःस्नेहा ये केचित् पारदर्शिनः ॥

“म्हणून पारदर्शी पुरुष कर्मांच्या ठिकाणीं आसक्ति ठेवीत नाहीत” (अश्व. ५१. ३३)—असे वाक्य आले असून, तत्पूर्वी—

कुर्वते ये तु कर्माणि श्रद्धाधाना विपश्चिनः ।

अनाश्रियोगसंयुक्तास्ते धीराः साधुदर्शिनः ॥

“जे ज्ञानी पुरुष श्रद्धेने फलाशा न ठेवितां (कर्म)—योगमार्गाचा अवलंब करून कर्म करितात तेच साधुदर्शी होत” (अश्व. ५०. ६, ७),—असे कर्मयोगमार्गाचे स्पष्ट प्रतिपादन केले आहे. त्याचप्रमाणे—

यदिदं वेदवचनं कुरु कर्म त्यजेति च ।

या पूर्वार्धाला जोडूनच—

तस्माद्धर्मानिमान् सर्वान्नाभिमानात् समाचरेत् ॥

“वेद कर्म कर आणि कर्म सोड म्हणून दोन्ही प्रकारे सांगितो; म्हणून (कर्तृत्वाचा) अभिमान न धरितां आपण आपलीं सर्व कर्मे करावी,” (वन. २. ७३)—असा वनपर्वत शौनकाचा युधिष्ठिरास उपदेश असून, शुकानुप्रश्नांतहि—

एषा पूर्वतरा वृत्तिर्ब्राह्मणस्य विधीयते ।

ज्ञानवानेव कर्माणि कुर्वन् सर्वत्र सिध्यति ॥

“ज्ञानवान् होऊन सर्व कर्मे करूनच सिद्धि मिळविणें, ही ब्राह्मणाची पूर्वीची जुनी (पूर्वतर) वृत्ति होय” (मभा. शां. २३७. १; २३४. २९), असे व्यासांनीं शुकास दोनदां स्पष्ट सांगितले आहे. “ज्ञानवानेव” या पदांनीं ज्ञानोत्तर व ज्ञानयुक्त कर्मच या ठिकाणीं विवक्षित आहे, हे उघड होते. असो; दोन्ही बाजूंच्या या वचनांचा निराग्रहबुद्धीने शांत विचार केला म्हणजे “कर्मणा बध्यते जंतुः” या कोटिक्रमाने

“तस्मात्कर्म न कुर्वति”—म्हणून कर्म करीत नाहीत—हे कर्मत्यागपर एकच अनुमान निष्पन्न न होता, त्याच कारणास्तव “तस्मात्कर्मसु निःश्रेयाः”—म्हणून कर्माच्या ठायीं आसक्ति ठेवीत नाहीत,—हे निष्काम बुद्धीने कर्म करण्याचे दुसरे अनुमानही तितक्याच योग्यतेचे आहे असे सिद्ध होते; केवळ आम्हीच याप्रमाणे दोन अनुमाने करितो असे नाही, तर खुद्द व्यासांनी देखील हाच अर्थ—

द्वाविमावथ पंथानौ यस्मिन्वेदाः प्रतिष्ठिताः ।

प्रवृत्तिलक्षणो धर्मः निवृत्तिश्च विभाषितः ॥*

“ज्यांना वेदांचा (एकसारखाच) आधार आहे असे हे दोन मार्ग आहेत,—एक प्रवृत्तिपर धर्माचा आणि दुसरा निवृत्तीचा म्हणजे संन्यास घेण्याचा,—”या शुकानुप्रश्नातील श्लोकांत स्पष्टपणे दर्शविले आहे (मभा. शां. २.४०.६). तसेच नारायणीय धर्मातहि हेच दोन पंथ पृथक् पृथक् स्वतंत्रपणे सृष्टीच्या आरंभापासून चालू असल्याचे वर्णन आहे हे पूर्वीच सांगितले आहे. पण महाभारतांत प्रसंगानुसार हे दोन्ही पंथ वर्णिले असल्यामुळे प्रवृत्तिमार्गाबरोबरच निवृत्तिमार्गाचा समर्थक वचनेहि एकाच महाभारतांत सांपडतात; आणि गीतेवरील संन्यासमार्गाय टीकांतून ही म्हणजे निवृत्तिमार्गाची वचनेच मुख्य समजून त्याखेरीज जणू काय दुसरा पंथच नाही, किंवा असल्यास तो गौण म्हणजे संन्यासमार्गाचे अंग होय, असे प्रतिपादन करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. पण हे प्रतिपादन सांप्रदायिक आग्रहाचे आहे; व त्यामुळे गीतार्थ सरळ व स्पष्ट असतां हि सांप्रतकाळी तो पुष्कळांस दुर्बोध झालेला आहे. “लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा” (गी. ३. ३) या गीतेतील श्लोकाच्या तोडीचाच “द्वाविमावथ पंथानौ” हा श्लोक आहे, म्हणजे दोन तुल्यबल मार्ग या ठिकाणी सांगण्याचा हेतु आहे, असे उघड दिसून येते. पण या उघड अर्थाकडे किंवा पूर्वापर संदर्भाकडेहि लक्ष न देता याच श्लोकांत दोहोंऐवजी एकच मार्ग प्रतिपाद्य आहे असे दाखविण्याचा कित्येक प्रयत्न करीत असतात !

कर्मसंन्यास (सांख्य) व निष्काम कर्म (योग) असे वैदिक धर्माचे दोन स्वतंत्र मार्ग जरी याप्रमाणे निष्पन्न झाले, तरी ते विकल्पात्मक न मानितां “संन्यासापेक्षां कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष” असा गीतेचा ठाम सिद्धान्त असल्यामुळे कर्मयोगाच्या श्रेष्ठतेसंबंधाने गीतेचे यापुढे आणखी असे म्हणणे आहे की, ज्या जगांत आपण रहातो ते जग, आणि त्यांत आपले क्षणभरहि जिवंत रहाणे, हे सुद्धा जर कर्मच तर कर्म सोडून जाणार कोठे ? आणि या जगांत म्हणजे कर्मभूमीतच रहावयाचे

*या चरणाची ‘निवृत्तिश्च सुभाषितः’ ‘निवृत्तिश्च विभाषितः’ अशीं हि पाठान्तरे आहेत. पाठ कोणताहि घेतला तरी प्रथम ‘द्वाविमौ’ असे म्हटले आहे यावरून हे दोन पंथ स्वतंत्र आहेत एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे.

म्हटल्यास कर्म सुटणारं तरी कसे ! देह आहे तोंपर्यंत तहान, भूक वगैरे विकार सुटत नाहीत हे आपण प्रत्यक्ष पहातो (गी. ५. ८, ९); आणि तन्निवारणार्थ भिक्षा मागण्याचे लाजिरवाणे कर्म करावयासहि संन्यासमार्गाप्रमाणे जर मोकळीक आहे, तर अनासक्त बुद्धीने इतर व्यावहारिक शास्त्रोक्त कर्मे करण्यास तरी प्रत्यवाय कोणता ? कर्मपाशांत मन गुंतून ब्रह्मानंदाला मुकेन किंवा ब्रह्मात्मैक्यरूप अद्वैतबुद्धि चळेल या भीतीने ही इतर कर्मे जर कोणी सोडून देत असेल, तर त्याचा मनोनिग्रह अद्याप कच्चा आहे असे म्हटले पाहिजे; आणि मनोनिग्रह कच्चा असतां केलेला कर्मत्याग गीतेप्रमाणे मोहाचा म्हणजे तामस किंवा मिथ्याचार होतो (गी. १८. ७; ३. ६) इतकेच नव्हे, तर याप्रमाणे कच्चा असलेला मनोनिग्रह चित्तशुद्धिद्वारा पूर्ण करण्यास निष्काम बुद्धि वाढविणारी यज्ञदानादि गृहस्थाश्रमाची श्रौत किंवा स्मार्त कर्मेच अशा मनुष्याने केली पाहिजेत असे पुढे अर्थातःच प्राप्त होते. सारांश, अशा प्रकारचा कर्मत्याग कधीच श्रेयस्कर होत नाही. बरे, मन निर्विषय असून मनुष्याच्या ताब्यांत आहे असे म्हटले, तर त्याला कर्माची भीति कशाला ? किंवा कर्मे न करण्याचा व्यर्थ आग्रह तरी त्याने कां धरावा ? पावसाळ्यासाठी केलेल्या छत्रीची परीक्षा ज्याप्रमाणे पावसांतच होत्ये त्याप्रमाणे किंवा—

विकारहेतौ सति विक्रियंते । येषां न चेतांसि त एव धीराः ।

“ज्या कारणांनी विकार उत्पन्न होता तीं कारणे किंवा विषय डोळ्यापुढे असतां हि ज्याचे अंतःकरण मोहाच्या विकारांत पडत नाही, तेच पुरुष धैर्यशाली म्हणावयाचे” (कुमार. १. ५९)—या कालिदासाच्या व्यापक न्यायाने, कर्मद्वाराच मनोनिग्रह कसोटीस लागून तो पूर्ण झाला आहे किंवा नाही याची इतरांसच नव्हे, तर स्वतः कर्त्यालाहि साक्ष पटत्ये. तस्मात् या परीक्षेहि शास्त्रतः प्राप्त झालेली म्हणजे प्रवाहपतित कर्मे केलीच पाहिजेत असे सिद्ध होते (गी. १८. ६), बरे; “मन ताब्यांत असून प्राप्त झालेली चित्तशुद्धि कर्मे केल्याने बिघडेल अशी भीतिहि नाही; पण मोक्षप्राप्तीला जरूर नसतां रिकामी कर्मे करून देहाला कष्टवू इच्छीत नाही”—असे म्हटले तर काय-क्लेशभयाने म्हणजे केवळ देहाला कष्ट होतील या शुद्ध भीतीने केलेला हा कर्म-त्याग ‘राजस’ होऊन, त्यागाचे म्हणून जे फल मिळावयाचे ते अशा प्रकारचा कर्मत्याग करणारास मिळत नाही (गी. १८. ८). मग कर्मे सोडावयाची कशाला ? सर्व कर्म मायासृष्टीतले अतएव अनित्य असल्यामुळे ब्रह्मसृष्टीतील नित्य आत्म्याने यांत पडणे योग्य नाही असे कोणी म्हणेल, तर तेहि बरोबर नाही. कारण, परब्रह्म जर स्वतः मायेने आच्छादिले आहे तर मनुष्यानेहि त्याचप्रमाणे मायेत बागल्यास हरकत कोणती ? ब्रह्मसृष्टि व मायासृष्टि असे सर्व जगाचे ज्याप्रमाणे दोन भाग होतात त्याप्रमाणेच मनुष्याचेहि आत्मा व देहेन्द्रिये असे दोन भाग

होतात. पैकीं आत्मा व ब्रह्म यांची जोड घालून देऊन आत्म्याचा ब्रह्मांत लय करा, आणि या ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें बुद्धि निःसंग ठेवून केवळ मायिक देहेन्द्रियांनीं माया सृष्टीतील व्यवहार करा, म्हणजे ज्ञाले. अशा रीतीनें वागलें म्हणजे मोक्षाला प्रतिबंध येणार नाही इतकेंच नव्हे, तर ज्याची त्यास जोड बसून सृष्टीच्या कोणत्याहि भागाची उपेक्षा अगर विच्छेद केल्याचा दोष न लागतां ब्रह्मसृष्टि व मायासृष्टि—परलोक व इहलोक—या दोहोंतलेंहि कर्तव्य केल्याचें श्रेय तुझांस मिळेल ईशोपनिषदांत हेंच तत्त्व प्रतिपादिलें आहे (ईश. ११). पण या श्रुतिवचनांचा सविस्तर विचार पुढें करण्यांत येईल. सध्यां एवढेंच सांगतों कीं, ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव घेणारे ज्ञानी पुरुष मायासृष्टीतील व्यवहार केवळ शरीरानें अगर केवळ इंद्रियांनींच करीत असतात असें जें गीतें वर्णन आहे (गी. ४. २१; ५. १२) त्यांतील तात्पर्य हेंच असून, याच हेतूनें अठराव्या अध्यायांत ‘निःसंग बुद्धीनें फलाशा सोडून केवळ कर्तव्य म्हणून कर्म करणें हाच खरा ‘सात्त्विक’ कर्मत्याग होय,’ कर्म सोडणें हा खरा कर्मत्याग नव्हे, असा सिद्धान्त केला आहे (गी. १८. ९.) कर्म मायासृष्टीतील असलें तरी ते परमेश्वरानेंच कांहीं अगम्य कारणास्तव निर्माण केलें असून ते बंद पाडणें हा गोष्ट मनुष्याच्या ताब्यांतली नव्हे, परमेश्वरार्थीन आहे; आणि बुद्धि निःसंग ठेवून केवळ शरीर कर्मकेल्यानें मोक्षाच्या आड येत नाही, हें निर्विवाद आहे. मग चित्तांत वैराग्य ठेवून केवळ इंद्रियद्वारा शास्त्रतः प्राप्त होणारीं कर्मे करण्यास हरकत कोणती? “न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्” (गी. ३. ५; १८. ११)—या जगांत एकक्षणभर देखील कोणी कर्माखेरीज राहूं शकत नाही, असें गीतेंत, तर “नैष्कर्म्यं न च लोकेऽस्मिन् मुहूर्तमपि लभ्यते” (अश्व. २०. ७)—या लोकीं (कोणासहि) घटकाभर देखील कर्म मुटत नाही, असें अनुगीतित म्हटलें आहे. मनुष्यच काय पण सूर्यचंद्रादि देखील एकसारखें कर्मच करीत आहेत! किंबहुना कर्म—म्हणजेच सृष्टि आणि सृष्टि म्हणजेच कर्म हें निश्चित असल्यामुळे सृष्टीच्या घडामोडीस किंवा कर्मास क्षणभर देखील विसावा नाही, हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. “कर्म सोडिलें तर खायला देखील मिळणार नाही” असें भगवंतांनीं गीतेंत (गी. ३. ८), तर “अकर्मणां वै भूतानां वृत्तिः स्यान्न हि काचन” (वन. ३२. ८.), कर्माखेरीज प्राणिमात्राचा निर्वाह नाही असें वनपर्वत द्रौपदीनें युधिष्ठिरास सांगितलें असून त्याप्रमाणें दासबोधांतहि पूर्वी ब्रह्मज्ञान सांगून नंतर “प्रपंच सोडून परमार्थ केला। तरी अन्न मिळना खायला।” (दा. १२. १. ३.) असें श्रीसमर्थ रामदासस्वामीहि म्हणत आहेत. बरें; खुद्द भगवंतांचें चरित्र पाहिलें तरीहि भगवान् निरनिराळे अवतार धारण करून या मायिक जगांत साधूंचें परित्राण आणि दुष्टांचा विनाश हीं कर्मेच दरएक युगांत करीत आले आहेत (गी. ४. ८. व मभा. शां. ३३९. १०३ पहा), असें

नजरेस येतें; आणि हीं कर्मे जर मीं केलीं नाहींत तर जग उध्वस्त होऊन नाश पावेल, असे त्यांनींच गातें म्हटलें आहे (गी. ३.२४). खुद्द भगवानहि जगाच्या धारणार्थ याचप्रमाणे जर कर्मच करीत आहेत, तर ज्ञानोत्तर कर्मे निरर्थक आहेत या म्हणण्यांत कांहीं हंशील नाही, असे उघड सिद्ध होतें. म्हणून “यः क्रियावान् स-पंडितः” (मभा. वन. ३१२. १०८)—जो क्रियावान तोच पंडित होय—या न्यायाने अर्जुनास निमित्त करून भगवान सर्वांनाच अमा उपदेश करीत आहेत कीं, या जगांत कर्म मुटुणे कोणासहि शक्य नसल्यामुळे, कर्माची बाधा न लागण्यास नेहमी आपल्या धर्माप्रमाणे प्राप्त झालेलें कर्तव्य फलाशा सोडून म्हणजे विरक्त बुद्धीनें करणे, एवढाच काय तो एक मार्ग (योग) मनुष्याच्या ताड्यांतला असून उत्तम आहे. प्रकृति आपले व्यवहार नेहमी करीत राहणार, पण त्यांतील कर्तृत्वाच्या अभिमानाची बुद्धि तुम्हीं सोडलीत म्हणजे तुम्ही मुक्तच आहां (गी. ३.२७, १३.२९; १४.१९; १८.१६). मुक्तीसाठी कर्म सोडण्याची किंवा सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणे कर्मसंन्यासरूप वैराग्याची जरूर नाही, इतकेंच नव्हे, तर या कर्मभूमीत कर्माचा पूर्ण त्याग करणे शक्यहि नाही.

यावरहि कोणी अशी शकल काढितात कीं, कर्मबंध तोडण्यास कर्म सोडण्याची जरूर नसून कर्मफलाशा सोडण्यानें जरी निर्वाह होत असला तरी ज्ञानाने बुद्धि निष्काम होऊन सर्व वासनांचा क्षय झाल्यावर कर्मे करण्याची प्रवृत्ति होण्यास कांहींच कारण शिल्लक रहात नाही; व त्यामुळे, म्हणजे कायक्लेशभयाने नव्हे, तर वासनाक्षयाने आपोआपच कर्मे मुटत असतात. मनुष्याचा या जगांत परमपुरुषार्थ काय तो मोक्ष, आणि तो मोक्ष ज्यास ज्ञानाने प्राप्त झाला त्याला प्रजा, संपत्ति किंवा स्वर्गादि लोकांतील मुखें यांपैकी कशाचीच ‘एषणा’ (इच्छा) रहात नसल्यामुळे (बृ.३.५.१ व ४.४.२२), कर्म न सोडतांहि ते मुटुणे हा त्या ज्ञानाचा साहजिक-रीत्याच अखेर परिणाम घडत असतो. याच अभिप्रायाने—

ज्ञानामृतेन तृप्तस्य कृतकृत्यस्य योगिनः ।

न चास्ति किञ्चित्कर्तव्यमस्ति चेन्न स तत्त्ववित् ।

“ज्ञानामृताचे प्राशन करून कृतकृत्य झालेल्या पुरुषाचे पुढें कांहींच कर्तव्य शिल्लक रहात नाही व राहील तर तो तत्त्ववित् म्हणजे ज्ञानी नव्हे, ” असे उत्तरगीतेत (१. २२) म्हटलें आहे; * आणि हा ज्ञानी पुरुषाचा दोष आहे अशी कोणास शंका

* हा श्लोक श्रुतीतील आहे ही समजूत वस्तुतः खरी नाही. वेदान्तसूत्रांवरील शांकर-भाष्यांत हा श्लोक नाही, पण सनत्सुजातीयावरील भाष्यांत आचार्यांनी तो घेतला असून तेथे तो लिंगपुराणांत आहे असे म्हटलें आहे. श्लोक अर्थातच संन्यासमार्गीयांचा आहे, कर्मयोग्यांचा नव्हे. बौद्ध धर्मग्रंथांतहि अर्शाच वचने आहेत (परिशिष्टप्रकरण पहा).

आल्यास ती खरी नव्हे, उलटपक्षां हा एक ब्रह्मज्ञानी पुरुषाचा अलंकारच आहे—“अलंकारो ह्ययमस्माकं यद्ब्रह्मात्मावगतौ सत्यां सर्वकर्तव्यताहानिः” (वे.सु.शां. भा.१.१.४.)—असे श्रीशंकराचार्यांनी म्हटले आहे. तसेच गीतेतहि “तस्य कार्यं न विद्यते” (गी.३.१७)—ज्ञान्याला पुढे कांही करावयाचें नसतें,—किंवा सर्व वैदिक कर्मांचें त्याला कांही प्रयोजन नसतें (गी.२.४६) अगर “योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते” (गी.६.३)—योगारूढ झाला म्हणजे त्याला शम हें कारण होतें—अशी वचनें असून, शिवाय “सर्वारंभपरित्यागी” (गी.१२.१६) म्हणजे सर्व उद्योग सोडून देणारा, आणि “अनिकेतः” (गी.१२.१९) म्ह० घर नसणारा, इत्यादि विशेषणेंहि ज्ञानी पुरुषास अनुलभून गीतेत योजिलेली आहेत. यावरून ज्ञानोत्तर आपोआपच कर्में सुटतात, हें म्हणणें भगवद्गीतेस मान्य आहे असे कित्येकांचें मत आहे. परंतु आमच्या मते गीतेतील वाक्यांचे हे अर्थ व बरील एकंदर युक्तिवादहि बरोबर नाही. म्हणून तद्विरुद्ध आमचे जें म्हणणें आहे तें येथे थोडक्यांत सांगतों.

मनुष्य ज्ञानी झाला म्हणजे त्याच्या सर्व प्रकारच्या इच्छा किंवा वासना सुटल्या पाहिजेत हें म्हणणेंच आधा गीतेस मान्य नाही, असें पूर्वी मुखदुःखविवेक-प्रकरणांत आम्हीं दाखविले आहे. नुस्ती वासना किंवा इच्छा असणें यांत कांही दुःख नसून त्यातील आसक्ति हें दुःखाचें खरें मूळ होय. म्हणून सर्व प्रकारच्या वासना मारीत न बसतां ज्ञात्यानें केवळ आसक्ति सोडून सर्व कर्म करावें असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. ही आसक्ति सोडिली म्हणजे त्याबरोबर कर्महि सुटलेंच पाहिजे, असें नाही. किंबहुना वासना सुटली तरीहि सर्व कर्में सुटणें शक्य नाही, वासना असो वा नसो, श्वासोच्छ्वासादि कर्में नित्य एकसारखी चालूं असतात असे आपण पहातो. फार लांब कशाला? क्षणभर जिवंत रहाणें देखील कर्मच असून पूर्ण ज्ञान झाले तरीहि आपल्या वासनेनें किंवा वासनाक्षयानें तें सुटत नाही कारण. वासना सुटली म्हणून कोणी ज्ञानी पुरुष जीव देत नाही, ही गोष्ट प्रत्यक्षसिद्ध आहे; आणि त्यामुळेच “न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्” (गी.३.५.)—कोणी झाला तरी तो कर्म केल्याखेरीज राहूं शकत नाही—हें वचन गीतेत आलेलें आहे. या कर्मभूमीत कर्म निसर्गतः प्राप्त व प्रवाहपतित असून अपरिहार्यहि आहे, मनुष्याच्या वासनेवर अवलंबून नाही, हा गीताशास्त्रांतील कर्मयोगाचा पहिला सिद्धान्त होय, कर्माचा आणि वासनेचा परस्पर नित्यसंबंध नाही असें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर वासनाक्षयाबरोबर कर्मांचाहि क्षय झालाच पाहिजे हें म्हणणें निराधार व लंगडें पडतें; आणि मग वासनाक्षयानंतरहि प्राप्त झालेलीं कर्में ज्ञानी पुरुषांनें कोणच्या रीतीनें केली पाहिजेत असा प्रश्न सहजच उद्भवतो. या प्रश्नाचे उत्तर

गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत दिलेले आहे (गी. ३.१७-१९ व त्यावरील आमची टीका पहा). ज्ञानी पुरुषाला ज्ञानोत्तर त्याचे म्हणून कांहीं कर्तव्य रहात नाही, हे मत गीतेम मान्य आहे. पण गीता यापुढे असे सांगत आहे की, कोणीहि झाला तरी त्याला कर्म सुटत नाही. ज्ञानी पुरुषास कर्तव्य रहात नाही, आणि कर्म सुटत नाही, हे दोन सिद्धान्त कित्येकांस परस्परविरोधी वाटतात. पण गीतेची गोष्ट तशी नाही. गीता त्यांची अशा जोड घालत्ये की, कर्म ज्या अर्थी अपरिहार्य आहे त्या अर्थी ज्ञानी पुरुषाने ज्ञानोत्तरहि ते केलेच पाहिजे. पण ज्या अर्थी त्याच्या स्वतःचे म्हणून त्याला कांही कर्तव्य नसते, त्या अर्थी आपली सर्व कर्मे आतां निष्काम बुद्धीने करणे त्याला प्राप्त आहे. तात्पर्य, तिसऱ्या अध्यायाच्या १७ व्या श्लोकांतील “तस्य कार्यं न विद्यते” या वाक्यांत ‘कार्यं न विद्यते’ या शब्दापेक्षां ‘तस्य’ (म्हणजे त्या ज्ञानी पुरुषाला) हा शब्द अधिक महत्त्वाचा आहे; व त्याचा एकंदर भावार्थ असा आहे की, ‘त्याला स्वतःला’ आपले म्हणून कांहीं मिळावयाचे नसते, याच कारणान्तव त्याने आपले कर्तव्य आतां म्हणजे ज्ञानोत्तर निरपेक्ष बुद्धीने केले पाहिजे, आणि हाच अर्थ पुढे १९ व्या श्लोकांत ‘तस्मात्’ हे कारणबोधक पद आरंभी घालून ‘तस्मात्सक्तः सततं कार्यं कर्म समाचारं’ (गी. ३.१९)—म्हणून शास्त्रतः प्राप्त झालेले आपले कर्तव्य तूं आसक्ति न ठेवितां करीत जा, कर्म सोडू नको, —अशा शब्दांनी अर्जुनास उपदेशिला आहे. तिसऱ्या अध्यायांतील १७-१९ या तीन श्लोकांत व्यक्त होणारा हा कार्यकारणभाव आणि अध्यायांतील एकंदर प्रकरणाचा संदर्भ लक्षात आणिला म्हणजे संन्यासमार्गी म्हणतात त्याप्रमाणे “तस्य कार्यं न विद्यते” हा स्वतंत्र सिद्धान्त मानणे युक्त नाही असे दिसून येईल. याला उत्तम पुरावा म्हटला म्हणजे पुढे दिलेले दाखल होत. ज्ञानप्राप्तीनंतर कांहींएक कर्तव्य उरले नसताहि शास्त्रतः प्राप्त होणारे सर्व व्यवहार करावे लागतात, या सिद्धान्ताचे पृष्टीकरणार्थ भगवान् लागलीच असे सांगतात की—

न मे पार्थाऽस्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्ते एव च कर्मणि ॥

“हे पार्था ! ‘माझे’ म्हणून या त्रिभुवनांत कांहीं कर्तव्य (उरलेले) नाही, अथवा अ-प्राप्त अशी एखादी वस्तु मिळविण्याची (वासना) राहिलेली नाही; तथापि मी कर्मच करीत आहे,” हे लक्षांत घे (गी. ३.२२), यांतील ‘न मे कर्तव्यमस्ति’—मला कर्तव्य उरले नाही—हे शब्द, “तस्य कार्यं न विद्यते”—त्याला कांहीं कर्तव्य नसते—या पूर्वश्लोकांतील (गी. ३.१७) शब्दांस अनुलक्षून आहेत, व त्यामुळे “ज्ञानाने कर्तव्य शिळ्वक राहिले नसले तरीहि, किंबहुना याच कारणास्तव, शास्त्रतः प्राप्त होणारे, सर्व व्यवहार अनासक्त बुद्धीने केलेच पाहिजेत” हा अर्थ या चारपांच श्लोकांत प्रतिपाद्य

आहे असे स्पष्ट सिद्ध होतें. नाहोपेक्षां 'तस्य कार्यं न विद्यते' इत्यादि श्लोकांत सांगितलेल्या सिद्धान्ताच्या दृढीकरणार्थं भगवंतांनी दिलेला आपला दाखला अगदी विलग पडून सिद्धान्त एक आणि उदाहरण त्याच्या अगदी विरुद्ध अशी अनवस्था प्राप्त होईल. ती अनवस्था टाळण्यास संन्यासमार्गांय टीकाकार 'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर' यांतील 'तस्मात्' या शब्दाचाहि अर्थ निराळ्या प्रकारे करीत असतात. त्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्ञानी पुरुषानें कर्में सोडावीं हाच गीतेचा मुख्य सिद्धान्त होय; पण अर्जुन तसा ज्ञानी नव्हता म्हणून—'तस्मात्'—त्याला कर्म करण्यास भगवंतांनीं सांगितलें आहे. पण गीतोपदेशानंतरहि अर्जुन अज्ञानीच होता ही कोटी बरोबर नाही असें आम्ही वर दाखविलें आहे. शिवाय 'तस्मात्' या शब्दाचा अर्थ जरी याप्रमाणें ओडूनताणून लाविला तरी "न मे पार्थास्ति कर्तव्यं" इ० श्लोकांत भगवंतांनीं "आपलें कांहीं कर्तव्य नसतांहि आपण कर्म करितों" असा जो मुख्य सिद्धान्ताच्या समर्थनार्थ आपला दाखला दिला आहे त्याची संगतिहि या पक्षीं चांगली लागत नाही. म्हणून "तस्य कार्यं न विद्यते" या वाक्यांत 'कार्यं न विद्यते' हे शब्द मुख्य न मानितां 'तस्य' हा शब्द प्रधान मानिला पाहिजे; आणि तसें केलें म्हणजे "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" याचा अर्थ 'तूं ज्ञानी आहेस म्हणून तुझ्या स्वार्थासाठीं तुला कर्म नको हे खरें; पण तुला स्वतःला नको म्हणूनच जें आतां शास्त्रतः प्राप्त आहे तें कर्म 'मला नको' या बुद्धीनें म्हणजे निष्काम बुद्धीनें कर," असा करावा लागतो. थोडक्यांत सांगणें असल्यास 'मला नको' हें कर्म सोडण्याचें कारण न होतां, ज्या अर्थी कर्म अपरिहार्य आहे त्या अर्थी शास्त्रतः प्राप्त झालेलें अपरिहार्य कर्म स्वार्थत्यागबुद्धीनें केलें पाहिजे हेंच त्यापासून अनुमान निघतें, असें गीतेचें म्हणणें आहे; आणि प्रकरणसाम्यार्थ पाहिलें तरीहि हाच अर्थ घ्यावा लागतो. कर्मसंन्यास आणि कर्मयोग या दोहोंमध्ये जो मोठा भेद आहे तो हाच होय. "तुझे कांहीं उरले नाही; म्हणून तूं कांहीं करूं नको;" असें संन्यासपक्षीय लोक म्हणतात; आणि "तुझे कांहीं उरलें नाही, म्हणूनच तुला जें काय करावयाचें तें आतां स्वार्थपर वासना सोडून अनासक्त बुद्धीनें कर;" असें गीता सांगत आहे. एकाच हेतुवाक्यापासून अशा तऱ्हेनें दोन भिन्नभिन्न अनुमानें कां निघावांत ! याचें उत्तर एवढेंच आहे कीं, गीता कर्म अपरिहार्य मानीत असल्यामुळे 'कर्म सोड' हें अनुमान गीतेतील तत्त्व-विचाराप्रमाणें निघणेंच शक्य होत नाही. म्हणून 'तुला नको' या हेतुवाक्यावरूनच स्वार्थबुद्धि सोडून कर्म कर असें गीतेंत अनुमान काढिलें आहे. रामाला सर्व ब्रह्मज्ञान सांगितल्यावर निष्काम कर्मास प्रवृत्त करण्यासाठीं यागवासिष्ठांत वसिष्ठांनीं जो युक्तिवाद सांगितला आहे तोहि अशाच प्रकारचा असून योगवासिष्ठ

ग्रंथाच्या अखेर भगवद्गीतेतील वरील सिद्धान्तच अक्षरशः आलेला आहे (यो. ६ उ. १९९ व २१६.१४; आणि गी. ३.१९ च्या भाषांतरावरील आमची टीका पहा). योगवासिष्ठाप्रमाणेच बौद्धधर्मातील महायान पंथाच्या ग्रंथांतहि या बाबतीत गीतेचा अनुवाद केलेला आहे. पण विषयान्तर होईल म्हणून त्याची चर्चा येथे न करितां त्याबद्दलचा विचार आम्हां पुढे परिशिष्टप्रकरणांत केला आहे.

आत्मज्ञान झाले म्हणजे 'मी' आणि 'माझे' ही अहंकाराची भाषाच शिळक रहात नाही (गी. १८.१६ व २६), व त्यामुळे ज्ञानी पुरुषास "निर्-मम" असे म्हणतात. निर्मम म्हणजे 'माझे-माझे(मम) न म्हणणारा' असा अर्थ आहे व ज्ञानेश्वरमहाराजांनी ज्ञानी पुरुषाचे वर्णन करितांना तोच अर्थ—

आणि मां हे भाष नेणें। माझें कांहींच न म्हणें ।

सुखदुःख जाणणें। नाही जया ॥

या ओवीत व्यक्त केला आहे. परंतु ब्रह्मज्ञानाने 'मी' व 'माझे' ही बुद्धि जरी सुटली तरी या दोन शब्दांऐवजी 'जग व जगाचे'—किंवा भक्तिदृष्ट्या बोलावयाचे असल्यास 'परमेश्वर व 'परमेश्वराचे'—हे शब्द आतां त्या ठिकाणी येतात, हे विसरतां कामा नये. जगातील प्रत्येक सामान्य मनुष्य आपले सर्व व्यवहार 'माझे' किंवा 'माझ्यासाठी' म्हणून करीत असतो. पण जो ज्ञानी झाला त्याची माझेपणाची बुद्धि सुटली असल्यामुळे ईश्वरनिर्मित जगातील सर्व व्यवहार परमेश्वराचे आहेत, आणि ते करण्यासाठी परमेश्वराने आपणांस उत्पन्न केले आहे, अशा बुद्धीने (म्हणजे निर्मम बुद्धीने) आतां ज्ञानी पुरुष ते व्यवहार करू लागतो, हा ज्ञानी व अज्ञानी यांच्यामध्ये भेद आहे (गी. ३. २७, २८). गीतेचा हा सिद्धान्त लक्षांत घेतला म्हणजे "योगारूढ पुरुषाला पुढे शम कारण होतें" (गी. ६. ३ व त्यावरील आमची टीप पहा) या श्लोकाचाहि सरळ अर्थ काय असावा हे कळून येतें. गीत-वरील टीकाकार असे म्हणतात की, या श्लोकांत योगारूढाने पुढे शम म्हणजे शांति पत्करावी, दुसरे कांहीं करू नये, असे सांगितले आहे. पण हा अर्थ बरोबर नव्हे. शम म्हणजे मनाची शांति होय; आणि ती अखेरचे 'कार्य' म्हणून न सांगतां, शम किंवा शांति हे दुसऱ्या कशाचे तरी कारण आहे—शमः कारणमुच्यते—असे या श्लोकांत म्हटले आहे. तेव्हां अर्थातच शम हे 'कारण' मानून त्याचे पुढे 'कार्य' काय हे पाहिले पाहिजे. पूर्वापरसंदर्भाचा विचार केला तर 'कर्म' हेंच ते कार्य होय असे निष्पन्न होतें; आणि मग योगारूढाने चित्त शांत करून त्या शांतीने म्हणजे शमानेच आपले पुढील सर्व व्यवहार करावे असा या श्लोकाचा अर्थ होतो; टीकाकार म्हणतात त्याप्रमाणे 'योगारूढाने कर्मे सोडावी' असा अर्थ करितां येत नाही. तसेच "सर्वारंभपरित्यागी" व "अनिकेतः" इत्यादि पदांचा अर्थहि कर्मत्यागपर न

करितां फलाशात्यागपरच केला पाहिजे असें त्या त्या स्थली गीतेच्या भाषांतरास जोडलेल्या टीपांतून आम्ही दाखविलें आहे. फलाशा सोडून ज्ञानी पुरुषानेहि चातुर्वर्ण्यादि सर्व कर्मे यथाशास्त्र करीत राहिलें पाहिजे, हे सिद्ध करण्यास आपल्या स्वतःखेरीज भगवंतांनीं जो दुसरा दाखला दिला आहे तो जनकाचा होय. जनक हा एक मोठाच कर्मयोगी होता. याची स्वार्थबुद्धि इतकी सुटलेली होती कीं, खुद्द आपली राजधानी जळली तरी त्यांत आपलें कांहीं जात नाही—मिथिलायां प्रदीप्तायां न मे दहति किंचन (शां. २७५. ४ व २१९. ५०)—असे त्याच्या तोंडचे शब्द आहेत. पण याप्रमाणें आपला स्वतःचा स्वार्थ किंवा लाभालाभ कशांत नसतांहि आपण राज्याचे सर्व व्यवहार कां करितों याचें कारण सांगत असतां जनक स्वतःच असें म्हणतो कीं—

देवेभ्यश्च पितृभ्यश्च भूतेभ्योऽतिथिभिः सह ।

इत्थर्थं सर्वं पवैते समारम्भा भवन्ति वै ॥

“देव, पितर, सर्व भूतें म्ह० प्राणी, आणि अतिथि यांसाठीं हे सर्व व्यवहार चालले आहेत, माझ्यासाठीं नव्हत” (मभा. अश्व ३२. २४). स्वतःचें कांहीं कर्तव्य शिळक राहिलें नसतां किंवा स्वतःला कांहीं वस्तु प्राप्त करून घेण्याची वासना नसतांहि जनकश्रीकृष्णांसारखे जगाचें कल्याण करण्यास प्रवृत्त न होतील तर हें जग उत्सन्न होईल—उत्सादियुरिमे लोकाः—हें सांगायलास नको (गी. ३. २४)

कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, फलाशा सोडावी, सर्व प्रकारची इच्छा सोडण्याचें कारण नाही, असा जो गीतेचा सिद्धान्त आहे त्यांत व वासनाक्षयाच्या सिद्धान्तांत फारसा भेद करितां येत नाही. कारण, वासना सुटली काय आणि फलाशा सुटली काय उभयपक्षीं कर्माकडे प्रवृत्ति होण्यास कांहीच कारण रहात नसल्यामुळें कोणताहि पक्ष स्वीकारिला तरी अखेर कर्म सुटणें हाच त्याचा परिणाम घडतो. परंतु हा आक्षेप अज्ञानमूलक म्हणजे ‘फलाशा’ या शब्दाचा खरा अर्थ न समजल्यामुळें उत्पन्न झालेला आहे. फलाशा सोडणें म्हणजे सर्व प्रकारची इच्छा सोडणें किंवा माझ्या कर्माचें फल कोणास कधींहि मिळूं नये, व मिळाल्यास तें कोणीहि घेऊं नये, अशी बुद्धि ठेवणें हा अर्थ नसून, मला अमुक फल अवश्य मिळावें म्हणून मी हें कर्म करितों अशा प्रकारच्या फलाबद्दलच्या ममत्वयुक्त आसच्छीस किंवा बुद्धीच्या आग्रहास ‘फलाशा’ ‘संग’ किंवा ‘काम’ हीं नांवें गीतेंत दिलेली आहेत, असें मार्गे पांचव्याच प्रकरणांत आम्ही सांगितलें आहे. पण फल मिळावें ही इच्छा, आग्रह किंवा वृथा आसक्ति न ठेविली, तरी प्राप्त झालेलें कर्म केवळ कर्तव्य म्हणून करण्याची बुद्धि व उत्साहहि सदर आग्रहाबरोबरच आपल्या मनांतून नाहीशी झाली पाहिजेत असें नाही. आपल्या फायद्याखेरीज या जगांत

दुसरें कांहीं दिसत नसून केवळ फलाच्या हांवेंनेच जे पुरुष कर्म करण्यांत नित्य गुंग झाल्ले असतात त्यांना फलाशा सोडून कर्म करणें शक्य वाटणार नाहीं हें खरें. पण ज्ञानानें ज्याची बुद्धि सम व विरक्त झाली त्याची गोष्ट तशी नाही. एखाद्या कृत्याचें जें मला फळ मिळतें तें केवळ माझ्या कर्माचेंच फल असतें, ही समजूतच प्रथमतः चुकीची आहे. पाण्याच्या द्रवतेचें किंवा अग्नीच्या उष्णतेचें साहाय्य नसेल तर मनुष्यानें कितीहि अट्टहास केला तरी त्याच्या प्रयत्नानें पाकसिद्धि होणें शक्य नाही; आणि अग्न्यादिकांचे ठायीं हे गुणधर्म असणें वा नसणें ही गोष्ट मनुष्याचे ताब्यांतील किंवा प्रयत्नाधीन नसत्ये. म्हणून कर्मसृष्टीतील या स्वतःसिद्ध विविध व्यापारांचें किंवा धर्मांचें यथाशक्ति प्रथम ज्ञान करून घेऊन ते व्यापार जेणेंकरून आपल्या प्रयत्नास अनुकूल होतील अशा प्रकारेंच मनुष्यास आपले व्यवहार करावे लागतात. अर्थात् मनुष्याच्या प्रयत्नाचें जें फल मिळतें तें केवळ त्याच्या प्रयत्नाचें फल नसून, त्याचे कर्म व तदनुकूल कर्मसृष्टीचे अनेक स्वतःसिद्ध धर्म या दोहोंच्या संयोगाचें ते फल आहे, असें म्हटलें पाहिजे. परंतु मनुष्याचे प्रयत्न सफल होण्यास याप्रमाणें नानाप्रकारच्या ज्या सृष्टिव्यापारांची अनुकूलता लागत्ये त्या सर्वांचें यथार्थ ज्ञान त्यास पुष्कळदां झाल्लें नसतें; व कांहीं स्थली होणेंहि शक्य नसतें. यासच देव असें म्हणतात. आपल्या ताब्यांत नसून आपणांस माहीतहि नसलेल्या सृष्टि-व्यापारांचें साष्ट फलासिद्धीस जर याप्रमाणें अवश्य पाहिजे, तर “केवळ माझ्या प्रयत्नानेंच मी अमुक गोष्ट करीन” असा अभिमान धरणे हा मूर्खपणा होय, असें पुढें अर्थतःच सिद्ध होतें (गी. १८.९४-१६ पहा). कारण, कर्मसृष्टीचे ज्ञात व अज्ञात व्यापार यांचा मनुष्याच्या प्रयत्नांशी संयोग झाल्यावर जें फळ व्हावयाचें तें केवळ कर्माच्या कायद्यांनींच होत असल्यामुळें, आपण फळाची हांव ठेविली वा न ठेविली तरी त्यामुळें या फलासिद्धींत कांहीं फरक न होतां, आपली फलाशा केवळ आपणांस मात्र दुःखकारक होण्याचा संभव असतो. तथापि मनुष्यास पाहिजे ती गोष्ट नुसते सृष्टिव्यापार आपण होऊनच घडवून आणीत नाहीत. भाकरी रुचकर होण्यास ज्याप्रमाणें पिठांत थोडें तरी मीठ घालावें लागतें त्याप्रमाणें कर्मसृष्टीतील हे स्वतःसिद्ध व्यापार मनुष्याच्या फायद्याचे होण्यास त्यांत मनुष्याच्या प्रयत्नाचा थोडीतरी भर घालावी लागत्ये. म्हणून जे पुरुष ज्ञानी व विवेकी आहेत ते सामान्य लोकांप्रमाणें फलाची आसक्ति किंवा हांव न ठेवितां जगाच्या व्यवहारसिद्धयर्थ प्रवाहपतित म्हणजे कर्माच्या अनादि प्रवाहांत यथाधिकार शास्त्रतः आपल्या वांढ्यास आलेला कर्माचा लहानमोठा भाग शांतपणें केवळ कर्तव्य म्हणून करीत असतात; आणि फलप्राप्तीसाठीं कर्मधर्मसंयोगावर किंवा भाक्तिदृष्ट्या परमेश्वराच्या इच्छेवर हवाला ठेवून स्वस्थ बसतात “तुझा अधिकार

फक्त कर्म करण्यापुरताच आहे, फल होणें ही तुझ्या ताब्यांतील गोष्ट नव्हे” (गी. २.४७) इत्यादि जो उपदेश अर्जुनास केलेला आहे त्यांतील बीज हेंच होय. फलाशा न ठेवितां याप्रमाणें कर्म करीत गेलें म्हणजे पुढें तें कर्म कांहीं कारणामुळें कदाचित् निष्फळ झालें तरीहि उद्योग करण्याचें आपल्या अधिकारांतलें काम आपण केलें असल्यामुळें या निष्फळत्वाचें आपल्याला दुःख वाटण्यास कांहीं कारण रहात नाही. उदाहरणार्थ, आयुष्याची दोरी (म्हणजे शरीरांतील पोषक धातूंची नैसर्गिक शक्ति) बळकट असल्याखरीज नुसत्या औषधानें रोग्यास कधांच गुण येत नाही, असें वैद्यशास्त्र स्वच्छ सांगत आहे; आणि दोरीची ही बळकटी अनेक प्राक्तन किंवा पिढीजात संस्कारांचें फल असल्यामुळें ती वैद्याच्या हातून सिद्ध होणारी गोष्ट नसून, ती किती आहे याचें वैद्यास पूर्ण निश्चयात्मक ज्ञान होणेंहि शक्य नसतें. तथापि रोग्यास औषध देणें हें आपलें कर्तव्य समजून केवळ परोपकार-बुद्धीनें हजारों रोग्यांस यथामति एखादा वैद्य औषध देत असतो, असें आपण प्रत्यक्ष पहातो. वैद्यानें याप्रमाणें आपलें काम निष्काम बुद्धीनें केल्यावर त्याच्या औषधानें एखादा रोगी बरा न झाल्यास त्यानें तो उद्विग्न होत नाही इतकेंच नव्हे, तर अमुक रोगांत अमुक औषधानें शेंकडा अमुक लोकांस गुण येत असतो असें शास्त्रीय नियमहि तो मोठ्या शांत चित्तानें ठरवीत असतो. पण याच वैद्याचा मुलगा आजारी पडून त्यास औषध देण्याची वेळ आली म्हणजे आयुष्याच्या दोरीची गोष्ट लक्षांत न रहातां “माझा मुलगा बरा झाला पाहिजे” या ममत्वयुक्त फलाशेनें त्याचें चित्त गांगरून जाऊन दुसरा वैद्य बोलवावा लागतो; किंवा निदानपक्षीं दुसऱ्या वैद्याची सल्ला घेणें तरी जरूर पडतें ! कर्मफलाच्या ठिकाणां ममत्वरूप आसक्ति कशाला म्हणावें, आणि फलाशा नसली तरी केवळ कर्तव्यबुद्धीनें कोणतेंहि काम कसें करितां येतें, हें या लहानशा उदाहरणावरून लक्षांत येईल. अशा प्रकारें फलाशा नाहीशी होण्यास ज्ञानानें मनांत वैराग्य बिंबावें लागतें हें खरें. पण एखाद्या कापडाचा रंग (राग) काढून टाका असें म्हटल्यानें त्या कापडाचा नाश केला पाहिजे असें ज्याप्रमाणें होत नाही, त्याप्रमाणें कर्माच्या ठायीं काम, संग किंवा राग म्हणजे प्रीति ठेवूं नये असें म्हटल्यानें, तीं कर्मेच सोडून द्यावां असें होत नाही वैराग्यानें कर्म करणेंच अशक्य असेल तर गोष्ट निराळी. पण वैराग्यानें कर्म करितां येतात इतकेंच नव्हे, तर कर्म कोणाला केव्हांच सुटत नाही, हें आपण प्रत्यक्ष पहातो. म्हणून अज्ञानी लोक जां कर्म फलाशापूर्वक करीत असतात, तींच ज्ञानी पुरुषांनीं ज्ञानोत्तरहि लाभालाभ व सुखदुःख सारखें मानून (गी. २.३८) धैर्यानें व उत्साहानें पण शुद्ध बुद्धीनें म्हणजे फलाबद्दल विरक्त किंवा उदासीन राहून (गी. १८.२६), केवळ कर्तव्य म्हणून आपआपल्या अधिकाराप्रमाणें शांत चित्तानें करीत रहावें (गी.

६. ३), हेच नीतिदृष्ट्या व मोक्षदृष्ट्या उत्तम आयुष्यक्रमाचें खरें तत्त्व आहे; अनेक स्थितप्रज्ञ, महाभगवत्सूक्त व परम ज्ञानी पुरुषांनी किंबहुना स्वतः भगवंतांनी हाच मार्ग स्वीकारलेला असून या कर्मयोगमार्गातच पराकाष्ठेचा पुरुषार्थ आहे; व याच 'योगा'ने परमेश्वराचें भजनपूजन घडून अखेर सिद्धि मिळत्ये (गी. १८.४६);— असें भगवद्गीता कंठरवानें सांगत आहे. इतक्या उपर आपण होऊनच जर कोणी आपला गैरसमज करून घेईल तर तो दुर्दैवी समजला पाहिजे. स्पेन्सर साहेबांना अध्यात्मदृष्टि संमत नव्हती. तरी या जगांत कोणतीहि गोष्ट एकदम घडवून आणणें शक्य नसून, त्याला कारणीभूत व अवश्य असलेल्या दुसऱ्या हजारों गोष्टी पूर्वी ज्याप्रमाणें घडून आलेल्या असतील त्याप्रमाणें मनुष्याचे प्रयत्न सफल, निष्फल किंवा कर्माजास्त मानानें सफल होत असतात, असें आधिभौतिकरीत्याहि सिद्ध होत असल्यामुळें, सामान्य लोक कोणतेंहि कर्म करण्यास फलाशेनें जरी प्रवृत्त होत असले तरी शहाण्या पुरुषांनें फलाचा आग्रह न धरितां शांततेनें व उत्साहानें आपलें कर्तव्य करीत राहिलें पाहिजे, असा गीतेप्रमाणें त्यांनींहि 'समाजशास्त्राचा अभ्यास' या आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस सिद्धान्त केला आहे.*

ज्ञानी पुरुषांनें संसारांत प्राप्त झालेलीं कर्मे फलाशा सोडून निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त अवश्य केली पाहिजेत, असें जरी सिद्ध झालें, तरी हीं कर्मे कशामुळें व कशासाठी प्राप्त होतात हें सांगितल्याखेरीज कर्मयोगाचें विवेचन पुरें होत नाही. म्हणून "लोकसंग्रहमेवाऽपि संपश्यन् कर्तृमहसि" (गी. ३.२०)—लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊनहि तुला कर्म करणेच युक्त आहे—असें कर्मयोगाच्या ममर्थनार्थ भगवं-

* "Thus admitting that for the fanatic, some wild anticipation is needful as a stimulus, and recognizing the usefulness of his delusion as adapted to his particular nature and his particular function, the man of higher type must be content with greatly moderated expectations, while he perseveres with undiminished efforts. He has to see how comparatively little can be done, and yet to find it worth while to do that little: so uniting philanthropic energy with philosophic calm."—Spencer's—*Study of Sociology*, 8th Ed. p. 403. The italics are ours. या वाक्यांत fanatics याऐवजी 'प्रकृतीच्या गुणांनी वेडाबलेंलें' (गी. ६.२९) किंवा 'अहंकारविमूढ' (गी. ३.२७), अगर भासकवीचा 'मूर्ख' हा शब्द, आणि man of higher type याच्या जागी 'विद्वान्' (गी. ३.२५), व greatly moderated expectations याच्या जागी 'फलौदासीन्य' किंवा 'फलाशात्याग' हे समानार्थक शब्द घातले म्हणजे गीतेंतल्याच सिद्धान्ताचा स्पेन्सरसाहेबांनीं जणू काय अनुवाद केला आहे असें दिसून येईल !

तांचे अर्जुनास शेवटचे पण महत्वाचे सांगणे आहे. लोकसंग्रह म्हणजे 'मनुष्याचा नुस्ता जमाव करणे' किंवा 'स्वतःचा कर्मे सोडण्याचा अधिकार असताहि अडाणी लोकांनी कर्मे सोडू नयेत म्हणून त्यांना गोड वाटण्यासाठी त्याच्याप्रमाणे वागण्याचे सोंग करणे' असा अर्थ नव्हे. कारण, लोकांनी अडाणी रहावे किंवा त्यांना अडाणी ठेवण्यासाठी ज्ञानी पुरुषाने कर्मे करण्याचे ढोंग करावे हे शिकविण्याचा गीतेचा हेतु नाही. ढोंग तर दूरच राहिले; पण 'लोक तुझी अपकीर्ति गातील' (गी. २. ३४) इत्यादि सामान्य जनांस पटणाऱ्या युक्तिवादानेहि जेव्हां अर्जुनाचे समाधान होईना तेव्हां त्यापेक्षां वजनदार व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या बलवत्तर कारणे भगवान् आतां सांगत आहेत. म्हणून 'संग्रह' या शब्दाचे, गोळा करून ठेवणे, राखणे, पाळणे, नियमन करणे वगैरे जे अर्थ कोशांतून दिलेले आहेत ते सर्व यथासंभव येथे घ्यावे लागतात; व तसे केले म्हणजे लोकांचा संग्रह करणे म्हणजे "त्यांस एकत्र संबद्ध करून त्यांच्या परस्परांनुकूल्याने जे सामर्थ्य उत्पन्न होते ते त्यांच्या अंगां येईल अशा रीतीने त्यांचे पालन, पोषण किंवा नियमन करणे, आणि तद्द्वारा त्यांची सुस्थिति कायम ठेवून पुढे त्यांस श्रेयःप्राप्तीच्या मार्गास लावणे", असा अर्थ होतो. 'राष्ट्राचा संग्रह' हे शब्द याच अर्थी मनुस्मृतीत आलेले असून (मनु. ७. ११४), शांकर-भाष्यांत "लोकसंग्रहः=लोकस्योन्मार्गप्रवृत्तिनिवारण" अशी या शब्दाची व्याख्या केलेली आहे; व त्यावरून अज्ञानाने सैरावैरा होऊन वागत असणाऱ्या लोकांस शहाणे करून सुस्थितीत एकत्र ठेवणे आणि आत्मोन्नतीच्या मार्गास लावणे, असा संग्रह शब्दाचा आम्ही जो अर्थ करितो तो अपूर्व किंवा निराधार नाही असे दिसून येईल. संग्रह शब्दाचा हा अर्थ झाला. पण 'लोकसंग्रह' यांतला 'लोक' हा शब्द केवळ मनुष्यवाची नाही हेहि येथे सांगितले पाहिजे. जगांतील इतर प्राण्यांपेक्षां मनुष्य श्रेष्ठ असल्यामुळे मानवजातीच्या कल्याणाचाच मुख्यत्वेकरून 'लोकसंग्रह' या शब्दांत समावेश होतो हे खरे. तरी भूलोक, सत्यलोक, पितृलोक, देवलोक इत्यादि जे अनेक लोक म्हणजे जे भगवंतांनी निर्माण केली आहेत, त्यांचेहि नीट धारणपोषण होऊन तीं सर्व चांगल्या रीतीने चालू रहावीं अशी भगवंतांचीच इच्छा असल्यामुळे, मनुष्यलोकाबरोबरच या सर्व लोकांचे व्यवहारहि सुस्थितीने चालावे (लोकांना संग्रहः), एवढा व्यापक अर्थ 'लोकसंग्रह' पदाने या ठिकाणी विवक्षित आहे, असे म्हणावे लागते. जनकाने केलेले आपल्या कर्तव्याचे जे वर्णन वर दिले आहे त्यांत देव व पितर यांचा उल्लेख असून भगवद्गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत व महाभारतातील नारायणीयोपाख्यानांत ज्या यज्ञकथांचे वर्णन आहे त्यांतहि देवलोक व मनुष्यलोक या दोहोंचे धारण व्हावे म्हणून ब्रह्मदेवाने यज्ञ उत्पन्न केला असे म्हटले आहे (गी. ३. १०-१२). यावरून एका मनुष्यलोकाचेच नव्हे

तर देवादि सर्व लोकांचें धारण होऊन परस्परांनीं परस्परांचें श्रेय संपादन करणें. एवढा सर्व अर्थ 'लोकसंग्रह' पदानें भगवद्गीतेंत विवक्षित आहे असे स्पष्ट होतें. सर्व सृष्टीचें पालनपोषण करून लोकसंग्रह करण्याचा जो हा भगवंतांचा अधिकार तोच पुरुष ज्ञानी झाला म्हणजे त्याच्या ज्ञानामुळे त्याला प्राप्त होत असतो. ज्ञानी पुरुषास जी गोष्ट प्रमाण वाटत्ये तीच इतर लोकहि प्रमाण मानून त्याप्रमाणें वागत असतात (गी. ३. २१). कारण, सर्व जगाचें धारणपोषण कक्षानें होईल याचा शांत चित्तानें व समयुद्धीनें विचार करून त्याप्रमाणें धर्मबंधने घालून देण्याचें काम ज्ञानी पुरुषाचेंच आहे असे सामान्य लोक समजत असतात. आणि ही समजूत कांहीं चुकीची नाही. किंबहुना सामान्य लोकांस या गोष्टी नीट कळत नसल्यामुळेच ज्ञानी पुरुषांवर ते भरंवसा ठेवीत असतात, असें म्हटलें तरी चालेल. हाच अभिप्राय मनांत आणून—

लोकसंग्रहसंयुक्तं विधात्रा विहितं पुरा ।

सूक्ष्मधर्मार्थनियतं सतां चरितमुत्तमम् ॥

“लोकसंग्रहकारक व सूक्ष्म प्रसंगी कोणता धर्म पत्करावा हे सांगणारे माधु पुरुषांचें उत्तम चरित्र खुद्द ब्रह्मदेवानेंच निर्माण केले आहे ” (मभा.शां. २. ५. ८, २५), असें शांतिपर्वीत भीष्मांनीं युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. लोकसंग्रह म्हणजे उगाच कांहीं तरी थोतांड किंवा लोकांना अज्ञानांत ठेवण्याची युक्ति नसून, ज्ञानयुक्त कर्म जगांतून नाहीसे झाल्यास जगाचा नाश होण्याचा संभव असतो म्हणून ब्रह्मदेवानें निर्मिलेल्या साधुपुरुषांच्या कर्तव्यापैकीं हें एक मुख्य कर्तव्य आहे, असें यावरून सिद्ध होतें; व “मी हें काम न केलें तर हे सर्व लोक म्हणजे जगें उध्वस्त होतील” (गी. ३. २४) या भगवद्गुणनाचा भावार्थहि तोच आहे. ज्ञानी पुरुष हे लोकांचे डोळे होत; आणि ते जर आपलें काम सोडितील तर जग आंधळे होऊन लोकांचा सर्वतोपरी नाश झाल्याखेरीज रहाणार नाही. ज्ञानी पुरुषांनींच लोकांना ज्ञानी करून उन्नतीस आणिलें पाहिजे. पण हें काम नुस्त्या तोंडपाटीलकांनं म्हणजे केवळ उपदेशानें कधीहि सिद्धीस जात नाही. कारण, ज्या लोकांना सदाचरणाची संवय नसून ज्यांची बुद्धिहि पूर्ण शुद्ध झालेली नसत्ये, त्यांना नुस्तें कोरडें ब्रह्मज्ञान सांगितलें तर “तुझें तें माझें आणि माझें तें माझेंच” अशा रीतीनं त्याच ज्ञानाचा ते दुरुपयोग करितात, असें व्यवहारांत नेहमीं आढळून येतें. शिवाय एखाद्याच्या उपदेशाच्या खरेपणाची परीक्षाहि लोक त्याच्या आचरणावरूनच करीत असतात. म्हणून ज्ञानी मनुष्य स्वतः कर्म न करील तर सामान्य लोकांस आळशी बनण्यास ती एक सबब होत्ये. यासच ‘बुद्धिभेद’ असें म्हणतात; व हा बुद्धिभेद न होतां लोक खरोखर निष्काम होऊन कर्तव्यास जागृत व्हावे म्हणून ज्ञानी पुरुषांनीं संसारांत राहूनच

आपल्या कर्मांनीं लोकांस सदाचरणाचा म्हणजे निष्काम बुद्धीनें कर्म करण्याचा प्रत्यक्ष धडा घालून देणें हें त्याचें कर्तव्य (ढोंग नव्हे) बनून जातें. म्हणून कर्म सोडण्याचा अधिकार त्याला केव्हांहि प्राप्त होत नसून स्वतःसाठीं नको तर लोकसंग्रहार्थ चातुर्वर्ण्याचीं सर्व कर्मेंं यथाधिकार त्यानें केलीच पाहिजेत असें गीतेचें म्हणणें आहे. पण ज्ञानी पुरुषानें चातुर्वर्ण्याचीं कर्मेंं निष्कामबुद्धीनें हि करणें अवश्य नाही, किंबहुना करूं नयेत, असें संन्यासमार्गीयांचें मत असल्यामुळे, ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ कर्मेंं करावीं या गीतेच्या सिद्धान्ताचें संन्यासमार्गीय टीकाकारांनीं कांही तरी गुळखोबें करून खुद्द भगवानहि प्रत्यक्ष नाहीं तर पर्यायानें ढोंगाचा उपदेश करितात असें म्हणण्यास ते तयार झाल्यासारखे आहेत ! पण गीतेतील लोकसंग्रह शब्दाचा हा मिळमिळीत अर्थ खरा नव्हे, असें पूर्वापार संदर्भावरून उघड होतें. ज्ञानी पुरुषास कर्मेंं सोडण्याचा अधिकार प्राप्त होतो हे मतच आधा गीतेस मान्य नाही; व तें कां मान्य नाही हें दाखविण्यास गीतेत जीं कारणें दिलीं आहेत त्यांपैकी लोकसंग्रह हें एक मुख्य कारण आहे. म्हणून ज्ञानी पुरुषास कर्मेंं मुटतात हें प्रथम गृहीत धरून लोकसंग्रह पदाचा ढोंगपर अर्थ करणें सर्वथैव अन्याय्य होय. मनुष्य या जगांत केवळ आपल्या स्वतःसाठींच जन्मला नाही. अजाणतेपणानें सामान्य लोक स्वार्थातच गुंतलेले असतात हें खरें. पण “सर्वभूतस्थमाश्मानं सर्वभूतानि चात्मनि” (गी. ६.२९)—मीं सर्व भूतांत आणि सर्व भूतें माझ्या ठायीं—अशा रीतीनें सर्व जगच ज्याला आत्मभूत झालें त्यानें “मळा मोक्ष मिळाला, आतां लोक दुःखी असले तरी मळा त्याची काळजी कशाला ?” असें म्हणणें म्हणजे स्वमुखानेंच आपल्या ज्ञानाला कमीपणा आणण्यासारखें होय. ज्ञानी पुरुषाचा आत्मा म्हणून कांही स्वतंत्र व्यक्ति आहे काय ! त्याच्या आत्म्यावर जोंपर्यंत अज्ञानाचें पांघरूण होतें तोंपर्यंत ‘मी’ व ‘लोक’ हा भेद कायम होता. पण ज्ञानप्राप्तीनंतर सर्व लोकांचा आत्मा हाच त्याचा आत्मा होतो. म्हणून योगवासिष्ठांत वसिष्ठांनीं रामास असें सांगितले आहे कीं—

यावन्नोकरामर्शो निरुद्धो नास्ति योगिनः ।

तावद्भूतसमाधित्वं न भवत्येव निर्मलम् ॥

“जोंपर्यंत लोकांचा परामर्श घेण्याचें (अर्थात् लोकसंग्रहाचें) काम थोडें तरी शिष्टक आहे, संपलें नाही, तोंपर्यंत योगारूढ झालेल्या पुरुषाची स्थिति निर्दोष आहे, असें कधींच म्हणतां येत नाही” (यो. ६. पू. १२८, १७). त्यानें केवळ आपल्याच समाधिमुखांत गहून जाणें म्हणजे एका प्रकारें आपला स्वार्थ पहाण्यासारखें होय. संन्यासमार्गीय लोक या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करितात हाच त्यांच्या युक्तिवादांतील मुख्य दोष आहे. भगवानापेक्षां कोणीहि अधिक ज्ञानी, अधिक निष्काम किंवा अधिक

योगारूढ असणें शक्य नाही. पण भगवान् देखील “साधूंचें संरक्षण, दुष्टांचा नाश व धर्मसंस्थापन” ही लोकसंग्रहाचीं कामें करण्यासाठीच जर वेळोवेळीं अवतार घेतात (गी. ४. ८), तर ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रह करण्याचें सोडून देऊन “ज्या परमेश्वरानें हे सर्व लोक उत्पन्न केले आहेत तो त्यांचें पाहिजे तसें धारण-पोषण करील, तिकडे पहाणें हें माझें काम नव्हे” असें म्हणत बसणें सर्वथैव अनुचित होय. कारण, ज्ञानोत्तर परमेश्वर, मी व लोक हा भेदच रहात नाही; व राहील तर तो ज्ञानी नव्हे, ढोंगी म्हटला पाहिजे. ज्ञानानें ज्ञानी पुरुष जर परमेश्वररूपी होतो तर परमेश्वर जें काम करितो तें परमेश्वराप्रमाणें म्हणजे निःसंगबुद्धीनें करण्याची अवश्यकता ज्ञानी पुरुषास तरी कशी सुटणार (गी. ३. २२ व ४. १४ व १५)? शिवाय परमेश्वर जें कांहीं करणार तेंहि ज्ञानी पुरुषाच्या रूपानें किंवा द्वारानेंच करणार. म्हणून “सर्वाभूता एक आत्मा” असें परमेश्वरस्वरूपाचें अपरोक्ष ज्ञान ज्यास झालें त्याच्या मनात सर्वभूतानुकंपादि उदात्त वृत्ति पूर्ण जागृत होऊन स्वभावतःच त्याच्या मनाची प्रवृत्ति लोककल्याणाकडेच व्हावयास पाहिजे. याच अभिप्रायानें—

जें कां रंजले गांजले । त्यांसी म्हणे जो आपुले ।

तोच साधु ओळखावा । देव तेथेंचि जाणावा ॥

असें (गा. ९६०. १—२), किंवा—

परउपकारीं वैचियेल्या शक्ती । तेणें आत्मस्थिति जाणीतली ॥

(गा. ४५६२) याप्रमाणें साधुपुरुषाचें लक्षण सांगून—

जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टविती उपकारें ॥

(गा. ९२९) असें तुकारामबोवांनीं संतांचें म्हणजे भक्तीनें परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान झालेल्या महात्म्यांचें वर्णन केलें आहे; आणि “स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमानेकः संतां अग्रणीः”—परार्थ हाच ज्याचा स्वार्थ झाला तोच पुरुष साधूंमध्ये श्रेष्ठ—असें भर्तृहरिनें म्हटलें आहे. मन्वादि शास्त्रकार ज्ञानी नव्हते काय ? पण तृष्णादुःस्वरूप-दोरीचा मोठा बाऊ करून तृष्णेबरोबरच परोपकारबुद्ध्यादि सर्व उदात्त वृत्ति मारीत. न बसतां लोकसंग्रहकारक चातुर्वर्ण्यादि शास्त्रीय मर्यादा घालून देण्याचें काम त्यांनीं केलेंलें आहे. ब्राह्मणास ज्ञान, क्षत्रियास युद्ध, वैश्यास कृषि, गोरक्ष्य आणि व्यापार किंवा शूद्रास सेवा, असे जे गुणकर्मस्वभावानुरूप भिन्नभिन्न धर्म शास्त्रांतून वर्णिले आहेत ते केवळ प्रत्येक व्यक्तीच्याच हितासाठी आहेत असें नाही. एकंदर समाजाच्या बचावासाठी कांहीं पुरुषांनीं युद्धकलेचाच नित्य अभ्यास करून नेहमी तयार असलें पाहिजे, आणि कांहींनी शेतकी, व्यापार, शानार्जन वगैरे धंदे करून समाजाच्या इतर गरजा पुरविल्या पाहिजेत, हें लक्षांत आणून चातुर्वर्ण्याच्या धंद्याची वांटणी लोकसंग्रहाथ प्रवृत्त झालेली आहे, असें मनुस्मृतीत म्हटलें असून गीतेचा

अभिप्रायहि तसाच आहे (मनु. १.८७; गी. ४.१३: १८.४१ पहा). या चातुर्वर्ण्यधर्मा-
पैकी कोणताहि धर्म बुडाला तर त्या मानाने समाज पंगु होत जाऊन अखेर
त्याचा नाशहि होण्याचा संभव असतो हे मागे सांगितलेच आहे. तथापि धंदेविभा-
गाची ही व्यवस्था एकाच प्रकारची असत्ये असे नाही. प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञ प्रोटो-
याने या विषयावरील आपल्या ग्रंथांत आणि अर्वाचीन काली फ्रेंच शास्त्रज्ञ कॅण्ट
याने आपल्या “आधिभौतिक तत्त्वज्ञानांत” समाजधारणार्थ सुचविलेल्या व्यवस्था
चातुर्वर्ण्यसदृश असल्या तरी वैदिक धर्मातील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेहून त्या थोड्या-
बहुत अंशांनी भिन्न आहेत हे सदर ग्रंथ वाचिले असता कोणाच्याहि लक्षांत येईल.
यापैकी कोणती समाजव्यवस्था चांगली, अगर हा चांगुलपणा साक्षेप असून युग-
मानाने त्यांत कांहीं फेर होऊ शकतो की नाही, इत्यादि अनेक प्रश्न या ठिकाणी
उद्भवून ‘लोकसंग्रह’ हे सध्यांच्या काली पाश्चात्य देशांतून एक महत्त्वाचे शास्त्र
होऊन बसले आहे. पण गीतातात्पर्यनिर्णय एवढाच आपला प्रस्तुतचा विषय
असल्यामुळे या प्रश्नाचा येथे विचार करित बसण्याचे कारण नाही. गीताकाली
चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जारीने अमलांत असून ती मूळांत लोकसंग्रह करण्याच्या हेतूने
प्रवृत्त झालेली आहे एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे. म्हणून चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणे
प्राप्त झालेली आपली कर्मे निष्काम बुद्धीने कशी करावी याचा लोकांना प्रत्यक्ष धडा
घालून देणे असा ‘लोकसंग्रह’ या गीतेतील पदाचा अर्थ होतो, एवढेच येथे मुख्यत्वे-
करून सांगावयाचे आहे. ज्ञानी पुरुष हे समाजाचे डोळेच नव्हेत तर गुरुहि
आहेत. म्हणून वरील प्रकारचा लोकसंग्रह करण्यास त्यांनी आपल्या काळी ज्या
समाजव्यवस्था असतील त्यांत कांहीं न्यून असल्यास श्वेतकेतूप्रमाणे देशकालानु-
रूप ते काढून टाकून समाजाची धारणपोषणाची शक्ति फुटू न देता तीच
वाढत्या पंथास लागेल असे उद्योग करणे मग अर्थतःच प्राप्त होते. अशा
प्रकारचा लोकसंग्रह करण्यासाठीच जनक संन्यास न घेतां आमरणान्त राज्य करित
राहिला व मनूने पहिला राजा होण्याचे कबूल केले: आणि याच कारणास्तव “स्व-
धर्ममपि चावेक्ष्य न विकपितुमर्हसि” (गी. २.३१) - स्वधर्माप्रमाणे प्राप्त झालेल्या
कर्माबद्दल रडत बसणे तुला योग्य नाही, “किंवा स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति
किल्बिषम्” (गी. १८.४७) - स्वभावगुणानुरूप ठरलेल्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणे नेम-
लेले कर्म केल्याने तुला कांही पाप लागणार नाही, इत्यादि प्रकारे चातुर्वर्ण्यधर्मा-
नुसार प्राप्त झालेले युद्ध करण्यास अर्जुनास गीतेत वारंवार उपदेश केलेला आहे.
परमेश्वराचे ज्ञान यथाशक्ति प्राप्त करून घेऊनका असे कोणीच म्हणत नाही. किंब-
हुना हे ज्ञान संपादन करणे हे मनुष्याचे या जगांतील इतिकर्तव्य होय, असा गीते-
चाहि सिद्धान्त आहे. पण स्वतःच्या आत्म्याचे जे कल्याण त्यांतच समष्टिरूप

आत्म्याच्या कल्याणार्थ यथाशक्ति झटणें याचाहि समावेश होत असल्यामुळें लोक-संग्रह करणें हेच ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचें खरें पर्यवसान होय, असें त्यापुढें गीतेचें विशेष सांगणें आहे. तथापि एखादा पुरुष ब्रह्मज्ञानी झाला म्हणजे तेवढ्यानेच तो सर्व प्रकारचे व्यवहारिक धंदे स्वतः स्वहस्तानें करण्यास पात्र होतो असें नाहीं. भीष्म व व्यास हे दोघेहि महाज्ञानी व परम भगवद्भक्त होते. पण व्यासांनीं भीष्माप्रमाणें लढाईचेंहि काम केलें असतें, असें कोणीच म्हणत नाहीं. किंवा देवांकडे पाहिले तरीहि जगाचा संहार करण्याचें काम शंकराऐवजीं विष्णूकडे सोंपविलेलें आढळून येत नाहीं. जीवन्मुक्तावस्था ही मनाच्या निर्विषयतेची, सम व शुद्ध बुद्धीची आणि आध्यात्मिक उन्नतीची शेवटची पायरी आहे; आधिभौतिक धंद्यातील हुषारीची परीक्षा नव्हे. म्हणून स्वभावगुणानुरूप प्रवृत्त झालेल्या चातुर्वर्ण्यादि व्यवस्थे-प्रमाणें जें कर्म आपण जन्मभर करीत आलों तेंच स्वधर्मानुसार कर्म अगर धंदा ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तर लोकसंग्रहार्थ चालू ठेविला पाहिजे, कारण, त्यांतच तो वाक-बगार असण्याचा संभव असतो, दुसरा भल्ताच धंदा करील तर त्यामुळें समाजाचें नुकसान होईल, असा विशेष उपदेश पुनः गीतेंत याच प्रकरणीं द्विवार केलेला आहे (गी. ३. ३५; १८. ४७). ईश्वरनिमित्त प्रकृतिस्वभावगुणानुरूप प्रत्येकाचे अंगीं असलेल्या या भिन्नभिन्न योग्यतेसच अधिकार असें म्हणतात; आणि “पुरुष ब्रह्मज्ञानी झाला तरी या अधिकाराप्रमाणें प्राप्त झालेलीं कर्मे त्यानें लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त सुरू ठेविलीं पाहिजेत, सोडितां कामा नयेत”—यावदधिकारमवास्थितिरधिका-रिणाम् (वे.सू. ३. ३. ३२)—असें वेदान्तसूत्रांत म्हटलें आहे. वेदान्तसूत्रकारांची ही उपपत्ति केवळ मोठ्या अधिकाराच्या पुरुषांसच लागू पडत्ये, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे; आणि या सूत्राच्या भाष्यांतून तत्समर्थनार्थ दिलेलीं उदाहरणें पाहिलीं तर तीं सर्व व्यासादिक मोठमोठ्या अधिकारी पुरुषांचींच आहेत, असें दिसून येतें. पण मूळ सूत्रांत अधिकाराच्या लहानमोठेपणाबद्दल कांहींच उल्लेख नाहीं. म्हणून अधिकार म्हणजे लहानमोठे सर्व अधिकार असा अर्थ घ्यावा लागतो; आणि हे अधिकार कोणास व कसे प्राप्त होत असतात याचा जर सूक्ष्म व स्वतंत्र विचार केला तर असें आढळून येतें कीं, मनुष्याबरोबरच समाज व समाजाबरोबरच मनुष्य परमेश्वरानें उत्पन्न केला असल्यामुळें ज्याला जितकें बुद्धिबल, सत्ताबल, द्रव्यबल किंवा शरीरबल स्वभावतः असेल किंवा स्वधर्मानें प्राप्त करून घेतां येईल, त्या त्या मानानें जगाचें यथाशक्ति धारणपोषण करण्याचा थोडाबहुत अधिकार चातुर्वर्ण्यादि किंवा इतर गुणकर्मविभागरूप सामाजिक व्यवस्थेनें प्रत्येकासच जन्मतः प्राप्त झालेला असतो. यंत्र सुरळीत चालण्यास मोठ्या चाकाप्रमाणेंच अत्यंत लहान चाकाचीहि जशी जरूर लागत्ये, तद्वतच सर्व जगाची ही मोठी अवाढव्य घडामोड अथवा

रहाटगाडगे व्यवस्थित चालू रहाण्यास व्यासादिकांच्या मोठ्या अधिकाराप्रमाणेच इतर मनुष्यांचे लहान अधिकारहि पूर्णपणे व योग्यरीतीने बजाविले जाणे अवश्य आहे. कारण, कुंभार मडकी किंवा कोष्टी वळे न करील तर राजाने योग्य रक्षण करूनहि लोकसंग्रहाचे काम पुरे पडणार नाही; किंवा आगगाडीवरील यःकश्चित् निशाणवाला किंवा सांधेवाला शिपाई जर आपले कर्तव्य करणार नाही तर वायुवेगाने आगगाडी रात्रंदिवस जी सध्यां निर्भय थांब घेत असत्ये, तसे तिला करिता यावयाचे नाही. म्हणून व्यासादिक मोठ्या अधिकाऱ्यांनीच नव्हे तर इतर पुरुषांनी सुद्धा,—मग तो राजा असो वा रंक असो—लोकसंग्रह करण्याचा आपणांस यथान्याय प्राप्त झालेला लहानमोठा अधिकार ज्ञानोत्तरहि सोडून देण्याच्या भरीम न पडतां तोच अधिकार निष्काम बुद्धीने कर्तव्य म्हणून यथाशक्ति, यथामति व यथासंभव आमरणान्त चालू ठेविला पाहिजे, असे वेदान्तसूत्रकारांच्या वरील युक्तिवादानेच आतां निष्पन्न होतें. मी नाही तर दुसरा कोणीतरी तें काम करील असे म्हणणे योग्य नाही. कारण, तसे झाल्याने एकंदर कामास एक इसम कमी पडून त्यांतील संघशक्ति कमी होत्ये इतकेंच नव्हे, तर ज्ञानी पुरुष तें काम जितकें चाख रीतीने करील तशा रीतीने इतरांस तें साधणेंहि शक्य नसल्यामुळे त्या मानाने लोकसंग्रहहि लंगडाच पडतो. शिवाय ज्ञानी पुरुषांच्या कर्मत्यागरूपी उदाहरणाने लोकांची बुद्धीहि बिघडत्ये, हें वर सांगितलेच आहे. कमीने झालेल्या चित्तशुद्धीमुळे केवळ आपल्या आत्म्याला मोक्ष मिळाला म्हणजे तेवढ्यानेच संतुष्ट होऊन जगाचा नाश झाला तरीहि त्याची पर्वा न ठेवितां “लोकसंग्रहधर्म च नैव कुर्यान्न कारयेत्” —लोकसंग्रह करूं नये व करवूंहि नये (मभा. अश्र. अनुगीता ४६.३९)—असे संन्यासमार्गी लोक कधीं कधीं म्हणत असतात खरे. पण व्यासादिकांच्या वर्तनाची ते जी उपपत्ति देतात तीवरून किंवा वसिष्ठ-पंचशिखासारख्यांना राम-जनकादिकांस आपल्या अधिकाराप्रमाणे समाजाच्या धारणपोषणादिकांचीं कामेंच आमरणान्त करण्यास जें सांगितले आहे, त्यावरून कर्म सोडून देण्याचा संन्यासमार्गीयांचा उपवेश एकदेशीय आहे, सर्वथा सिद्ध होणारे शास्त्रीय सत्य नव्हे, हें उघड होतें. म्हणून असल्या एकपक्षीय उपदेशाकडे लक्ष न देतां, भगवंतांच्या स्वतःच्या उदाहरणाप्रमाणे ज्ञानोत्तरहि आपला अधिकार ओळखून तदनुसार लोकसंग्रहकारक कर्म आमरणान्त चालू ठेवणे, हाच शास्त्रोक्त व उत्तम मार्ग होय असे म्हटलें पाहिजे. तथापि हा लोकसंग्रहहि फलाशा ठेवून करावयाचा नाही. कारण, लोकसंग्रहाची कां होईना, पण फलाशा ठेविली म्हणजे कर्म निष्फल झाल्यास दुःख झाल्याखेरीज रहाणार नाही. म्हणून ‘मी लोकसंग्रह करीन,’ अर्शा अभिमामाची अगर फलाशेची बुद्धि मनांत न ठेवितां लोकसंग्रह करणे तोहि केवळ कर्तव्यबुद्धीनेच कराव्या

लागतो. 'लोकसंग्रहार्थ' म्हणजे लोकसंग्रहरूप फल मिळण्यासाठी असे न म्हणतां 'लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्'—लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊन (संपश्यन्) तुला कर्म केली पाहिजेत,—अशी गीतेंत (गी. ३. २०) जी जरा लांबट शब्दयोजना केलेली आहे त्यांतील बीजहि हेच आहे. लोकसंग्रह हे महत्त्वाचे कर्तव्य खरे; पण अनासक्तीने सर्व कर्म करण्याचा या श्लोकाच्या पूर्वीच्या श्लोकांत (गी. ३. १९) भगवंतांनीं अर्जुनास जो उपदेश केला आहे तो उपदेश लोकसंग्रहासहि लागू पडतो, हे विसरतां कामा नये.

ज्ञानाचा व कर्माचा जो विरोध आहे तो ज्ञान आणि काम्य कर्म यांचा होय; ज्ञान व निष्काम कर्म यांत अध्यात्मदृष्ट्याहि विरोध नसून कर्म अपरिहार्य व लोकसंग्रह-दृष्ट्या अवश्यहि असल्यामुळे, ज्ञानी पुरुषाने यावज्जीव यथाधिकार निःसंगबुद्धीने चातुर्वर्ण्याचीं कर्मेच करीत राहिले पाहिजे, असे शास्त्रीय युक्तिवादाने सिद्ध होत असून गीतेचाहि जर तोच इत्यर्थ म्हणावयाचा, तर वैदिक धर्मातील स्मृतिग्रंथांत सांगितलेल्या चार आश्रमांपैकी संन्यासाश्रमाची वाट काय, ही शंका सहज मनांत येत्ये. मन्वादि सर्व स्मृतींतून ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ आणि संन्यासी असे चार आश्रम सांगून, अध्ययन, यज्ञयाग, दान किंवा चातुर्वर्ण्यधर्माप्रमाणे प्राप्त झालेली इतर कर्मे यांच्या शास्त्रोक्त आचरणाने पहिल्या तीन आश्रमांत हळूहळू चित्ताची शुद्धि झाल्यावर अखेर सर्व कर्म स्वरूपतः सोडून द्यावी, व संन्यास घेऊन मोक्ष संपादन करावा, असे म्हटले आहे (मनु, ६. १ व ३३—३७ पहा). यावरून यज्ञयाग आणि दानादिकर्मे गृहस्थाश्रमांत जरी विहित असलीं, तरी तीं चित्तशुद्धीसाठीं म्हणजे विषयासक्ति किंवा स्वार्थपरायणबुद्धि सुटून परोपकारबुद्धि वाढतां वाढतां सर्वाभूतीं एकच आत्मा आहे हे ओळखण्यापर्यंत मजल येण्यासाठीं असून, ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर मोक्ष प्राप्त्यर्थ अखेर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः त्याग करून संन्यासाश्रमच घेतला पाहिजे, असा सर्व स्मृतिकारांचा अभिप्राय असल्याचे उघड होते. श्रीशंकराचार्यांनीं कलियुगांत ज्या संन्यासधर्माची स्थापना केली तो मार्ग हाच असून स्मार्तमार्गीय कालिदासानेहि—

शैशवेऽभ्यस्तविद्यानां यौवने विषयैषिणाम् ।

वार्धके मुनिवृत्तीनां योगेनान्ते तनुत्यजाम् ॥

“बाळपणीं अभ्यास (ब्रह्मचर्य) करणारे, तरुणपणीं विषयोपभोगरूपी संसार (गृह-स्थाश्रम) करणारे, उतार वयांत मुनिवृत्तीने किंवा वानप्रस्थ धर्माने रहाणारे, आणि शेवटीं (पातंजल) योगाने संन्यासधर्माप्रमाणे ब्रह्मांडी आत्मा नेऊन प्राण सोडणारे,”—असे पराक्रमी सूर्यवंशी राजांचे रघुवंशांत आरंभीच वर्णन केलेले आहे (रघु. १. ८). तसेच महाभारतांत शुकानुप्रश्नांत—

चतुष्पदी हि निःश्रेणी ब्रह्मण्येषा प्रतिष्ठिता ।

एतामारुह्य निःश्रेणीं ब्रह्मलोके महयिते ॥

“(चार आश्रमरूपी) चार पायऱ्यांचा जो हा जिना तो शेवटीं ब्रह्मपदास पोचलेला आहे. या जिन्यानें वर म्हणजे एका आश्रमांतून दुसऱ्या वरच्या आश्रमांत या प्रमाणें चढत गेलें असतां अखेर ब्रह्मलोकांत मनुष्य मोठेपणा पावतो” (शां. २४१. १५), असें सांगून पुढे—

कषायं पाचयित्वाशु श्रेणिस्थानेषु च त्रिषु ।

प्रव्रजेच्च परं स्थानं पारिव्राज्यमनुत्तमम् ॥

“या जिन्याच्या तीन पायऱ्यांत मनुष्यानें आपल्याकिल्लिषाचाम्हणजे स्वार्थपरायण आत्मबुद्धीचा किंवा विषयासक्तिरूप दोषाचा लवकर क्षय करून नंतर संन्यास घ्यावा; पारिव्राज्य म्हणजे संन्यास हेच सर्वात श्रेष्ठ स्थान होय” (शां. २४४. ३); असा क्रम वर्णिला आहे. एका आश्रमांतून दुसऱ्या आश्रमांत जाण्याचा हाच क्रम मनुस्मृतींतहि दिला आहे (मनु. ६. ३४). पण यांपैकी अखेरच्या म्हणजे संन्यासाश्रमाकडे लोकांची फाजील प्रवृत्ति झाल्यावर जगांतील कर्तृत्व नष्ट होऊन समाजहि पंगु होईल ही गोष्ट मनुच्या पूर्णपणें लक्षांत आलेली होती. म्हणून पूर्वाश्रमांत गृहधर्माप्रमाणें पराक्रमाची व लोकसंग्रहाचीं सर्व कृत्यें अवश्य करण्यास सांगून तीं झाल्यानंतर—

गृहस्थस्तु यदा पश्येद्वलीपलितमात्मनः ।

अपत्यस्यैव चापत्यं तदारण्यं समाश्रयेत् ॥

“अंगाला वळ्या पडूं लागून नातवंडें दृष्टीस पडली म्हणजे गृहस्थानें वानप्रस्थ होऊन संन्यास घ्यावा”—अशी मनुनें स्पष्ट मर्यादा घालून दिली आहे (मनु. ६. २). ही मर्यादा कां पाळिली पाहिजे याचें कारण मनुस्मृतीतच असें सांगितलें आहे कीं प्रत्येक मनुष्य जन्मतःच आपल्या पाठीवर ऋषींचें, पितरांचें व देवांचें अशीं तीन ऋणें (कर्तव्यें) घेऊन उत्पन्न झाला आहे. म्हणून वेदाध्ययनानें ऋषींचें, पुत्रोत्पादनानें पितरांचें आणि यज्ञकर्मांनीं देवांचें याप्रमाणें हीं तिन्ही ऋणें प्रथम फेडिल्याखेरीज त्याला संसार सोडून संन्यास घेतां येत नाही. तसें करील तर जन्मतः प्राप्त झालेलीं हीं कर्जे न फेडिल्यामुळे तो अधोगतीस जाईल (मनु. ६, ३५-३७ व मागील प्रकरणांत दिलेला तै.सं. मंत्र पहा). प्राचीन हिंदुधर्मशास्त्राप्रमाणें बापाचें कर्ज मुदतीची सबब न सांगतां मुलांस व नातवांसहि फेडावें लागत असे, व कोणाचेंहि ऋण ठेवून मरणें ही मोठी दुर्गति मानीत असत, हे लक्षांत आणिलें म्हणजे जन्मतः प्राप्त झालेल्या वरील महत्त्वाच्या सामाजिक कर्तव्यास ‘ऋणें’ म्हणण्यांत आमच्या शास्त्रकारांचा हेतु काय असावा, हे वाचकांस सहज कळून येईल. स्मृतिकारांनीं घालून दिलेल्या या मर्यादेप्रमाणें सूर्यवंशीय राजे वागत होते, व मुलगा राज्य चालविण्यास

समर्थ झाला म्हणजे त्याला गादीवर बसवून मग (पूर्वी नव्हे) स्वतः गृहस्थाश्रमांतून निवृत्त होत असे कालिदासाने रघुवंशांत म्हटले आहे (रघु. ७.६८). हा नियम न पाळितां दक्षप्रजापतीच्या हर्षश्रसंज्ञक पुत्रांस प्रथम आणि नंतर शबलाश्रसंज्ञक दुसऱ्या अनेक पुत्रांसहि त्यांचों लगे होण्यापूर्वीच नारदाने निवृत्तिमार्गाचा उपदेश करून भिक्षु बनविले म्हणून या अशास्त्र व गर्ह्य वर्तनाबद्दल नारदाची निर्भर्त्सना करून दक्षप्रजापतीने त्याला शाप दिला, असे भागवतांत वर्णन आहे (भाग. ६.५. ३५-४२). आपण प्रपंच यथाशास्त्र पुरा करून आपलीं मुले सवाई कर्ती झाली म्हणजे वृद्धापकालाच्या लुडबुडीने त्यांच्या उमेदीच्या आड न येतां निव्वळ मोक्ष परायण होऊन आपण स्वतःच आनंदाने संसारांतून निवृत्त व्हावे, असा या आश्रम व्यवस्थेचा मूळ हेतु होता असे यावरून दिसून येते. याच हेतूने विदुरनीतीत—

**उत्पाद्य पुत्राननृणांश्च कृत्वा वृत्तिं च तेभ्योऽनुविधाय हांचित् ।
स्थाने कुमारीः प्रतिपाद्य सर्वा अरण्यसंस्थोऽथ मुनिर्भूषेत् ॥**

“गृहस्थाश्रमांत पुत्र होऊन त्यांना ऋण न ठेवितां त्यांच्या पोटापाण्याची कांहीं थोडी सोय केल्यावर व सर्व मुलांना योग्य स्थळे पाहून दिल्यावर मग वानप्रस्थ होऊन संन्यास घेण्याची इच्छा करावी” (मभा. उ. ३६. ३९).—असे विदुराने श्रृतराष्ट्रास सांगितले असून, आमच्याकडील सामान्य लोकांची संसारासंबंधाने सध्यांची समजूतहि प्रायः विदुराच्या म्हणण्याप्रमाणेच आहे. तथापि केव्हां ना केव्हां तरी संसार सोडून संन्यास घेणे हेच मनुष्यमात्राचे परमसाध्य मानिल्याने जगांतील व्यवहाराच्या सिद्धीसाठीं स्मृतिकारांनीं मुद्दाम घालून दिलेली पूर्वीच्या तीन आश्रमांची श्रेयस्कर मर्यादा हळू हळू मार्गे पडत चालली; आणि एखाद्यास उपजत किंवा अल्पवयांतच ज्ञानप्राप्ति झाल्यास त्याने या तीन पायऱ्या चढण्याची वाट न बघतां एकदम संन्यास घेण्यास हरकत नाही—‘ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेद्गृहाद्वा वनाद्वा’ (जाबा. ४)—येथपर्यंत शेवटीं मजल येऊन ठेपली ! याच अभिप्रायाने—

शरीरपक्तिः कर्माणि ज्ञानं तु परमा गतिः ।

कषाये कर्मेभिः पक्वे रसज्ञाने च तिष्ठति ॥*

“कर्मे शरीरांतील (विषयासत्किरूप) रोग काढून टाकण्याकरितां असून ज्ञान हीच काय ती सर्वांत उत्तम किंवा शेवटची गति होय; कर्माने शरीरांतील कषाय किंवा अज्ञानरूपी रोग नाहीसे झाले म्हणजे रसज्ञानाची गोडी उत्पन्न होत्ये” (शां. २६९. ३८).—असे महाभारतांत गोकापिलीय संवादांत कपिलाने स्यूमररमीस सांगितले

*वेदान्तमंत्रांवरील शांकरभाष्यांत (३.४.२६) हा श्लोक घेतला अमुन तेथे त्याचा पाठ “कषायपक्तिः कर्माणि ज्ञानं तु परमा गतिः । कषाये कर्मेभिः पक्वे ततो ज्ञानं प्रवर्तते ॥” असा आहे. आम्ही हा श्लोक महाभारतांत जसा सांपडला तसा घेतला आहे.

आहे. तसेच मोक्षधर्मात पिंगलगीतें “नैराश्यं परमं सुखं” किंवा “योऽसौ प्राणान्तिको रोगस्तां तृष्णां त्यजतः सुखम्”—तृष्णारूप प्राणान्तिक रोग सुटल्याखेरीज सुख नाही (शां. १७४.६५व५८)—असें म्हटलें असून, जाबाल व बृहदारण्यक उपनिषदांतील वचनांखेरीज “न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागैर्नैके अमृतत्वमानशुः”—कर्मानें, प्रजेनें किंवा धनानेंहि नाही, तर त्यागानें (किंवा न्यासानें) कांहीं पुरुष मोक्ष संपादितात—असें कैवल्य व नारायणोपनिषदांत वर्णन आहे (कै. १.२; नारा. उ. १२.३.व७८ पहा). ज्ञानी पुरुषानें देखील शेवटपर्यंत कर्मच करीत राहिलें पाहिजे असा जर गीतेचा सिद्धान्त, तर या वचनांची वाट कशी लावावयाची हें सांगितलें पाहिजे. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन अठराव्या अध्यायाच्या आरंभां “तर मग मला संन्यास म्हणजे काय आणि त्याग म्हणजे काय हें पृथक् करून सांगा” (१८.१), असें भगवंतांस त्यानें विचारिलें आहे. पण या प्रश्नाचें भगवंतांनीं काय उत्तर दिलें हें पहाण्यापूर्वी स्मृतिप्रथांतून प्रतिपादन केलेल्या या आश्रममार्गाखेरीज दुसऱ्या एका तुल्यबल वैदिक मार्गाचाहि येथें थोडा विचार करणें जरूर आहे.

ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ आणि अखेर संन्यासी, याप्रमाणें आश्रमांच्या चार चढत्या पायऱ्यांचा जो हा जिना त्यासच ‘स्मार्त’ म्हणजे ‘स्मृतिकारांनीं प्रतिपादिलेला मार्ग’ असें म्हणतात. कर्म कर आणि कर्म सोड अशा ज्या वेदाच्या उभय प्रकारच्या परस्पराविरुद्ध आज्ञा त्यांची एकवाक्यता लाविण्यासाठीं वयोभेदानुरूप आश्रमांची ही व्यवस्था स्मृतिकारांनीं केलेली आहे; आणि कर्माचा स्वरूपतः संन्यास हेंच शेवटचें ध्येय मानिलें तर त्या साध्याची पूर्वतयारी म्हणजे साधन म्हणून स्मृतिकारांनीं आखून दिलेला आयुष्यक्रमणाचा चार पायऱ्यांचा हा मार्ग कांहीं गैर नाही. आयुष्यक्रमणाच्या अशा प्रकारच्या चढत्या पायऱ्या कल्पिल्यानें जगांतील व्यवहाराचा लोप न होता, वैदिक कर्म आणि औपनिषदिक ज्ञान यांची सांगड घालितां येत्ये हें खरें. तथापि इतर तीन आश्रमांना अत्र पुरविणारा गृहस्थाश्रमच असल्यामुळे (मनु. ६.८९) मनुस्मृतीत व महाभारतांतहि—

यथा मातरमाश्रित्य सर्वे जीवन्ति जंतवः ।

एवं गार्हस्थ्यमाश्रित्य वर्तेत इतराश्रमाः ॥

“आईच्या (पृथ्वीच्या) आश्रयानें सर्व जंतु ज्याप्रमाणें जिवंत रहातात, त्याप्रमाणें गृहस्थाश्रमाचा आश्रय करून इतर आश्रम आहेत” (शां. २६८.६; व मनु. ३.७७ पहा), असें गृहस्थाश्रमाचें महत्त्व अखेरीस स्पष्ट कबूल केलें आहे; व मनुनें इतर आश्रमांस नद्या व गृहस्थाश्रमास सागर म्हटलें आहे (मनु. ६.९०; मभा. शां. २९५. ३९). गृहस्थाश्रमाचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणे जर निर्विवाद आहे तर केव्हां तरी गृहस्था-

श्रम सोडून 'कर्मसंन्यास' करा असा उपदेश करण्यांत काय हंशील ? ज्ञानप्राप्ति झाल्यावरहि गृहस्थाश्रमाची कर्मे करणे अशक्य आहे काय ? नाही. तर मग ज्ञानी पुरुषांनी संसारांतून निवृत्त व्हावे असे म्हणण्यांत काय हंशील ? थोड्या-बहुत स्वार्थबुद्धीने वागणाऱ्या सामान्य लोकांपेक्षा निष्काम बुद्धीने वागणारे पूर्ण ज्ञानी पुरुष लोकसंग्रह करण्यास अर्थातच अधिक समर्थ व पात्र असतात. म्हणून ज्ञानाने त्यांच्या अंगचे हे सामर्थ्य ज्या वेळेस पूर्णवस्थेस पोचते त्याच वेळी ज्ञानी पुरुषास समाज सोडून जाण्याची मोकळीक ठेविल्याने, चातुर्वर्ण्यव्यवस्था ज्याच्या हितासाठी निर्माण झालेली आहे त्या समाजाचेच त्यांत अत्यंत नुकसान होत असते. शरीरसामर्थ्य नसतां कोणी समाज सोडून अरण्यांत गेल्यास गोष्ट निराळी; व संन्यासाश्रमास वृद्धापकालची मर्यादा घालण्यांत मनूचा हाच हेतु असावा पण ही श्रेयस्कर मर्यादा पुढे अमलांत राहिली नाही हे वर सांगितले आहे. म्हणून कर्मे कर व कर्मे सोड या उभयविध वेदवचनांच्या तडजोडीने आश्रमांची चढती श्रेणी जरी स्मृतिकारांनी लाविली असली, तरी या वेदवाक्यांची एक-वाक्यता करण्याचा स्मृतिकारांइतकाच—किंबहुना स्मृतिकारांहूनहि जास्त—ज्या भगवान् श्रीकृष्णाचा निर्विवाद अधिकार आहे, त्यांनी जनकादिकांच्या प्राचीन ज्ञान-कर्मसमुच्चयात्मक मार्गाचे भागवतधर्म या नांवाने पुनरुज्जीवन व पूर्ण समर्थन केले आहे. भागवतधर्मात नुस्त्या अध्यात्मविचारावरच भिस्त न ठेवितां त्यांत वासुदेव-भक्तीच्या सुलभ साधनाची नवी भर घातलेली आहे, असा दोहोमध्ये भेद आहे. पण याबद्दल सविस्तर विवेचन पुढे तेराव्या प्रकरणांत करण्यांत येईल. भागवतधर्म जरी भक्तिपर असला तरी परमेश्वराचे ज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्मत्यागरूप संन्यास न घेतां फक्त फलाशा सोडून ज्ञानी पुरुषांनी लोकसंग्रहार्थ सर्व व्यवहार निष्काम बुद्धीने आमरणान्त केले पाहिजेत, हे जनकाच्या मार्गातील महत्त्वाचे तत्त्व भागवतधर्मातहि कायम असल्यामुळे कर्मदृष्ट्या हे दोन्ही मार्ग एकसारखे म्हणजे ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक किंवा प्रवृत्तिपर होतात. परब्रह्माचेच साक्षात् अवतार असे जे नर व नारायण ऋषि ते या प्रवृत्तिपर धर्माचे पहिले प्रवर्तक होत, व त्यामुळे या धर्माचे प्राचीन नांव “नारायणीय धर्म” असे आहे. हे दोन्ही ऋषि परम ज्ञानी असूनहि लोकांस निष्काम कर्म करण्यास सांगणारे व स्वतः करणारे होते (मभा. उ.४८.२१); व त्यामुळे “प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः” (मभा.शां. ३४७.८१), किंवा प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ऋषिर्नारायणोऽब्रवीत्” —नारायण ऋषींनी सुरू केलेला धर्म आमरणान्त प्रवृत्तिपर आहे (मभा.शां. २१७. २)—असे महाभारतांत या धर्माचे वर्णन केलेले आहे. हाच सात्वत किंवा भागवत धर्म होय; आणि या सात्वत किंवा मूळ भागवत धर्माचे स्वरूप ‘नैष्कर्म्यलक्षण’

म्हणजे निष्कामप्रवृत्तिपर होतें असें भागवतांतहि स्वच्छ म्हटलें आहे (भाग. १.३.८ व ११.४.६ पहा). या प्रवृत्तिमार्गासच 'योग' असें आणखी एक नांव होतें, हें "प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्" या अनुगीतेंतील श्लोकावरून स्पष्ट होतें (मभा. अश्व. ४३.२५); व म्हणूनच नारायणाचे अवतार जे श्रीकृष्ण त्यांनीं नराच्या अवतारास म्हणजे अर्जुनास गीतेंत उपदेशिलेल्या धर्मास गीतेंतच 'योग' हें नांव दिलें आहे. भागवत व स्मार्त हे पंथ उपास्यभेदामुळें प्रथम उत्पन्न झाले अशी हल्लीं कित्येकांची समजूत आहे. पण आमच्या मते ही समजूत चुकीची होय. कारण या दोन मार्गांतील उपास्यें भिन्न असलीं तरी त्यांतील अध्यात्मज्ञान एकच आहे; आणि अध्यात्मज्ञानाचा पाया एकच असल्यावर या उदात्त ज्ञानांत पारंगत असलेले प्राचीन ज्ञानी पुरुष केवळ उपास्यभेदासाठीं तेंदे करीत बसतील हें संभवत नाहीं. याच कारणास्तव भक्ति कोणाचीहि केली तरी ती एकाच परमेश्वरास पोचत्ये असें भगवद्गीता (९.१४) व शिवगीता (१२.४) या दोन्ही ग्रंथांत म्हटलें आहे; आणि महाभारतांतील नारायणीय धर्मांत तर नारायण व रुद्र हे एकच असून, जे रुद्राचे भक्त तेच नारायणाचे भक्त व जे रुद्राचे द्वेषी ते नारायणाचेहि द्वेषी होत, असें या दोन देवतांचें अभेदानें वर्णन केलें आहे (मभा. शां. ३४१.२०-२६ व ३४२.१२९ पहा). शैव व वैष्णव हा भेद प्राचीन कालीं नव्हता असें आमचें म्हणणें नाहीं. पण स्मार्त आणि भागवत असे भिन्न पंथ होण्यास शिव किंवा विष्णू हा उपास्यभेद मूळचें कारण नसून, ज्ञानोत्तर निवृत्ति किंवा प्रवृत्ति, कर्म सोडावीं का सोडूं नयेत, एवढ्या एकाच महत्त्वाच्या बाबतींत मतभेद पडून हे दोन पंथ प्रथमतः अस्तित्वांत आले, असें आमच्या म्हणण्याचें तात्पर्य आहे. पुढें कालान्तरानें मूळ भागवत धर्मांतील हा प्रवृत्तिमार्ग किंवा कर्मयोग लुप्त होऊन त्यासहि जेव्हां केवळ विष्णुभक्तिपर म्हणजे बहुतेकांशीं निवृत्तिपर आधुनिक स्वरूप प्राप्त झालें, आणि त्यामुळें तुझा देव 'शिव' तर माझा देव 'विष्णु' एवढ्याचसाठीं वृथाभिमानानें मनुष्यें जेव्हां भाडूं लागली, तेव्हां 'स्मार्त' आणि 'भागवत' हे शब्द अनुक्रमें 'शैव' आणि 'वैष्णव' या शब्दांशीं समानार्थक होऊन अखेरीस या आधुनिक भागवतधर्मीयांचा वेदान्त (द्वैत किंवा विशिष्टाद्वैत), आणि वेदान्ताप्रमाणेंच ज्योतिष म्हणजे एकादश्या, व गंध लावण्याची रीतिहि स्मार्त मार्गापेक्षां भिन्न झाली आहे! पण हे भेद खरे म्हणजे मूळचे नाहींत हें 'स्मार्त' या शब्दावरूनच व्यक्त होतें. भागवत-धर्म भगवंतांनींच प्रवृत्त केल्यामुळें त्यांतील उपास्य दैवत भगवान् श्रीकृष्ण किंवा विष्णु आहे यांत कांही आश्चर्य नाहीं. पण 'स्मार्त' या शब्दाचा धात्वर्थ 'स्मृत्युक्त' एवढाच असल्यामुळें स्मार्त धर्मांतील उपास्य दैवत शिवच असलें पाहिजे असें नाहीं. कारण, मन्वादि प्राचीन स्मृतिग्रंथांतून एकटया शिवाचीच उपासना केली पाहिजे

असा कोठेहि नियम दिलेला नाही. उलट विष्णूचेंच अधिक वर्णन असून, काहीं ठिकाणी गणपति वगैरे उपास्येहि सांगितली आहेत. शिवाय शिव आणि विष्णु ही दोन्ही दैवते वैदिक म्हणजे वेदांतच वर्णिलेली असल्यामुळे यांपैकी एकालाच स्मार्त म्हणणे युक्त नाही. श्रीशंकराचार्यास स्मार्तमताचे पुरस्कर्ते म्हणतात. पण शांकर-मठांत शारदा हे उपास्य दैवत असून शांकरभाष्यांतून प्रतिमापूजेबद्दल बोलण्याचा जेथे जेथे प्रसंग आला आहे, तेथे तेथे शिवलिंगाचा निर्देश न करितां शालग्रामाचा म्हणजे विष्णुप्रतिमेचाच आचार्यांनी उल्लेख केलेला आहे (वे.सू. शां.भा. १.२.७; १.३.१४ व ४.१.३; छां. शांभा. ८.१.१). तसेंच पंचायतनपूजाहि प्रथम शंकराचार्यांनीच सुरू केली अशी कथा आहे. यावरून 'शिवभक्त' किंवा 'विष्णुभक्त' इकडे न बघतां, स्मृतिग्रंथांतच प्रथम खुलासेवार व पद्धतशीर वर्णिलेल्या आश्रमः व्यवस्थेप्रमाणे तरुणपणीं यथाशास्त्र संसार केल्यावर म्हातारपणीं कर्मे अजीवात सोडून देऊन चतुर्थीश्रम किंवा संन्यास घेणें हेंच ज्यांच्या दृष्टीनें अखेरचें साध्य ते स्मार्त, आणि ज्ञान व उज्ज्वल भगवद्भक्ति यांबरोबरच आमरणान्त गृहस्थाश्रमाचीच कर्मे निष्कामबुद्धीनें केली पाहिजेत असें भगवंतांच्या उपदेशाप्रमाणे जे समजत ते. मागवत, हेच या दोन शब्दांचे मूळचे अर्थ होत असें सिद्ध होतें; व या अर्थी हे दोन शब्द सांख्य आणि योग, किंवा संन्यास आणि कर्मयोग या शब्दांनीं अनुक्रमे समानार्थक होतात. भगवंतांच्या अवतारकृत्यामुळे म्हणा, अगर ज्ञानयुक्त गार्हस्थ्यधर्माचें महत्त्व लक्षांत येऊन म्हणा, संन्यासाश्रम लुप्तप्राय होऊन कलि-वर्ज्यात म्हणजे कलियुगांत ज्यागोष्टी शास्त्रानें निषिद्ध मानिल्या आहेत त्यांत संन्यासाची गणना करण्यांत आली होती. * पण पुढे जैन व बौद्ध धर्मांच्या प्रवर्तकांनीं कपिलांखाऱ्याचें मत स्वीकारून संसारांतून निघून संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्ष नाही हें मत विशेष प्रचारांत आणिलें. स्वतः बुद्धानें तर तरुणपणींच राज्य व बायका-मुलें सोडून देऊन दीक्षा घेतली होती, हें इतिहासांत प्रसिद्ध आहे. जैन व बौद्ध मतांचे श्रीशंकराचार्यांनीं जरी खंडन केलें, तरी जैन व बौद्ध यांनीं जो संन्यासधर्म विशेष प्रचारांत आणिला होता, तोच श्रौतस्मार्त संन्यास म्हणून आचार्यांनीं कायम ठेविला, आणि त्यामुळे गीतेंत तोच संन्यासधर्म प्रतिपाद्य आहे असा त्यांनीं गीतेचा इत्यर्थ काढिला आहे. परंतु वास्तविक पहातां गीता हा स्मार्त मार्गाचा ग्रंथ नसून

*निर्णयसिंधु, तृतीय परिच्छेद कलिवर्ज्यप्रकरण पहा. यांत "अग्निहोत्रं गवालंभं संन्यासं पल्लितकम् । देवराच्च सुतोत्पत्तिः कलौ पंच विवर्जयेत् ॥" आणि "संन्यासश्च न कर्तव्यो ब्राह्मणेन विजान्ता ।" इत्यादि स्मृतिवचनें दिलेली आहेत. याचा अर्थ अग्निहोत्र, गो-बध, संन्यास, ब्राह्मप्रसंगी मांसभक्षण व नियोग, हीं पांच कलियुगांत निषिद्ध आहेत असा आहे. पैकीं संन्यासाचें हें निषिद्धत्व श्रीशंकराचार्यांनीं मागाहून काढून टाकिलें आहे.

सांख्य किंवा संन्यास मार्गापासूनच जरी गीतेस आरंभ असला तरी पुढे सिद्धान्तपक्षां प्रवृत्तिपर भागवतधर्मच त्यांत प्रतिपाद्य आहे, असें खुद्द महाभारतकारांचें वचन पहिल्याच प्रकरणांत आम्हीं दिलें आहे. हे दोन्ही पंथ वैदिकच असल्यामुळें या दोहोंची सर्वांशीं नाही तरी पुष्कळांशीं एकवाक्यता करणें शक्य आहे. परंतु अशी एकवाक्यता करणें निराळें, आणि गीतेंत संन्यासमार्गच प्रतिपाद्य असून कर्ममार्गास जर कोठें मोक्षप्रद म्हटलें असलें तर तो नुस्ता अर्थवाद किंवा पोकळ स्तुति होय, असें म्हणणें निराळें. रुचिवैचित्र्यामुळें एखाद्यास भागवतधर्मापेक्षां स्मार्तधर्मच अधिक गोड वाटे, किंवा कर्मसंन्यासार्थ जीं कारणें सामान्यतः सांगण्यांत येतात तींच त्यास अधिक बलवत्तर वाटतील; नाही असें नाही. उदाहरणार्थ, श्रीशंकराचार्यास स्मार्त किंवा संन्यासधर्मच मान्य असून इतर सर्व मार्ग ते अज्ञानमूलक मानीत होते, याबद्दल कोणासच शंका नाही. पण तेवढ्यामुळें गीतेचा भावार्थहि तोच असला पाहिजे असें म्हणतां येत नाही. गीतेचा सिद्धान्त तुम्हांस मान्य नसेल तर तो स्वीकारूं नका. पण त्यामुळें “या जगांत आयुष्यक्रमणाचे दोन प्रकारचे स्वतंत्र मोक्षप्रद मार्ग किंवा निष्ठा आहेत” असें जें गीतेच्या आरंभी म्हटलें आहे त्याचा अर्थ “संन्यासनिष्ठा हा एकच खरा व श्रेष्ठ मार्ग होय,” असा करणें युक्त नाही. गीतेंत वर्णिलेले हे दोन्ही मार्ग वैदिकधर्मांत जनकयाज्ञवल्क्यांच्या पूर्वापासून स्वतंत्ररीत्या चालत आलेले आहेत. पैकीं जनकाप्रमाणें समाजाचें धारणपोषण करण्याचें अधिकार क्षात्रधर्मान्वयें, वंशपरंपरेनें किंवा स्वसामर्थ्यानें ज्यास प्राप्त झालेले असत ते ज्ञानोत्तरहि आपलीं कर्में निष्कामबुद्धीनें चालूं ठेवून जगाचें कल्याण करण्यांतच आपलें सर्व आयुष्य घालवीत होते असें आढळून येतें. समाजांतील हा अधिकार लक्षांत आणूनच “सुखं जीवंति मुनयो भैक्ष्यवृत्तिं समाश्रिताः” (शां. १७८. ११)—रानांत रहाणारे मुनि आनंदानें भैक्ष्यवृत्ति स्वीकारितात,—तर “दंड एव हि राजेंद्र क्षत्रधर्मा न मुंडनम्” (शां. २३. ४६)—दंडानें लोकांचें धारणपोषण करणें हाच क्षत्रियाचा धर्म आहे, मुंडन करून घेणें हा नव्हे,—अशीं महाभारतांत अधिकारभेदानें दुहेरी वर्णनें आलीं आहेत. परंतु एवढ्यावरून प्रजापालनाला अधिकारी जे क्षत्रिय तेवढ्यांसच त्यांच्या अधिकारामुळें कर्मयोग विहित होता, असेंहि समजतां कामा नये. ज्याला जें कर्म करण्याचा अधिकार असेल त्यानें तें ज्ञानोत्तरहि केलें पाहिजे, असा कर्मयोगांतील वरील वचनाचा खरा भावार्थ आहे; व याच कारणास्तव “एषा पूर्वतरा वृत्तिर्ब्राह्मणस्य विधीयते” (शां. २३७)—ज्ञानोत्तर ब्राह्मणहि आपल्या अधिकाराप्रमाणें यज्ञयागादिक कर्में प्राचीन कालीं चालूं ठेवीत,—असें भारतांत म्हटलें असून मनुस्मृतींत संन्यासाश्रमाऐवजीं वैदिक कर्मयोग विकल्पानें सर्व वर्णांस विहित करिला आहे (मनु. ६. ८६—९६). तसेंच भागवतधर्म केवळ क्षत्रियांकरितांच आहे

असे कोठें म्हटलें नसून उलट स्त्रीशूद्रादि सर्व लोकांस तो सुलभ आहे. अशी त्याची महती गाइली आहे (गी. ९. ३२); व त्याप्रमाणें महाभारतांत तुलाधार म्हणजे वाणी आणि व्याध म्हणजे पारधी हाच धर्म आचरीत असून त्यांनी तो ब्राह्मणांस उपदेशिला अशी स्पष्ट कथानकें असून (शां. २६१; वन. २१५), निष्कामकर्मयोगाचें आचरण करणाऱ्या प्रमुख पुरुषांचीं जीं उदाहरणें भागवतधर्मग्रंथांत देण्यांत येतात तीं केवळ जनक-श्रीकृष्णादि क्षत्रियांचींच नसून त्यांत वासिष्ठ, जैगीषव्य व व्यास इत्यादि ब्राह्मण ज्ञानी पुरुषांचाहि समावेश केलेला असतो.

गीतेंत कर्ममार्गच जरी प्रतिपाद्य आहे तरी नुस्तीं म्हणजे ज्ञानावांचून कर्म करण्याचा मार्ग गीता मोक्षप्रद मानीत नाहीं हें विसरतां कामा नये. ही ज्ञानव्यतिरिक्त कर्म करण्याचेहि दोन प्रकार आहेत. एक दंभानें किंवा आसुरी बुद्धीनें कर्म करणें आणि दुसरा श्रद्धेनें. पैकीं दंभाचा किंवा आसुरी मार्ग गीतेनें नव्हे (गी. १६. १६ व १७. २८), तर मीमांसकांनीं हि गर्ह्य व नरकप्रद मानिला असून ऋग्वेदांत सुद्धां अनेक ठिकाणीं श्रद्धेची महती वर्णिली आहे (ऋ. १०. १५१; ९. ११३. २ व २. १२. ५). परंतु दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानावांचून पण शास्त्रावर श्रद्धा ठेवून कर्म करण्याच्या मार्गाबद्दल मीमांसकांचें असें म्हणणें आहे कीं, परमेश्वरस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान नसलें, तरी शास्त्रावर विश्वास ठेवून केवळ श्रद्धेनें यज्ञयागादि कर्म आमरणान्त करीत राहिल्यानें अखेर मोक्षच मिळतो. मीमांसकांचा हा मार्ग कर्मकांडरूपानें फार प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे हें मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. वेदसंहिता व ब्राह्मणें यांत संन्यासाश्रम अवश्य म्हणून कोठेंच सांगितला नाही, उलट गृहस्थाश्रमांत राहूनच मोक्ष प्राप्त होतो असें वेदांचें स्पष्ट विधान असल्याचें जैमिनि म्हणत आहे (वे. सू. ३. ४. १७-२० पहा); आणि त्याचें हें म्हणणें कांहीं निराधार नाही. कारण, कर्मकांडाचा हा प्राचीन मार्ग गौण मानण्यास उपनिषदांतच प्रथम सुरुवात झालेली दिसून येत्ये. उपनिषदें जरी वैदिक आहेत तरी तीं संहिता व ब्राह्मणें यानंतरची आहेत, हें त्यांतील विषयप्रतिपादनावरूनच उघड होतें. परमेश्वराचें ज्ञान तत्पूर्वी झालेलें नव्हतें असें नाही. पण मोक्ष मिळण्यास ज्ञानोत्तर वैराग्यानें कर्मसंन्यास केला पाहिजे, हें मत उपनिषदत्कालीच प्रथम अमलांत येऊं लागलें; व त्यानंतर संहिता व ब्राह्मणें यांत वर्णिलेल्या कर्मकांडास गौणत्व आलें आहे. तत्पूर्वी कर्मच प्रधान मानीत असत. वैराग्ययुक्त ज्ञानाची म्हणजे संन्यासमार्गाची उपनिषत्काली याप्रमाणें सरशी होऊं लागल्यावर यज्ञ-यागादि कर्माकडे किंवा चातुर्वर्ण्यधर्माकडेहि ज्ञानी पुरुष साहजिकरीत्या दुर्लक्ष करूं लागले; आणि लोकसंग्रह करणें हें आपलें कर्तव्य आहे, ही समजूत मंदावत चालली. स्मृतिकारांनीं आपआपल्या ग्रंथांतून गृहस्थाश्रमांत यज्ञयागादि श्रौत

किंवा चातुर्वर्ण्याचीं स्मार्त कर्मे केलींच पाहिजेत, असे सांगून गृहस्थाश्रमाची थोरवी गाइली आहे खरी. पण स्मृतिकारांच्या मतेहि अखेर वैराग्य व संन्यासा-श्रम श्रेष्ठ असल्यामुळे, उपनिषदांनी कर्मकांडाला आलेले गौणत्व स्मृतिकारांच्या आश्रमव्यवस्थेने कमी होणे शक्य नव्हते. अशा स्थितीत ज्ञानकांड व कर्मकांड यांपैकी कोणासहि गौणत्व न देतां दोघांचीहि भक्तीला जोडून एकवाक्यता करण्यास गीतेची प्रवृत्ति झालेली आहे. ज्ञानाखेरीज मोक्षप्राप्ति होत नाही आणि यज्ञ यागादि कर्मांनी फार झाले तर स्वर्गप्राप्ति होत्ये, हे उपनिषत्कारांचे सिद्धान्त गीतेस मान्य आहेत (मुंड. १. २. १०; गी. २. ४१-४५). परंतु सृष्टिक्रम चालू रहाण्यास यज्ञाचे किंवा कर्मांचे चक्रहि कायम ठेविले पाहिजे, कर्मे केव्हांहि सोडून देणे हा वेडेपणा होय, असाहि गीतेचा सिद्धान्त आहे. म्हणून यज्ञयागादि श्रौत किंवा चातुर्वर्ण्यादि व्यावहारिक कर्मे अज्ञानपूर्वक श्रद्धेने न करितां ज्ञानवैराग्ययुक्त बुद्धीने केवळ कर्तव्य म्हणून करा, म्हणजे यज्ञचक्र विस्खलित न होतां तुम्ही केलेली कर्मे मोक्षालाहि प्रतिबंधक होणार नाहीत, असा गीतेचा उपदेश आहे. ज्ञानकांड व कर्मकांड (म्हणजे संन्यास व कर्म) यांची तडजोड घालण्याची गीतेची ही शैली स्मृतिकारांपेक्षा अधिक सरस आहे हे सांगावयास नको. कारण, व्यष्टिरूप आत्म्याचे कल्याण यत्किंचित्हि कमी न करितां त्याला जोडून सृष्टीतील समष्टिरूप आत्म्याचे कल्याणहि गीतामार्गाने साधिले जाते. कर्मे अनादि व वेदप्रतिपादित असल्यामुळे ज्ञान नसले तरी श्रद्धेने ती केलींच पाहिजेत, असे मीमांसक सांगतात; बरेच (सर्व नव्हे) उपनिषत्कार कर्मे गौण ठरवून वैराग्याने ती सोडिली पाहिजेत असे म्हणतात, किंवा निदानपक्षां त्यांचा कल तरी तसा आहे असे मानण्यास हरकत नाही; आणि पूर्वाश्रमांतून ही कर्मे करीत राहून चित्तशुद्धि झाल्यावर महातारपणीं वैराग्याने ती सोडून संन्यास घ्यावा, अशी स्मृतिकार वरील दोन मतांची वयोभेदाने म्हणजे आश्रमव्यवस्थेने एकवाक्यता करितात. पण गीतेचा पंथ या तिन्ही पंथांहून भिन्न आहे. ज्ञान व काम्य कर्म यांच्यामध्ये जरी विरोध असला, तरी ज्ञान व निष्काम कर्मे यांमध्ये विरोध नाही; म्हणून, निष्कामबुद्धीने सर्व कर्मे सर्वदा करीत जा, कधीहि सोडू नका, असे गीता सांगत आहे. या चारी मतांची तुलना केल्यास असे दिसून येईल की, ज्ञान होण्यापूर्वी कर्माची जरूर आहे हे मत सर्वासच मान्य आहे. पण अशा स्थितीत श्रद्धेने केलेल्या कर्मांचे फल मात्र स्वर्गाखेरीज दुसरे कांही होत नाही, असे उपनिषदे व गीता यांचे म्हणणे आहे. यापुढे म्हणजे ज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्मे करावीं का न करावीं याबद्दल उपनिषत्कारांतहि मतभेद आहे. ज्ञानाने सर्व काम्यबुद्धीचा न्हास झाल्यावर मोक्षाला जो अधिकारी झाला त्याने केवळ स्वर्गप्राप्ति होणारी काम्य कर्मे करण्याचे कांहीच प्रयोजन रहात नाही असे

कित्येक उपनिषत्कारांचे म्हणणे आहे; आणि ईशावास्यादि दुसऱ्या कित्येक उपनिषदांतून मृत्युलोकीचे व्यवहार चालण्यास हीं कर्मे केलींच पाहिजेत असें प्रतिपादन केले आहे. उपनिषदांत वर्णिलेल्या या दोन मार्गांपैकी दुसरा मार्गच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे, हे उघड आहे (गी. ५. २). पण मोक्षाला अधिकारी झालेल्या ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ निष्काम बुद्धीनें सर्व व्यवहार करावे असें जरी म्हटले, तरी ज्या यज्ञ-यागादिक कर्मांचे स्वर्गाखेरीज दुसरे फल नाही तीं कर्मे त्यानें कां करावीं अशी शंका या ठिकाणीं साहजिकरीत्या उद्भवत्ये. म्हणून तीच शंका अठराव्या अध्यायाच्या आरंभी उपस्थित करून “यज्ञ, दान, तप,” आदिकरून कर्मे नेहमींच चित्त-शुद्धिकारक म्हणजे निष्कामबुद्धि उत्पन्न करणारी व वाढविणारी असल्यामुळे “हीं देखील” (एतान्यपि) इतर निष्काम कर्मांप्रमाणेच लोकसंग्रहार्थ ज्ञानी पुरुषानें फलाशा व संग सोडून नेहमीं केलीं पाहिजेत असा भगवंतांनीं स्पष्ट निकाल दिला आहे (गी. १८. ६). परमेश्वरार्पणपूर्वक सर्व कर्मे याप्रमाणे निष्कामबुद्धीनें करीत राहिले म्हणजे व्यापकाचीं हा एक मोठा यज्ञच होतो; आणि मग या यज्ञासाठीं केलेले कर्म बंधक होत नाही (गी. ४. २३) इतकेंच नव्हे, तर सर्व कर्मे निष्काम बुद्धीनें केलीं असल्यामुळे यज्ञापासून स्वर्गप्राप्तिरूप जें बंधक फल मिळावयाचें तेंहि न मिळतां, हीं सर्व कर्मे मोक्षाच्या आड येऊं शकत नाहीत. सारांश, मीमांसकांचे कर्मकांड गीतेंत जरी कायम ठेविले असले तरी ते अशा युक्तीनें कायम ठेविले आहे कीं, त्यामुळे स्वर्गाच्या येरझाऱ्या न घडतां सर्व कर्मे निष्कामबुद्धीनें केलीं असल्यामुळे अखेर मोक्षप्राप्ति झाल्यावांचून रहात नाही. मीमांसकांचा कर्ममार्ग आणि गीतेंतील कर्मयोग यांमध्ये हा महत्त्वाचा भेद आहे, दोन्ही एक नव्हत, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे.

भगवद्गीतेंत प्रवृत्तिपर भागवतधर्म किंवा कर्मयोगच प्रतिपाद्य असून या कर्मयोगांत आणि मीमांसकांच्या कर्मकांडांत भेद कोणता ते सांगितले. आतां गीतेच्या कर्मयोगांत आणि ज्ञानकांडाला धरून स्मृतिकारांनीं वर्णिलेल्या आश्रमव्यवस्थेत भेद काय याचा तात्त्विकदृष्ट्या थोडा विचार करूं. हा भेद फारच सूक्ष्म असून वास्तविक म्हटले म्हणजे याबद्दल वाद माजवीत बसण्याचें कारण नाही. ज्ञानप्राप्ति होईपर्यंत चित्तशुद्धीसाठीं पहिल्या दोन आश्रमांची कृत्ये सर्वांनींच केली पाहिजेत हे उभयपक्षी मान्य आहे. पूर्ण ज्ञान झाल्यावर कर्मे करावीं का संन्यास घ्यावा एवढाच काय तो मतभेदाचा मुद्दा आहे. पण असे ज्ञानी पुरुष नेहमीं थोडेच असणार म्हणून या थोड्या पुरुषांनीं कर्मे केलीं काय आणि न केलीं काय त्याबद्दल विशेष वाटाघाट करण्याची जरूर नाही, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. पण हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ज्ञानी पुरुषांचे वर्तन इतर सर्व लोक प्रमाण मानीत

असल्यामुळे, आणि अखेरचें जें साध्य असेल त्याप्रमाणें मनुष्य आपल्या वर्तनाचें पहिल्यापासून धोरण ठेवीत असल्यामुळे, 'ज्ञानी पुरुषाने काय केलें पाहिजे' हा प्रश्न लौकिकदृष्ट्याहि महत्त्वाचा होत असतो. स्मृतिग्रंथांतून ज्ञानी पुरुषाने अखेर संन्यास घ्यावा असें म्हटलें आहे खरें; परंतु स्मार्तमार्गाप्रमाणेहि या नियमास अपवाद आहेत असें वर सांगितलें आहे. उदाहरणार्थ, बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्याने जनकास ब्रह्मज्ञानाचा पुष्कळ उपदेश केलेला आहे; पण "तू आतां राज्य सोडून संन्यास घे" असें जनकास त्यानें कोठेंच सांगितलें नाहीं. उलट जे ज्ञानी पुरुष ज्ञानोत्तर संसार सोडून देतात ते संसार आपणांस आवडत नसल्यामुळे (न कामयंते) सोडून देतात असें म्हटलें आहे (बृ. ४. ४. २२). यावरून ज्ञानोत्तर संन्यास घेणें वा न घेणें ही गोष्ट ज्याच्या त्याच्या खुषीची म्हणजे वैकल्पिक आहे, ब्रह्मज्ञान आणि संन्यास यांचा संबंध नित्य नाहीं, असा बृहदारण्यकोपनिषदाचा अभिप्राय असल्याचें व्यक्त होते; आणि वेदान्तसूत्रांत बृहदारण्यकोपनिषदांतील या वचनाचा अर्थ तसाच लाविला आहे (वे. सू. ३. ४. १५). ज्ञानोत्तर कर्मसंन्यास केल्याखेरीज मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं, असा शंकराचार्याचा ठाम सिद्धान्त असून, त्यास सर्व उपनिषदे अनुकूल आहेत असें दाखविण्याचा आपल्या भाष्यांतून त्यांनीं प्रयत्न केला आहे. तथापि जनकादिकांप्रमाणें ज्ञानोत्तरहि यथाधिकार आमरणान्त कर्म करीत रहाण्यास हरकत नाहीं असें श्रीशंकराचार्यांनीहि कबूल केलें आहे (वे. सू. शांभा. ३. ३. ३२; आणि गी. शांभा. २. ११. व ३. २० पहा). संन्यास किंवा स्मार्त मार्गासहि ज्ञानोत्तर कर्म अगदींच त्याज्य वाटत नसून, काहीं ज्ञानी पुरुषांस अपवाद म्हणून यथाधिकार कर्म करण्याची या मार्गांत मोकळीक देण्यांत येत्ये, हें यावरून स्पष्ट होतें. याच अपवादाची व्याप्ति वाढवून चातुर्वर्ण्यविहित कर्म ज्ञानप्राप्ति झाल्यावरहि लोकसंग्रहार्थ केवळ कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीनें प्रत्येक ज्ञानी पुरुषाने केली पाहिजेत, असें गीता सांगत आहे. म्हणून गीताधर्म व्यापक असला तरी त्यांतील तत्त्व संन्यासमार्गायांच्या दृष्टीनें हि निर्दोष आहे असें सिद्ध होतें; आणि वेदान्तसूत्रांतहि ज्ञानयुक्त कर्मयोग संन्यासाचा विकल्प म्हणून ग्राह्य धरिला आहे, असें सदर सूत्रें स्वतंत्ररीत्या वाचिल्यास आढळून येईल. (वे. सू. ३. ४. २६; ३. ४. ३२-३५). * तथापि निष्काम बुद्धीनें कां होईना पण आमरणान्त कर्मच जर करावयाचा, तर स्मृतिग्रंथांत सांगितलेला जो कर्मत्यागरूपी चतुर्थीश्रम किंवा संन्यासाश्रम त्याची वाट काय, हें सांगणें जरूर आहे. भग-

* वेदान्तसूत्रांतील या अधिकरणाचा अर्थ शंकरभाष्यांत थोडा निराळा लाविला आहे. पण 'विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि' (३. ४. ३२) याचा अर्थ आमच्या मतें "ज्ञानी पुरुषाने आश्रमकर्महि केल्यास चालतें, कारण, तें विहित आहे," असा होतो. सारांश, ज्ञानी पुरुष कर्म करील वा न करील, हे दोन्ही दक्ष वेदान्तसूत्रांत आमच्या मतें स्वीकारिले आहेत.

वान केव्हां ना केव्हां तरी कर्मत्यागरूपी संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्ष मिळत नाही असे सांगतील, आणि मग युद्ध सोडून देण्यास भगवंतांच्या मुखाने आपणांस आयती सबड मिळेल, असे अर्जुनास वाटत होते. पण सतराव्या अध्यायाच्या अखेरपर्यंत कर्मत्यागरूप संन्यासाश्रमाची गोष्टहि भगवंतांनी काढिली नाही, फलाशा सोड एवढाच त्यांनी हरवक्त उपदेश केला, असे जेव्हां अर्जुनाने पाहिले, तेव्हां अठराव्या अध्यायाच्या आरंभी “तर मग संन्यास व त्याग यांतील तत्त्व काय ते मला सांगा,” असा अर्जुनाने भगवंतांस अखेर प्रश्न विचारिला आहे. अर्जुनाच्या या प्रश्नास उत्तर देताना भगवान असे म्हणतात की, “अर्जुना, मी एवढा वेळ सांगितलेल्या कर्मयोगमार्गात संन्यास नाही अशी जर तुझी समजूत झाली असेल तर ती चुकीची आहे. कर्मयोगी पुरुष एकंदर सर्व कर्मांचे ‘काम्य’ म्हणजे आसक्त बुद्धीने केलेली व ‘निष्काम’ म्हणजे आसक्ति सोडून केलेली असे दोन प्रकारचे भेद करितात. (यांसच मनुस्मृति १२.८९ यांत अनुक्रमे ‘प्रवृत्त’ व ‘निवृत्त’ कर्म अशीं नावे दिलेली आहेत). पैकी काम्य या वर्गात जेवढी कर्मे येतात तेवढी सर्व कर्मयोगी अजीबात सोडून देतो, म्हणजे त्यांचा ‘संन्यास’ करितो. बाकी राहिलीं निष्काम किंवा निवृत्त. हीं निष्काम कर्मे कर्मयोगी करितो खरी; पण त्या सर्वांत फलाशेचा त्याने सर्वथैव ‘त्याग’ केलेला असतो. एतावता कर्मयोगमार्गातहि ‘संन्यास’ व ‘त्याग’ सुटला कोठे? स्मार्तमार्गातील लोक कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास करितात, तर त्या ऐवजी कर्ममार्गातील योगी कर्मफलाशेचा संन्यास करितात. मिळून दोहोंकडेहि संन्यास कायमच आहे.” (गी. १८.१-६ वरील आमची टीका पहा). किंबहुना सर्व कर्मे परमेश्वरार्पणपूर्वक निष्काम बुद्धीने जो करू लागला तो पुरुष गृहस्थाश्रमी असला तरी ‘नित्यसंन्यासीच’ म्हटला पाहिजे (गी. ५.३.). हे भागवतधर्माचे मुख्य तत्त्व आहे; आणि हेच तत्त्व भागवतपुराणांत सर्व आश्रमधर्म प्रथम सांगितल्यावर अखेर नारदाने युधिष्ठिरास उपदेशिले आहे. वामनपंडितांनी गीतेवरील आपल्या टीकेत म्हणजे यथार्थदीपिकेत (१८.२) म्हटल्याप्रमाणे “शिखा बोडुनी तोडिला दोरा,” किंवा हातांत दंड घेऊन भिक्षा मागितली, अगर सर्व कर्मे सोडून अरण्यांत जाऊन राहिले, म्हणजेच संन्यास होतो असे नाही. संन्यास व वैराग्य हे बुद्धीचे धर्म आहेत; दंडाचे, डोंडीचे, किंवा जानव्याचे नव्हेत. दंडादिकांचेच धर्म आहेत, बुद्धीचे म्हणजे ज्ञानाचे नाहीत असे म्हणाल, तर राजछत्राचा किंवा छत्रीचा दांडा हातांत धरणाऱ्यासहि संन्याशास प्राप्त होणारा मोक्ष मिळाला पाहिजे—

त्रिदंडादिषु यद्यस्ति मोक्षो ज्ञानो न कस्यचित् ।

छत्रादिषु कथं न स्यात् तुल्यहेतौ परिग्रहे ॥

असे जनकमुलभासवादांत म्हटले आहे (शां. ३२०; ४२). कारण, दंडपरिग्रह म्हणजे

हातांत दंड घेणें हा मोक्षहेतु दोन्ही ठिकाणीं एकच आहे. तात्पर्य, कायिक, वाचिक व मानसिक संयम हाच खरा त्रिदंड असून (मनु.१२.१०), खरा संन्यास म्हणजे काम्य बुद्धीचा संन्यास होय (गी.१८.२); आणि तो ज्याप्रमाणे भागवत मार्गात सुटत नाही (गी.६.२), त्याचप्रमाणे बुद्धि स्थिर ठेविण्याचे किंवा भोजनादि कर्महि सांख्य मार्गात अखेरपर्यंत सुटत नाही ते नाहीच. मग त्रिदंडी किंवा कर्मत्यागरूप संन्यास कर्मयोगमार्गात नाही, म्हणून तो मार्ग स्मृतिविरुद्ध किंवा त्याज्य होय, इत्यादि पोरकट शंका काढून भगव्या किंवा पांडव्या वस्त्रासाठीं भांडत बसण्यांत काय हंशील ?

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ।

सांख्य आणि (कर्म) योग मोक्षदृष्ट्या दोन नाहीत, एकच आहेत, हें ज्यानें, जाणिलें तोच पंडित होय, असें भगवंतांनीं मोठ्या निराभिमानपूर्वक बुद्धीनें सांगितलें आहे (गी.५.५.); आणि भारतांतहि एकान्तिक म्हणजे भागवतधर्म “सांख्ययोगेन तुल्यो हि धर्म एकान्तसेवितः” (शां.३४८.७४)—सांख्य धर्माचे बरोबरीचा आहे,—असें म्हटलें आहे. सारांश, सर्व स्वार्थाचा परार्थात लय करून आपआपल्या योग्यतेनु-रूप व्यवहारांत प्राप्त झालेली सर्व कर्मे सर्वभूतहितार्थ आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून करीत रहाणें हेंच खरें वैराग्य किंवा ‘नित्य संन्यास’ (५.३) असल्यामुळे, कर्मयोगमार्गात स्वरूपतः कर्माचा संन्यास करून केव्हांहि भिक्षा मागत नाहीत. परंतु बाह्याचरणासंबंधानें दिसण्यांत जरी याप्रमाणें भेद दिसला तरी संन्यास व त्याग यांची जी खरी तत्वे आहेत तीं कर्मयोगमार्गातहि कायमच असतात. म्हणून स्मृतिग्रंथांतील आश्रमव्यवस्थेचा आणि निष्काम कर्मयोगाचा विरोध नाही, असा गीतेचा अखेर सिद्धान्त आहे.

वरील विवेचनावरून कित्येकांचा कदाचित् असा समज होण्याचा संभव आहे कीं, संन्यासधर्माशीं कर्मयोगाची एकवाक्यता करण्याची गीतेमध्ये जी एवढी खटपट केली आहे त्याचे कारण स्मार्त किंवा संन्यास धर्म प्राचीन असून कर्मयोगमार्ग त्यानंतर निघाला असावा, हें होय. परंतु इतिहासदृष्ट्या विचार केला तर खरी वस्तुस्थिति तशी नाही असें कोणासहि दिसून येईल. वैदिक धर्माचे अत्यंत प्राचीन स्वरूप म्हटलें म्हणजे कर्मकांडात्मकच होते हें पूर्वीच सांगितलें आहे. औपनिषदिक ज्ञानानें पुढे कर्मकांडास गौणता येत चालली, आणि कर्मत्यागरूपी संन्यास हळूहळू प्रचारांत येऊं लागला. वैदिकधर्मवृक्षाच्या वाढीची ही दुसरी पायरी आहे. पण अशा वेळींहि उपनिषदांतील ज्ञानाचा कर्मकांडाशीं मेळ घालून जनकादिक ज्ञाते पुरुष आपला कर्म आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें चालू ठेवीत असत. अर्थात् वैदिकधर्मवृक्षाची ही दुसरी पायरी दोन प्रकारची होती असें.

म्हटले पाहिजे. एक जनकादिकांची आणि दुसरी याज्ञवल्क्यादिकाची. स्मार्ताश्रम व्यवस्था यापुढली म्हणजे तिसरी पायरी होय. पण दुसऱ्या पायरीप्रमाणे तिसरीचे दोन प्रकार आहेत. स्मृतिग्रंथांतून कर्मत्यागरूप चतुर्थाश्रमाची थोरवी गाइली आहे खरी; पण त्याबरोबरच संन्यासाश्रमाचा विकल्प या नात्याने जनकादिकांचा ज्ञान-युक्त कर्मयोगहि स्मृतिकारांनीं वर्णिला आहे. उदाहरणार्थ, सर्व स्मृतिग्रंथांत मूल-भूत झालेली मनुस्मृतिच घ्या. या स्मृतीच्या सहाव्या अध्यायांत मनुष्यानें ब्रह्म-चर्य, गार्हस्थ्य व वानप्रस्थ या आश्रमांतून चढत चढत कर्मत्यागरूप चतुर्थाश्रम घ्यावा असें म्हटलें आहे. पण संन्यासाश्रमाचें म्हणजे यतिधर्माचें हें निरूपण संप-ल्यावर “हा यतींचा म्हणजे संन्याशांचा धर्म सांगितला. आतां वेदसंन्यासिकांचा कर्मयोग सांगतों,” अशी प्रस्तावना करून, व गृहस्थाश्रमच इतर आश्रमापेक्षां कसा श्रेष्ठ ठरतो तें सांगून, मनुनें संन्यासाश्रमाचा किंवा यतिधर्माचा विकल्प म्हणून निष्काम गार्हस्थ्यवृत्तीचा कर्मयोग वर्णिला आहे (मनु. ६. ८६-९६); आणि पुढें बा-राव्या अध्यायांत त्यालाच “वैदिक कर्मयोग” हें नांव देऊन, हा मार्गहि चतुर्थाश्र-माइतकाच निःश्रेयकर म्हणजे मोक्षप्रद आहे, असें म्हटलें आहे (मनु. १२. ८६-९०). मनुचा हा सिद्धान्त याज्ञवल्क्यस्मृतीतहि आलेला आहे. या स्मृतीच्या तिसऱ्या अध्यायांत यतिधर्माचें निरूपण संपल्यावर ‘अथवा’ असें पद घालून, नंतर पुढें ज्ञाननिष्ठ व सत्यवादी गृहस्थहि (संन्यास न घेतां) मुक्ति पावतो, असें लिहिलें आहे (याज्ञ. ३. २०४ व २०५), तसेंच यास्कानेहि कमें सोडणारे तपस्वी आणि ज्ञानयुक्त कर्मे करणारे कर्मयोगी यांस एकच देवयानगति प्राप्त होत्ये, असें आपल्या निरु-क्तांत म्हटलें आहे (नि. १४. ९). याखेरीज या गोष्टीबद्दल दुसरें प्रमाण म्हटलें म्हणजे धर्मसूत्रकारांचें होय. हीं धर्मसूत्रें गयात्मक असून श्लोकांत लिहिलेल्या स्मृति-ग्रंथांच्या पूर्वीचीं असावीं, असें विद्वानांचें मत आहे. हें मत बरोबर आहे किंवा चुकीचें आहे, हें सध्यां आपणांस पहावयाचें नाही. तें बरोबर असो वा चुकीचें असो, वर मनुयाज्ञवल्क्यस्मृतींतील जीं वचनें दिलीं आहेत त्यांपेक्षांहि गृहस्थाश्र-माचें किंवा कर्मयोगाचें महत्त्व धर्मसूत्रांतून अधिक वर्णिलेलें आहे, ही प्रस्तुत प्रकरणीं मुद्द्याची गोष्ट होय. मनुयाज्ञवल्क्यांनीं कर्मयोगास चतुर्थाश्रमाचा विकल्प म्हटलें आहे. पण बौधायन व आपस्तंब यांनीं तसें न करितां गृहस्थाश्रमासच मुख्य व त्यानेंच पुढें अमृतत्व मिळते असें स्वच्छ विधान केलें आहे. बौधायन धर्मसूत्रांत “जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवा जायते”—प्रत्येक ब्राह्मण जन्मतःच तीन ऋण आपल्या पाठीवर घेऊन आला आहे,—इत्यादि तैत्तिरीयसंहितेंतील वचन प्रथम देऊन नंतर हीं ऋणें फेडण्यासाठीं यज्ञयागादिपूर्वक गृहस्थाश्रमाचा आश्रय कर-बारा मनुष्य ब्रह्मलोकास पोचतो, आणि ब्रह्मचर्य किंवा संन्यास यांची प्रवृत्ति

करणारे इतर लोक धुळीस मिळतात असे म्हटले आहे (बौ.२.६.११.३३ व ३४); आणि आपस्तंबसूत्रांतहि तसेच विधान आहे (आप.२.९.२४.८). या दोन्ही धर्म-सूत्रांत संन्यासाश्रम वर्णिला नाही असे नाही; तर तो वर्णूनहि गृहस्थाश्रमाचे महत्त्व अधिक मानिले आहे. यावरून, व विशेषतः मनुस्मृतीत कर्मयोगास 'वैदिक' असे जे विशेषण दिले आहे त्यावरून, कर्मत्यागरूप संन्यासाश्रमाहून निष्काम कर्म-योगरूपी गृहस्थाश्रम मनुस्मृतीच्या कार्त्तिकीहि प्राचीन समजत असत, व मोक्षदृष्ट्या त्याची योग्यता चतुर्थाश्रमाइतकीच गणिली जात होती, या दोन गोष्टी स्पष्ट सिद्ध होतात. गीतेवरील टीकाकारांचा भर संन्यासावर किंवा कर्मत्यागयुक्त भक्तीवरच असल्यामुळे त्यांच्या टीकांतून वरील स्मृतिवचनांचा उल्लेख केलेला आढळून येत नाही. पण त्यांनीं इकडे दुर्लक्ष केले असले, तरी कर्मयोगाचे प्राचीनत्व यामुळे कमी होत नाही. किंबहुना कर्मयोगमार्ग याप्रमाणे प्राचीन असल्यामुळेच यति-धर्माचा विकल्प म्हणून तो स्मृतिकारांस प्राह्य मानावा लागला, असेहि म्हणण्यास हरकत नाही. हा वैदिक कर्मयोग झाला. श्रीकृष्णाच्या पूर्वी जनकादि हाच पंथ आचरीत होते. पण भगवंतांनी त्यांत पुढे भक्तीची भर घालून त्याचा अधिक प्रसार केल्यामुळे त्यासच 'भागवतधर्म' असे नवे नांव प्राप्त झालेले आहे. भगवद्गीतेने संन्यासापेक्षांहि कर्मयोग याप्रमाणे अधिक मातब्बरीचा ठराविला असता, त्यास पुढे गौणत्व येऊन संन्यासमार्गाचीच सरशी कां झाली याचा ऐतिहासिकदृष्ट्या विचार पुढे करण्यांत येईल. कर्मयोग स्मार्तमार्गानंतरचा नाही, पुरातन वैदिक कालापासूनच चालत आलेला आहे एवढेच सध्यां सांगावयाचे आहे.

भगवद्गीतेच्या दर अध्यायाच्या शेवटी "इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" असा जो संकल्प असतो त्यांतील मर्म वाचकांच्या आतां पूर्ण लक्षांत येईल. भगवंतांनीं गाइलेले जे उपनिषत् त्यांत इतर उपनिषदांप्रमाणे ब्रह्मविद्या तर आहेच; पण नुस्ती ब्रह्मविद्याच आहे असे नाही, तर ब्रह्मविद्येत 'सांख्य' आणि 'योग' (वेदान्ती संन्यासी आणि वेदान्ती कर्मयोगी) असे जे दोन पंथ उत्पन्न होतात त्यांपैकी योगाचे म्हणजे कर्मयोगाचे प्रतिपादन हा भगवद्गीतेचा मुख्य विषय होय, असे वरील संकल्पसांगत आहे. किंबहुना भगवद्गीतोपनिषत् हा कर्मयोगावरील मुख्य ग्रंथ आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. कारण, कर्मयोग जरी वैदिक कालापासून चालत आला आहे, तरी "कुर्वन्नेवेह कर्माणि" (ईश. २), किंवा "आरभ्य कर्माणि गुणान्वितानि (श्वे. ६.४), अगर "वियेबरोबरच स्वाध्यायादि कर्मे करावी" (तै. १.९), अशा प्रकारच्या कांहीं थोड्या उल्लेखांखेरीज उपनिषदांतून या कर्मयोगाचे कोठेच सविस्तर विवेचन केलेले नाही. भगवद्गीता हाच त्यावरील मुख्य प्रमाणभूत ग्रंथ आहे; आणि भारतभूमीतील कर्त्यां पुरुषांची चरित्रे ज्या भार-

तांत वर्णिली आहेत त्यांतच अध्यात्मशास्त्राला धरून कर्मयोगाचीहि उपपत्ति सांगितली जावी हे काव्यदृष्ट्याहि योग्यच आहे. प्रस्थानत्रयीत भगवद्गीतेचा समावेश कां केला याचीहि आतां नीट उपपत्ति लागत्ये. उपनिषदे मूलभूत असली तरी तीं अनेक ऋषींनी सांगितली असल्यामुळे त्यांतील विचार संकीर्ण व कांहीं ठिकाणीं दिसण्यांत परस्परविरुद्ध आहेत. म्हणून उपनिषदांबरोबरच त्यांची एकवाक्यता करणाऱ्या वेदान्तसूत्रांचीहि प्रस्थानत्रयीत गणना करणे जरूर होतें. पण उपनिषदे आणि वेदान्तसूत्रे या दोहोंपेक्षां गीतेत जर कांहीं अधिक नसतें, तर प्रस्थानत्रयीत गीतेचा संग्रह करण्याचें कारण नव्हतें. परंतु उपनिषदांचा ओठा प्रायः संन्यास-मार्गाकडे असून त्यांत ज्ञानमार्गाचेंच विशेषतः प्रतिपादन आहे, व भगवद्गीतेत या ज्ञानाला धरून भक्तियुक्त कर्मयोगाचें समर्थन आहे, असें म्हटलें म्हणजे गीताग्रंथाची अपूर्वता सिद्ध होऊन त्याबरोबरच प्रस्थानत्रयीच्या तिन्ही भागांची सार्थकताहि व्यक्त होत्ये. कारण, वैदिक धर्माच्या प्रमाणभूत ग्रंथांत ज्ञान आणि कर्म (सांख्य व योग) या दोन्ही वैदिक मार्गांचा विचार झाला नसता तर प्रस्थानत्रयी तितकी अपूर्णच राहिली असती. कित्येकांची अशी समजूत आहे कीं, उपनिषदे सामान्यतः निवृत्तिपर असतां गीतेचा प्रवृत्तिपर अर्थ लाविला तर प्रस्थानत्रयीच्या तीन भागांत विरोध उत्पन्न होऊन त्यांच्या प्रामाण्यास धोका येईल. सांख्य म्हणजे संन्यास हा एकच जर खरा वैदिक मोक्षमार्ग असेल, तर ही शंका बरोबर होईल. पण निदानपक्षी ईशावास्यादि कांहीं उपनिषदांतून तरी कर्मयोगाचा स्पष्ट उल्लेख केलेला आहे हें वर दाखविलें आहे. म्हणून वैदिकधर्मपुरुष केवळ एकहाती म्हणजे संन्यासपर न समजतां त्याला ब्रह्मविद्या हें जरी एकच डोकें आहे तरी सांख्य व कर्मयोग हे मोक्षदृष्ट्या तुल्यबल असे त्याचे डोवे उजवे दोन हात आहेत, असा गीतेप्रमाणें सिद्धान्त केला म्हणजे उपनिषदे व गीता यांचा विरोध रहात नाही. किंबहुना उपनिषदांत एका तर गीतेत दुसऱ्या मार्गाचें समर्थन असल्यामुळे, प्रस्थानत्रय्याचे हे दोन्ही भाग दोन हातांप्रमाणें परस्परविरुद्ध न होतां साह्यकारीच होतात असें दिसून येईल. तसेंच गीतेत फक्त उपनिषदांचेंच प्रतिपादन आहे असें मानिल्याने, पिष्टपेषणाचें जें वैयर्थ्य गीतेस प्राप्त झालें असतें तेंहि होत नाही. असो. गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांनीं हा विषय उपेक्षिला असल्यामुळे सांख्य व योग या दोन स्वतंत्र मार्गांचे पुरस्कर्ते आपआपल्या पंथाच्या समर्थनार्थ जीं मुख्य कारणे सांगतात, त्यांतील साम्य व वैषम्य चटकन लक्षांत यावें म्हणून पुढें दिलेल्या जोड कोष्टकांत सदर कारणें एकमेकांच्या समोरासमोर संक्षेपानें दाखल केलीं आहेत. स्मृतिग्रंथांत प्रतिपादिलेली म्हणजे स्मार्त आश्रमव्यवस्था व मूळ भागवतधर्म यांतील मुख्य मुख्य भेद कोणते तेहि यावरून दिसून येतील.—

संन्यास व कर्मयोग

ब्रह्मविद्या किंवा आत्मज्ञान

प्राप्त झाल्यावर

३५१

कर्मसंन्यास (सांख्य).

१. मोक्ष आत्मज्ञानानेच मिळतो, कर्माने नाही. ज्ञानविरहित पण श्रद्धेने केलेल्या यज्ञयागादिक कर्मांनी मिळणारे स्वर्गसुख अनित्य होय.

२. आत्मज्ञान होण्यास इंद्रियनिग्रहाने बुद्धि स्थिर, निष्काम, विरक्त व सम झाली पाहिजे.

३. म्हणून इंद्रियांच्या विषयाचा पाश तोडून मोकळा हो.

४. तृष्णामूलक कर्मे दुःखमय व बंधक आहेत.

५. म्हणून चित्तशुद्धि होईपर्यंत कर्मे केली, तरी अखेर सोडून दिली पाहिजेत.

६. यज्ञार्थ केलेलीं कर्मे बंधक नसल्यामुळे गृहस्थाश्रमांत तीं केल्यास हरकत नाही.

कर्मयोग (योग)

१. मोक्ष आत्मज्ञानानेच मिळतो, कर्माने नाही. ज्ञानविरहित पण श्रद्धेने केलेल्या यज्ञयागादिक कर्मांनी मिळणारे स्वर्गसुख अनित्य होय.

२. आत्मज्ञान होण्यास इंद्रियनिग्रहाने बुद्धि स्थिर, निष्काम विरक्त व सम झाली पाहिजे.

३. म्हणून इंद्रियांचे विषय न सोडितां त्यांतच वैराग्याने म्हणजे निष्काम बुद्धीने वागून इंद्रियनिग्रह कसोटीस लाव. निष्काम म्हणजे निष्क्रिय नव्हे.

४. दुःख व बंध कशांत आहे याचा नीट विचार केला तर असे दिसून येईल की, अचेतन कर्मे कोणासहि बांधीत किंवा सोडीत नसून, त्यांच्या ठायीं असणारा कर्त्याच्या मनांतील काम किंवा फलाशा हेच बंधाचे व दुःखाचे मूळ आहे.

५. म्हणून चित्तशुद्धीनंतरहि फलाशा सोडून सर्व कर्मे धैर्याने व उत्साहाने कर. कर्मे सोडून म्हटल्यासहि सुटत नाहीत. सृष्टि म्हणजेच कर्म, त्याला विसावा नाही.

६. निष्काम बुद्धीने किंवा ब्रह्मार्पण विधीने केलेलीं सर्व कर्मे हा एक मोठा 'यज्ञ'च आहे. यासाठी स्वधर्मविहित सर्व कर्मे निष्काम बुद्धीने केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमीच केली पाहिजेत.

७. देहाचे धर्म सुटत नसल्यामुळे संन्यास घेतल्यावर पोटासाठी भिक्षा मागणें गैर नाही.

८. ज्ञानप्राप्तीनंतर स्वतःचें कर्तव्य शिष्टीक रहात नाही, व लोकसंग्रह करण्याची जरूर नाही.

९. तथापि अपवाद म्हणून अधिकारी पुरुषांनी ज्ञानोत्तरहि आपले व्यावहारिक अधिकार जनकादिकांप्रमाणे आमरणान्त चालू ठेविण्यास हरकत नाही.

१०. परंतु कांहीं झालें तरी कर्म त्यागरूपी संन्यासच श्रेष्ठ. इतर आश्रमांचा कर्म चित्तशुद्धीची साधनें किंवा पूर्वतयारी असून, ज्ञानाचा व कर्माचा स्वभावतःच विरोध आहे. म्हणून पूर्वाश्रमांत होईल तितक्या लवकर चित्तशुद्धि करून घेऊन ज्ञानोत्तर अखेर कर्मत्यागरूपी संन्यास घे. चित्तशुद्धि जन्मतः किंवा पूर्ववयांत झाली असेल, तर गृहस्थाश्रमाची कर्म करीत बसण्याचीहि जरूर नाही. कर्माचा स्वरूपतः त्याग करणें हाच खरा संन्यासाश्रम होय.

७. पोटासाठी भिक्षा मागणें तरी कर्मच, व तेंहि 'लाजिरवाणें.' हें कर्म जर करावयाचें तर इतर कर्महि निष्काम बुद्धानें कां करूं नयेत? शिवाय गृहस्थाश्रम्यांखेरीज भिक्षा तरी कोण घालणार ?

८. ज्ञानप्राप्तीनंतर स्वतःसाठी कांहीं प्राप्त करून घेणें राहिलें नसलें, तरी कर्म सुटत नाही. यासाठी जें कांहीं शास्त्रतः प्राप्त होईल तें 'मला नको' अशा निर्मम बुद्धानें लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊन करीत जा. लोकसंग्रह कोणासहि सुटत नाही. उदाहरणार्थ, भगवंतांचें चरित्र पहा.

९. गुणविभागरूप चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेप्रमाणे लहानमोठे अधिकार सर्वासच जन्मतः प्राप्त होतात; आणि स्वधर्माप्रमाणे प्राप्त झालेले हे अधिकार लोकसंग्रहार्थ सर्वांनीच निःसंग बुद्धीनें आमरणान्त निरपवाद चालविले पाहिजेत. कारण, हें चक्र जगाच्या धारणार्थ परमेश्वरानेंच निर्माण केलेलें आहे.

१०. सांसारिक कर्म शास्त्रोक्तरीत्या केल्यानें चित्तशुद्धि होत्ये हें खरें. पण चित्तशुद्धि हा एकच कर्माचा उपयोग आहे असें नाही. जगाचा व्यवहार चालण्यासहि कर्माची जरूर आहे. तसेंच काम्य कर्म व ज्ञान यांचा जरी विरोध असला, तरी निष्काम कर्म व ज्ञान यांमध्ये बिल्कुल विरोध नाही. म्हणून चित्तशुद्धीनंतरहि फलाशेचा त्याग करून चातुर्वर्ण्याचीं सर्वकर्म आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें जगाच्या संग्रहार्थ चालू ठेव. हाच खरा संन्यास होय. कर्मचा स्वरूपतः

त्याग करणे केव्हांच उचित व शक्यहि नाही.

११. कर्मसंन्यास घेतल्यावरहि शम-
दमसद्विक धर्म पाळिले पाहिजेत.

११. ज्ञानप्राप्तीनंतर फलशात्यागरूप संन्यास घेऊन शमदमादिक धर्माखेरीज आत्मोपम्यदृष्टीने प्राप्त होणारे सर्व धर्म पाळ; आणि या शमाने म्हणजे शांत श्रुत्तीनेच शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं सर्व कर्मे लोकसंग्रहाथे आमरणान्त करीत जा. निष्काम कर्म सोडू नको.

१२. हा मार्ग अनादि असून श्रुति-
स्मृतिप्रविषादित आहे.

१२. हा मार्ग अनादि असून श्रुति-
स्मृतिप्रतिपादित आहे

१३. श्लोक-याज्ञवल्क्यादि या मार्गांने
गेले.

१३. व्यास-वासिष्ठ-जैगीषव्यादि आणि
जनक-श्रीकृष्णादि या मार्गांने गेले.

अखेर मोक्ष.

हे दोन्ही मार्ग किंवा निष्ठा ब्रह्मविद्यामूलक असून दोहोंकडेहि मनाची निष्का-
मावस्था व शांति एकाच प्रकारची असल्यामुळे, दोन्ही मार्गांनी अखेर एकच मोक्ष
प्राप्त होत असतो (गी. ५.५). ज्ञानोत्तर कर्म सोडणें आणि काम्य कर्म सोडून
निष्काम कर्म नित्य करीत रहाणें, हाच काय तो यांतील मुख्य भेद आहे.

कर्म सोडणें आणि कर्म करणें याचे वर सांगितलेले दोन्ही मार्ग ज्ञानमूलक
म्हणजे ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषांनीं स्वीकारिलेले व आचरिलेले होत. पण कर्म सोडणें
आणि कर्म करणें या दोन्ही गोष्टी ज्ञान नसतांहि होऊ शकतात. म्हणून या अज्ञान-
मूलक कर्मांचे व कर्मत्यागाचेहि येथें थोडे विवेचन करणें जरूर आहे. गीतेच्या अठ-
राव्या अध्यायांत त्यागाचे जे तीन प्रकार सांगितले आहेत त्यांतील बीजईच होय.
ज्ञान नसतांहि कांहीं लोक केवळ कायक्लेशभयाने कर्म सोडीत असतात. यास गीतेंत
'राजस त्याग' असें म्हटलें आहे (गी. १८.८). तसेंच ज्ञान नसलें तरी नुस्त्या श्रद्धे-
नेच कित्येक लोक यज्ञयागादि कर्म करीत असतात. पण कर्म करण्याचा हा मार्ग
मोक्षप्रद नसून नुस्ता स्वर्गप्रद आहे असें गीता सांगत आहे (गी. ९.२०). यज्ञया-
गादि श्रौतधर्म हल्लीं प्रचारांत नसल्यामुळे मीमांसकांच्या या नुस्त्या कर्ममार्गाबद्दलचा

गीतेचा सिद्धान्त सध्यां फारसा उपयोगी नाही, अशी कित्येकांची समजूत आहे. पण ती खरी नव्हे. कारण, श्रौत यज्ञयाग बुडाले तरी स्मार्त यज्ञ म्हणजे चातुर्वर्ण्याचीं कर्मे अद्याप चालूच आहेत. म्हणून अज्ञानाने पण श्रद्धेने यज्ञयागादि काम्य कर्मे करणाऱ्या लोकांबद्दल गीतेचा जो सिद्धान्त आहे तो ज्ञानावांचून पण श्रद्धेने चातुर्वर्ण्यादि कर्मे करणाऱ्यांसहि सध्यांच्या स्थितीत पूर्ण लागू पडतो. जगाच्या व्यवहारा-कडे नजर दिली तर अशाच प्रकारच्या म्हणजे शास्त्रांवर श्रद्धा ठेवून नीतीने आप-आपले कर्मे करणाऱ्या लोकांचाच समाजांत विशेष भरणा असतो असे आढळून येईल. पण त्यांना परमेश्वरस्वरूप पूर्ण कळलेले नसते. म्हणून गणितशास्त्रांतील उपपत्ति समजून न घेतां केवळ तोंडच्या हिशेबाच्या चालीवरून गणित करणाऱ्या लोकांप्रमाणे या श्रद्धाकू व कर्मठ लोकांची अवस्था होत असत्ये. सर्व कर्मे शास्त्रोक्त विधीने व श्रद्धेने केलीं असल्यामुळे तीं बिनचूक होऊन पुण्यप्रद म्हणजे स्वर्गप्रद होतात यांत कांही शंका नाही. पण ज्ञानाखेरीज मोक्ष मिळणे शक्य नाही असा शास्त्राचाच सिद्धान्त असल्याने, स्वर्गप्राप्तीपेक्षा अधिक महत्त्वाचे कोणतेच फल या कर्मठ लोकांस मिळणे शक्य नाही. यासाठी स्वर्गसुखाच्याहि पलीकडच्या अमृतत्वाची प्राप्ति ज्यास करून घ्यावयाची असेल—आणि हाच काय तो परमपुरुषार्थ होय—त्याने प्रथम साधन म्हणून, व पुढे म्हणजे सिद्धावस्थेत लोकसंग्रहार्थ, मिळून आमरणान्त “सर्वाभूती एक आत्मा” या ज्ञानयुक्त बुद्धीने निष्काम कर्म करण्याचा मार्गच स्वीकारिला पाहिजे. आयुष्यक्रमणाच्या सर्व मार्गांपैकी हा मार्ग उत्तम होय. गीतेला अनुसरून बरील कोष्टकांत या मार्गास कर्मयोग असे म्हटले आहे; व यासच कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग असे म्हणण्याची कित्येकांची वहिवाट आहे. परंतु कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग या दोन्ही शब्दांनी ज्ञानविरहित पण श्रद्धेने कर्मे करणाऱ्या स्वर्गप्रद मार्गाचाहि सामान्यतः बोध होत असतो. म्हणून ज्ञानविरहित पण श्रद्धायुक्त कर्म, आणि ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म या दोहोंचा भेद दाखविण्यास दोन निरनिराळे शब्द योजणे जरूर पडते; आणि याच कारणास्तव मनुस्मृतीत व भागवतांतहि पहिल्या म्हणजे ज्ञानविरहित कर्मास “प्रवृत्त कर्म” आणि दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानयुक्त निष्काम कर्मास ‘निवृत्त कर्म’ अशीं दोन निरनिराळीं नांवे दिलेली आहेत (मनु. १२.८९; भाग. ७.१५.४७). पण हे शब्दहि आमच्या मते असावे तितके निःसंदिग्ध नाहीत. कारण ‘कर्मापासून परावृत्त होणे’ असा ‘निवृत्ति’ शब्दाचा सामान्य अर्थ होतो. ही शंका राहू नये म्हणून ‘निवृत्त’ शब्दापुढे ‘कर्म’ हे विशेषण जोडितात; व तसें केले म्हणजे निवृत्त या विशेषणाचा कर्मापासून परावृत्त असा अर्थ न होतां निवृत्त कर्म=निष्काम कर्म, असा एकंदर अर्थ निष्पन्न होतो. परंतु कांही म्हटले तरी ‘निवृत्त’ हा शब्द जोपर्यंत त्यांत आहे तोपर्यंत

कर्मत्यागाची कल्पना मनांत आल्याखेरीज रहात नाही. यासाठी ज्ञानयुक्त निष्काम कर्मे करण्याच्या मार्गास 'निवृत्ति किंवा निवृत्त कर्म' न म्हणतां 'कर्मयोग' हें नांव देणें आमच्यामते उत्तम होय. कारण, कर्माच्या पुढें योग हा शब्द जोडलेला असला म्हणजे 'मोक्षाला आड न येतां कर्मे करण्याची युक्ति' असा त्याचा स्वभावतः अर्थ होऊन, अज्ञानयुक्त कर्माचाहि आपोआप निरास होतो. तथापि गीतेतील कर्मयोग ज्ञानमूलक आहे हें न विसरतां, यासच कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग म्हणणें कोणास इष्ट वाटत असल्यास तसें करण्यास हरकत नाही, व क्वचित् स्थळां आम्हांहि भाषावैचित्र्यासाठीं हे शब्द गीतेतील कर्मयोगास अनुलक्षून योजिले आहेत. असो. कर्म करणें किंवा कर्म सोडणें यांचे याप्रमाणें ज्ञानमूलक आणि अज्ञानमूलक असे जे भेद होतात त्यांपैकीं प्रत्येकाबद्दल गीताशास्त्राचा अभिप्राय खाली लिहिल्याप्रमाणें आहे.

आयुष्यक्रमणाचा मार्ग	प्रत	गति
१. कामोपभोग हाच पुरुषार्थ मानून अहंकारानें, आसुरी बुद्धीनें, दंभानें किंवा लोभानें केवळ आत्मसुखासाठीं कर्मे करणें, (गी. १६. १६.)— आसुर किंवा राक्षसी मार्ग.	अधम	नरक
१. सर्वाभूतीं एक आत्मा याप्रमाणें परमेश्वरस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान नसलें तरी वेदाज्ञेला किंवा शास्त्राज्ञेला अनुसरून श्रद्धेनें व नीतीनें आपआपलीं काम्य कर्मे करणें. (गी. २. ४१-४४ व ९-२०) केवळ कर्म, त्रयी धर्म, किंवा मीमांसक मार्ग.	मध्यम (मीमांसकमते उत्तम)	स्वर्ग (मीमांसकमते मोक्ष)
१. शास्त्रोक्त निष्काम कर्मांनीं परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर अखेर वैराग्यानें सर्व कर्मे सोडून केवळ ज्ञानांतच तृप्त होऊन रहाणें, (गी. ५. २.)— केवळ ज्ञान, सांख्य किंवा स्मार्त मार्ग.	उत्तम	मोक्ष
१. प्रथम चित्तशुद्धयर्थं व त्यानें परमेश्वराचें ज्ञान प्राप्त झाल्यावर पुढें केवळ लोकसंप्रदाय आमरणान्त भगवंतांप्रमाणें निष्काम कर्मे करीत रहाणें, (गी. ५. २.)— ज्ञानधर्मसमुच्चय, कर्मयोग किंवा आगस्त मार्ग	सर्वोत्तम	मोक्ष

जनकाने विल्ल्या तीन निष्ठा.

गीतेतील दोन निष्ठा.

सारांश, मोक्षप्राप्त्यर्थे जरी कर्माची जरूर नाही तरी त्याबरोबरच दुसऱ्या कारणां-
साठी—म्हणजे एक तर अपरिहार्य म्हणून आणि शिवाय जगाच्या धारणपोषणार्थ
अवश्य म्हणून—निष्काम बुद्धीने सदैव सर्व कर्मे करीत रहाणे हा पक्ष गीतेत सर्वोत्तम
म्हणून ठरविला आहे. अथवा “कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादिनः” (मनु. १. ९७) या
मनुबचनप्रमाणे कर्तृत्व व ब्रह्मज्ञान यांची जोडच सर्वात उत्तम, आणि नुस्ते कर्तृत्व
किंवा नुस्ते ब्रह्मज्ञान ही प्रत्येकी एकदेशीय होत, असा गीतेचा अखेर सिद्धान्त आहे.

वास्तविक म्हटले म्हणजे हे प्रकरण येथे संपले. पण गीतेचा सिद्धान्त श्रुतिस्मृ-
तिप्रतिपादित आहे हे दाखविण्यासाठी वर ठिकठिकाणी जी वचने दिली आहेत त्या-
बद्दल शेवटी दोन शब्द सांगणे जरूर आहे. कारण, उपनिषदांवरील सांप्रदायिक भा-
ष्यांमुळे सर्व उपनिषदे संन्यासपर किंवा निवृत्तिपर आहेत अशी पुष्कळांची समजूत
झालेली आहे. उपनिषदांतून संन्यासमार्ग मुळीच प्रतिपाद्य नाही असे आमचे म्हणणे
नाही. परब्रह्म एवढेच काय ते सत्य असा अनुभव आल्यावर “कांही ज्ञानी पुरुष पुत्रे-
षणा, वित्तैषणा, आणि लोकैषणा यांची अपेक्षा न ठेवितां ‘आम्हांला संततीचे काय
काम? लोक हाच आमचा आत्मा’ असे म्हणून भिक्षा मागत आनंदाने हिंडतात,” असे
बृहदारण्यकोपनिषदांत म्हटले आहे (४. ४. २२). पण हाच पक्ष सर्व ब्रह्मज्ञान्यांनी स्वी-
कारिला पाहिजे असा नियम बृहदारण्यकांत कोठेच दिलेला नाही. किंबहुना ज्याला
हा उपदेश केला तो जनकराजा ब्रह्मज्ञानाच्या शिखरास पोचून अमृत झाला होता असे
त्याचे वर्णन याच उपनिषदांत केले आहे. पण त्याने याज्ञवल्क्याप्रमाणे जग सोडून
संन्यास घेतल्याचे कोठेहि सांगितलेले नाही. म्हणून जनकाचा निष्काम कर्ममार्ग व
याज्ञवल्क्याचा कर्मसंन्यासमार्ग हे दोन्ही बृहदारण्यकोपनिषदास विकल्पाने संमत
आहेत असे स्पष्ट होते; आणि वेदान्तसूत्रकारांनीहि तेच अनुमान केलेले आहे (वे.सू.
३. ४. १५). कठोपनिषत् यापेक्षांहि पुढे गेलेले असून त्यांत आमच्या मते निष्काम कर्म
योगच प्रतिपाद्य आहे हे मागे पांचव्या प्रकरणांत आम्ही दाखविले आहे. छांदोग्यो-
पनिषदांत (८. १५. १) हाच अर्थ प्रतिपाद्य असून शेवटी “गुरुपाशीं अध्ययन करून
नंतर कुटुंबांत राहून धर्माने वागणारा ज्ञानी पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत जातो, पुनः परत येत
नाही,” असे स्वच्छ म्हटले आहे; आणि तैत्तिरीय व श्वेताश्वतर या उपनिषदांतील
याच अर्थाची वाक्ये वर दिलेली आहेत (तै. १. ९ व श्वे. ६. ४). शिवाय उपनिषदांतून
ज्यांनी ज्यांनी दुसऱ्यांस ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश केला आहे ते अगर ब्रह्मज्ञान प्राप्त
झालेले त्यांचे शिष्य यांपैकी याज्ञवल्क्यासारख्या एखाददुसऱ्या पुरुषाखेरीज
कोणीहि कर्मत्यागरूप संन्यास घेतल्याचे आढळून येत नाही. उलट ते गृहस्थाश्र-
मीच होते असे त्यांच्या वर्णनावरून दिसून येते. म्हणून सर्वच उपनिषदे संन्यासपर
न मानितां कांहींमध्ये संन्यास व कर्मयोग यांचा विकल्प, व कांहींमध्ये फक्त

ज्ञानकर्मसमुच्चय प्रतिपादिलेला आहे, असें म्हणावे लागते. परंतु उपनिषदांबरील सांप्रदायिक भाष्यांतून हे भेद न दाखवितां सर्व उपनिषदे केवळ एकच अर्थ— विशेषतः संन्यास—प्रतिपादन करणारी आहेत असें सांगण्यांत येत असते. सारांश, सांप्रदायिक टीकाकारांच्या हातांत गीतेची व उपनिषदांचीहि एकच अवस्था झालेली आहे; म्हणजे गीतेतील कांहीं श्लोकांप्रमाणे उपनिषदांतील कांहीं मंत्रांचीहि या भाष्यकारांस ओढाताण करावी लागली आहे. उदाहरणार्थ, ईशावास्योपनिषत् ध्या. हे उपनिषत् जरी लहान म्हणजे फक्त अठरा श्लोकांचे आहे, तरी याची योग्यता इतर उपनिषदांपेक्षा अधिक समजतात. कारण, हे उपनिषत् खुद्द वाजसनेयिसंहितेंतच सांगितले असून, इतर उपनिषदे आरण्यक ग्रंथांत सांगितलेली आहेत; आणि संहितेपेक्षा ब्राह्मणे आणि ब्राह्मणांपेक्षाहि आरण्यक ग्रंथ उत्तरोत्तर कमी प्रमाण होत, ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. हे ईशावास्योपनिषत् संबंध म्हणजे अव्वलपासून अखेरपर्यंत ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक आहे. याच्या पहिल्या मंत्रांत (श्लोकांत) “जगांत जे कांहीं आहे ते ईशावास्य म्हणजे परमेश्वराधिष्ठित समजावे” असें सांगून दुसऱ्याच मंत्रांत “यावज्जीव शंभर वर्षे निष्काम कर्मे करीत राहूनच जगण्याची इच्छा धरावी” असें स्वच्छ विधान केले आहे. वेदान्तसूत्रांत कर्मयोगाचे विवेचन करण्याची जेव्हां वेळ आली तेव्हां आणि इतर ग्रंथांतहि ईशावस्यांतील हेच वचन ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षाचे समर्थक म्हणून दिलेले असते. पण ईशावास्योपनिषद् एवढ्याने पुरे होत नाही. दुसऱ्या मंत्रांत केलेल्या या विधानाचे समर्थन करण्यासाठी पुढे ‘अविद्या’ म्हणजे कर्म आणि ‘विद्या’ म्हणजे ज्ञान यांच्या विवेचनास आरंभ करून, नवव्या मंत्रांत “नुस्ती अविद्या म्हणजे कर्म सेवन करणारे पुरुष अंधकारांत शिरतात, आणि नुस्त्या विद्येत म्हणजे ब्रह्मज्ञानांत गहून जाणारे पुरुष जास्त अंधकारांत पडतात,” असें म्हटले आहे. नुस्ती अविद्या (कर्म) आणि नुस्ती विद्या (ज्ञान) यांचा प्रत्येकी याप्रमाणे कमीपणा दाखविल्यावर, अकराव्या मंत्रांत खाली लिहिल्याप्रमाणे ‘विद्या’ व ‘अविद्या’ या दोहोंच्या समुच्चयाची, अवश्यकता या उपनिषदांत वर्णिली आहे.

विद्यां चाऽविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ।

अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

“विद्या (ज्ञान) आणि अविद्या (कर्म) ही दोन्ही एकमेकांसह वर्तमान. ज्याने जाणिली, तो अविद्येने म्हणजे कर्मांनी मृत्यु म्हणजे नाशवंत मायासृष्टीचा प्रपंच (चांगल्या रीतीने) तरून जाऊन, विद्येने म्हणजे ब्रह्मज्ञानाने अमृतत्व प्राप्त करून घेतो,”—असा या मंत्राचा स्पष्ट व सरळ अर्थ आहे; व तोच अर्थ विद्येस ‘संभूति’ म्हणजे जगाचे आदिकारण आणि त्याहून भिन्न जी अविद्या तिला ‘असंभूति’ किंवा

‘विनाश’ अशी दुसरी नांवें देऊन याच्या पुढल्या तीन मंत्रांत पुनः वर्णिला आहे (ईश. १२-१४). यावरून एकंदर ईशावास्योपनिषत् विद्या आणि अविद्या यांचा एककालीन (उभय सह) समुच्चय प्रतिपादन करणारे आहे असें व्यक्त होतें. वरील मंत्रांत विद्या आणि अविद्या या शब्दांप्रमाणेंच मृत्यु आणि अमृत हे शब्द परस्पर-प्रतियोगी आहेत. पैकीं अमृत म्हणजे अविनाशी ब्रह्म हा अर्थ उघड असून तद्विरुद्ध मृत्यु या शब्दानें नाशवंत मृत्युलोक अगर इहलोकींचा संसार असा अर्थ निष्पन्न होतो; आणि याच अर्थी हे दोन्ही शब्द ऋग्वेदाच्या नासदीय सूक्तांत आलेले आहेत. (ऋ. १०.१२९.२). विद्यादि शब्दांचे हे सरळ अर्थ घेऊन म्हणजे विद्या=ज्ञान, अविद्या=कर्म, अमृत=ब्रह्म आणि मृत्यु=मृत्युलोक असें समजून ईशावास्यांतील वर दिलेल्या अकराव्या मंत्राचा अर्थ करूं लागलें म्हणजे प्रथमतः असें नजरेस येईल कीं, या मंत्राच्या पहिल्या चरणांत विद्या आणि अविद्या यांचा एककालीन समुच्चय वर्णिला असून, तेंच विधान दृढ करण्यास दुसऱ्या चरणांत या दोहोपैकीं प्रत्येकाचें फल काय हें निरनिराळें सांगितलें आहे. ईशावास्योपनिषदास हीं दोन्ही फलें इष्ट आहेत, व म्हणूनच ज्ञान व कर्म या दोहोंचाहि एककालीन समुच्चय या उपनिषदांत प्रतिपादिला आहे. मृत्युलोकींचा प्रपंच नीट चालविणें किंवा रथांतून चांगल्या रीतीनें पार पडणें यास गीतेंत ‘लोकसंग्रह’ असें नांव दिलेलें आहे. मोक्ष मिळविणें हें मनुष्याचें कर्तव्य खरें, पण त्याबरोबरच त्यानें लोकसंग्रह करणेंहि अवश्य असल्यामुळें ज्ञानी पुरुषानें हें लोकसंग्रहकारक कर्म सोडूं नये असा गीतेचा सिद्धान्त आहे; आणि हाच सिद्धान्त शब्दभेदानें “अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते” या वरील मंत्रांत आलेला आहे. सारांश, गीता उपनिषदांना धरून आहे, इतकेंच नव्हे, तर ईशावास्योपनिषदांत स्पष्टपणें वर्णिलेला अर्थच गीतेंत सविस्तर प्रतिपादिला आहे असें यावरून दिसून येईल. ईशावास्योपनिषत् ज्या वाजसनेयिसंहितेंत आहे त्याच वाजसनेयिसंहितेचा शतपथब्राह्मण हा भाग आहे; व या शतपथ-ब्राह्मणाच्या आरण्यकांत बृहदारण्यकोपनिषत् आलेलें असून त्यांत “नुस्त्या वियेतं म्हणजे ब्रह्मज्ञानांत गहून जाणारे पुरुष जास्त अंधकारांत शिरतात” हा ईशावास्याचा नववा मंत्र अक्षरशः घेतलेला आहे. (बृ. ४.४.१०). या बृहदारण्यकोपनिषदांतच जनकाची कथा आहे; आणि त्याच जनकाचा दृष्टान्त कर्मयोगसमर्थनार्थ भगवंतांनीं गीतेंत घेतलेला आहे (गी. ३.२०). यावरून ईशावास्याचा आणि भगवद्गीतेंतील कर्मयोगाचा जो संबंध आम्हीं वर दाखविला आहे तोच अधिक दृढ व निःसंशय सिद्ध होतो.

परंतु यच्चायावत् सर्व उपनिषदातून मोक्षप्राप्तीचा एकच मार्ग प्रतिपाद्य आहे आणि तोहि वैराग्याचा किंवा संन्यासाचा होय, उपनिषदांतून दोन मार्ग, प्रतिपा-

दिले जाणें शक्य नाही, असा ज्यांचा सांप्रदायिक सिद्धान्त आहे, त्यांस ईशावा-
स्योपनिषदांतील स्पष्टार्थक मंत्रांचाहि ओढाताणीनें कसा तरी निराळा अर्थ लावणें
भाग पडते. नाहीपेक्षां हे मंत्र त्यांच्या संप्रदायास प्रतिकूल होतात; व तसें होणें त्यास
इष्ट नसतें. याचसाठीं अकराव्या मंत्रावर व्याख्यान करितांना शांकरभाष्यांत 'विद्या'
या शब्दाचा अर्थ ज्ञान असा न करितां उपासना असा केलेला आहे. विद्या या श-
ब्दाचा अर्थ उपासना होत नाही असें नाही. शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणीं त्याचा
उपासना हाच अर्थ विवक्षित आहे. पण तो मुख्यार्थ नव्हे. श्रीशंकराचार्यांच्या
लक्षांत ही गोष्ट आली नसावी किंवा नव्हती असें नाही; किंबहुना न येणें शक्यहि
नव्हतें "विद्यया विदतेऽमृतम्" (केन.२.१२), किंवा "प्राणस्याध्यात्मं विज्ञायामृत-
मश्नुते" (प्रश्न.३.१२), अशीं दुसऱ्या उपनिषदांतूनहि वचनें आहेत. आणि मैत्र्यु-
पनिषदाच्या सातव्या प्रपाठकांत 'विद्यां चाविद्यां च' इ० वर दिलेला ईशावास्याचा
अकरावा मंत्रच अक्षरशः घेतलेला असून त्याला लागूनच त्याच्या पूर्वी कठ.२.४
व पुढें कठ.२.५ हे मंत्र दिलेले आहेत. म्हणजे हे तिन्ही मंत्र एके ठिकाणीं एका-
मागून एक दिलेले असून मधला मंत्र ईशावास्यांतला आहे; व तिहींतहि 'विद्या' हा
शब्द आहे. म्हणून कठोपनिषदांत विद्या या शब्दाचा जो अर्थ आहे तोच म्हणजे
ज्ञान हा अर्थ ईशावास्यांतहि घेतला पाहिजे, असा मैत्र्युपनिषदाचा अभिप्राय
असल्याचें उघड होतें. पण ईशावास्यावरील शांकरभाष्यांत असें म्हटलें आहे कीं,
"विद्या म्हणजे आत्मज्ञान आणि अमृत म्हणजे मोक्ष असे जे या शब्दाचे अर्थ
तेच जर ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्रांत घेतले तर ज्ञान (विद्या) आणि कर्म
(अविद्या) यांचा समुच्चय या उपनिषदांत वर्णिला आहे असें म्हणावें लागेल;
आणि हा समुच्चय ज्या अर्थी न्यायतः युक्त नाही त्या अर्थी विद्या म्हणजे देव-
तोपासना आणि अमृत म्हणजे देवलोक हे गौण अर्थच या ठिकाणीं घेतले पाहि-
जेत." सारांश, "ज्ञान झाल्यावर संन्यास घ्यावा, कर्में करूं नयेत; कारण, ज्ञान
व कर्म यांचा समुच्चय केव्हांहि न्याय्य नाही;" असा जो शांकरसंप्रदायाचा
मुख्य सिद्धान्त त्याच्या विरुद्ध ईशावास्यांतील मंत्र जाऊं नये एतदर्थ विद्या शब्दा-
चा गौणार्थ स्वीकारून सर्व श्रुतिवचनांची आपल्या संप्रदायानुरूप एकवाक्यता
करण्यासाठीं शांकरभाष्यांत ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्राचा वर लिहिल्याप्र-
माणें अर्थ केला आहे, असें उघड होतें; आणि सांप्रदायिकदृष्ट्या पाहिलें तर हे अर्थ
महत्त्वाचेच नव्हेत तर अवश्यकहि आहेत. पण सर्व उपनिषदांतून एकच अर्थ प्रति-
पादिला असला पाहिजे, दोन मार्ग श्रुतिप्रतिपादित असणें शक्य नाही, हा मूलसि-
द्धान्तच ज्यांस मान्य नाही, त्यांस वरील मंत्रांत विद्या व अमृत या शब्दांचे अर्थ
फिरविण्याचें कांही कारण रहात नाही. परब्रह्म 'एकमेवाद्वितीयं' आहे हें

तत्त्व मान्य केले तरी त्याचे ज्ञान होण्याचे उपाय एकाहून अधिक असू नयेत, असे सिद्ध होत नाही. एकाच माडीवर जाण्यास दोन जिने किंवा एका गांवास जाण्यास दोन वाटा ज्याप्रमाणे असू शकतात, तद्वतच मोक्षप्राप्तीच्या उपायांची म्हणजे निष्ठांची गोष्ट आहे; आणि याच अभिप्रायाने “लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा” असे भगवद्गीतेत स्वच्छ म्हटले आहे. निष्ठा दोन असणे संभवनीय म्हटल्यावर कांहीं उपनिषदांतून केवळ ज्ञाननिष्ठेचे तर कांहीं उपनिषदांतून ज्ञानकर्मसमुच्चयनिष्ठेचे वर्णन येणे अशक्य नाही. अर्थात् ज्ञाननिष्ठेला विरोध येतो म्हणून ईशावास्योपनिषदांतील शब्दाचा सरळ, साहजिक व स्पष्ट अर्थ सोडण्याचेहि कांहीं कारण रहात नाही. श्रीमच्छंकराचार्य यांचा कटाक्ष सरळ अर्थापेक्षा संन्यासनिष्ठापर एकवाक्यतेकडे विशेष होता, असे म्हणण्यास दुसरेहि एक कारण आहे. तैत्तिरीय उपनिषदाच्या शांकरभाष्यांत (तै.२.११) “अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते” एवढाच ईशावास्यमंत्रांतील भाग दिला असून, त्याच्या जोडीला “तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते” हे मनुवचन (मनु.१२.१०४) दाखल केले आहे; आणि या दोन्ही वचनांत ‘विद्या’ शब्दाचा एकच, म्हणजे ब्रह्मज्ञान हा मुख्यार्थच, आचार्यांनी स्वीकारिला आहे. पण आचार्यांचे या ठिकाणी असे म्हणणे आहे की, “तीर्त्वा=तरून जाऊन” या पदावरून मृत्युलोक तरून जाण्याची क्रिया प्रथम पुरी झाल्यावर मागाहून (एककाली नव्हे) विद्येने अमृतत्व प्राप्त होण्याची क्रिया घडत्ये. पण हा अर्थ “उभयं सह” या पूर्वार्धातील शब्दांस विरुद्ध पडतो हे सांगावयास नको; आणि प्रायः याच कारणास्तव ईशावास्यांतील शांकरभाष्यांत हा अर्थ सोडून दिला असावा असे दिसते. कसेहि असो; ईशावास्यांतील अकराव्या मंत्राचे शांकरभाष्यांत निराळे व्याख्यान करण्याचे कारण काय हे यावरून व्यक्त होते. हे कारण सांप्रदायिक आहे; आणि भाष्यकारांची सांप्रदायिक दृष्टि न पत्करणाऱ्यांस सदर भाष्यांतील हे व्याख्यान मान्य होईल असे नाही. श्रीमच्छंकराचार्यासारख्या अलौकिक ज्ञानां पुरुषांना प्रतिपादिलेले अर्थ सोडून देण्याचा प्रसंग टाळेल तितका चांगला, ही गोष्ट आम्हांसहि कबूल आहे. पण सांप्रदायिकदृष्टि सोडिल्यावर हे प्रसंग यावयाचेच; आणि याचमुळे आमच्यापूर्वीहि ईशावास्यांतील मंत्राचे अर्थ शांकरभाष्याहून निराळ्या प्रकारे म्हणजे आम्ही म्हणतो त्याप्रमाणेच इतर भाष्यकारांनी लाविलेले आहेत. उदाहरणार्थ, वाजसनेयिसंहितेवर व अर्थात् ईशावास्योपनिषदावर उवटाचार्यांचे जे भाष्य आहे त्यांत “विद्यां चाविद्यां च” या मंत्राचे व्याख्यान करितांना “विद्या म्हणजे आत्मज्ञान व अविद्या म्हणजे कर्म या दोहोंच्या एकीकरणानेच अमृत म्हणजे मोक्ष मिळतो” असा अर्थ दिला आहे; व अनेक आचार्यांनी या उपनिषदावरील आपल्या भाष्यांत हाच ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक

अर्थ स्वीकारून अखेर “या मंत्रांतील सिद्धान्त व ‘यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगै-
रपि गम्यते’ (गी. ५.५) या गीतावचनांतील अर्थ एकच असून गीतेच्या या
श्लोकांत ‘सांख्य’ व ‘योग’ हे शब्द अनुक्रमे ‘ज्ञान’ व ‘कर्म’ यांचे वाचक होत,” असे
स्वच्छ लिहिले आहे. तसेंच याज्ञवल्क्यस्मृतीवरील (या. ३.५७ व २०५) आपल्या
टीकेत अपराकेदेवांनी हि ईशावास्याचा अकरावा मंत्र देऊन त्याचा अनंताचार्याप्रमाणे
ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक अर्थ लाविला आहे. यावरून आम्हीं आज नव्यानेच ईशा-
वास्योपनिषदांतील मंत्राचा शांकरभाष्याहून भिन्न अर्थ करित नाही असे वाचकांच्या
लक्षांत येईल.

खुद्द ईशावास्योपनिषदांतील मंत्रासंबंधाने हा विचार झाला. आतां शांकर-
भाष्यांत “तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते” असे जे मनुवचन दिले आहे
त्याचा थोडा विचार करू. मनुस्मृतीच्या बाराव्या अध्यायांत हा श्लोक १०४ वा
असून ते प्रकरण वैदिककर्मयोगाचें आहे, असे मनु. १२.८६ वरून दिसून येईल. कर्म-
योगाचें हें विवेचन चालू असतां—

तपो विद्या च विप्रस्य निःश्रेयसकरं परम् ।

तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

“तप आणि (च) विद्या ही (अर्थात् दोन्ही) ब्राह्मणाला उत्तम मोक्षप्रद आहेत,”
असे पहिल्या चरणांत सांगून त्यांपैकी प्रत्येकाचा उपयोग काय हें दाखविण्या-
साठी “तपाने दोष नाहीसे होऊन विद्येनें अमृत म्हणजे मोक्ष मिळतो” असे दुसऱ्या
चरणांत म्हटले आहे. यावरून ज्ञानकर्मसमुच्चयच या ठिकाणीं मनूला अभिप्रेत असून
ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्रांतलाच अर्थ मनूनें या श्लोकांत वाणििला आहे असे
उघड होतें. हाच अर्थ हारीतस्मृतीतील वचनावरूनहि अधिक दृढ होतो. ही
हारीतस्मृति स्वतंत्रपणे उपलब्ध असून शिवाय नृसिंहपुराणांतहि (नृ.पु. ५७-६१)
आलेली आहे. या नृसिंहपुराणांत (६१.९—११) आणि हारीतस्मृतींत (७.९-११)
ज्ञानकर्मसमुच्चयासंबंधाने खाली लिहिलेले श्लोक आहेत—

* ईशावास्योपनिषदावरील हीं सर्व भाष्ये पुणे येथील आनंदाश्रमांत छापिलेल्या ईशा-
वास्योपनिषदाच्या प्रतींत दिलीं असून याज्ञवल्क्यस्मृतीवरील अपराकांची टीकाहि आनंदा-
श्रमांतच वेगळी छापिलेली आहे. प्रो. मॅक्समुलर यांनीं उपनिषदांचीं जीं भाषांतरं केलीं
आहेत त्यांत ईशावास्याचें भाषांतर शांकरभाष्याला धरून केलेलें नाहीं. याचीं कारणे त्यांनीं
आपल्या भाषांतराच्या अखेर दिलीं आहेत (Sacred Books of the East Series,
Vol. I, pp. 314-320). अनंताचार्यांचें भाष्य मॅक्समुलरसाहेबास उपलब्ध झालें नव्हतें;
आणि शांकरभाष्यांत निराळे अर्थ कां केले आहेत, यांतील मर्महि मॅक्समुलरसाहेबांच्या
लक्षांत आलेलें दिसत नाहीं.

यथाश्वा रथहीनाश्च रथश्चाश्वैर्विना यथा ।

एवं तपश्च विद्या च उभावपि तपस्विनः ॥

यथाश्वं मधुसंयुक्तं मधु चाश्वेन संयुतम् ।

एवं तपश्च विद्या च संयुक्तं भेषजं महत् ॥

ब्रह्म्यामेव हि पक्षाभ्यां यथा वै पक्षिणां गतिः ।

तथैव ज्ञानकर्मभ्यां प्राप्यते ब्रह्म शाश्वतम् ॥

“ज्याप्रमाणे रथावांचून घोडे आणि घोड्यावांचून रथ (चालत नाहीत) । त्याप्रमाणे तपस्व्याचे तप व विद्या या दोहोंचीहि स्थिति आहे. ज्याप्रमाणे अन्न मधानें संयुक्त आणि मध अन्नानें संयुक्त, त्याप्रमाणे तप आणि विद्या ही (दोन्ही) संयुक्त झाली म्हणजे एक मोठे औषध होतें. ज्याप्रमाणे पक्ष्यांची गति दोन्ही पंखांच्या योगानेंच होत्ये त्याचप्रमाणे ज्ञान आणि कर्म या दोहोंनीं शाश्वत ब्रह्म प्राप्त होतें.” हारीतस्मृतीतील हीं वचनें वृद्धात्रेयस्मृतीच्या दुसऱ्या अध्यायांतहि सांपडतात. या वचनांवरून व विशेषतः त्यांतील दृष्टान्तांवरून मनुस्मृतीच्या वचनाचा काय अर्थ लाविला पाहिजे हें उघड होतें. चातुर्वर्ण्याच्या कर्मांचा तप या शब्दांतच मनु समावेश करितो हें पूर्वीच सांगितलें आहे (मनु. ११.२३६); आणि तैत्तिरीयोपनिषदांत “तप व स्वाध्यायप्रवचन” इत्यादिकांचें जें आचरण करण्यास सांगितलें आहे (तै. १.९) तेंहि ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष स्वीकारूनच सांगितलें आहे, असें आतां दिसून येईल. समग्र योगवासिष्ठ ग्रंथाचें तात्पर्यहि हेंच होय. कारण या ग्रंथाच्या आरंभी केवळ ज्ञानानें, केवळ कर्मानें, किंवा दोहोंच्या समुच्चयानें मोक्ष मिळतो याचा निर्णय मला सांगा, असा सुतीक्ष्णानें प्रश्न विचारिला आहे; व त्यास उत्तर देतांना हारीतस्मृतीतील पक्ष्याच्या पंखांचा दृष्टान्त घेऊन “आकाशांत पक्ष्याची गति ज्याप्रमाणे दोन्ही पंखांनींच होत्ये त्याप्रमाणे ज्ञान व कर्म या दोहोंनीं मोक्ष मिळतो, केवळ एकाच ही सिद्धि मिळत नाही,” असें प्रथम विधान केल्यावर पुढें तो अर्थ सविस्तर सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं सर्व योगवासिष्ठ ग्रंथ सांगितला आहे (यो. १.१.६-९). तसेंच मुख्य कथेंत वसिष्ठांनीं रामास “जीवन्मुक्ताप्रमाणें बुद्धि शुद्ध ठेवून तूं सर्व व्यवहार कर” (यो. ५.१८.१७-२६), किंवा “कर्म सोडणें आमरणान्त युक्त नसल्यामुळे (यो. ६. उ. २. ४२), स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें राज्य पालन करण्याचें काम कर” (यो. ५. ५. ५४ व ६ उ. २१३. ५०), असा ठिकठिकाणीं पुनः पुनः उपदेश केलेला असून, ग्रंथांचा उपसंहार आणि रामचंद्रांनीं पुढें केलेली कृतिहि त्याचप्रमाणें आहे. पण योगवासिष्ठावरील टीकाकार संन्यासमार्गीय पडल्यामुळे, पक्ष्याच्या दोन पंखांची उपमा स्पष्ट असतांहि ज्ञान व कर्म हीं दोन्ही युगपत् म्हणजे एकाकालीं विहित नाहीत, असा त्यानें अखेर आपल्याच पदरचा शोरा दिला आहे.

परंतु हा अर्थ ओढाताणीचा, क्लिष्ट व सांप्रदायिक आहे हे टीकेवांचून मूळ ग्रंथ सरळ वाचिल्यास कोणाच्याहि लक्षांत येईल. योगवासिष्ठासारखाच मद्रास इलाख्यांत गुरु-ज्ञानवासिष्ठ-तत्त्वसारायण म्हणून एक ग्रंथ प्रसिद्ध असून त्याचे ज्ञानकांड, उपासनाकांड व कर्मकांड असे तीन भाग आहेत. हा ग्रंथ जितका जुना म्हणतात तितका तो दिसत नाही, हे आम्हां पूर्वी सांगितले आहे. पण तो जरी प्राचीन नसला तरी ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षच त्यांत प्रतिपाद्य असल्यामुळे त्याचा या ठिकाणी उल्लेख करणे अवश्य आहे. यांतील वेदान्त अद्वैती असून निष्काम कर्मावर याचा विशेष कटाक्ष असल्यामुळे यांतील संप्रदाय श्रीशंकराचार्याच्या संप्रदायाहून भिन्न व स्वतंत्र आहे असे म्हणयास हरकत नाही. या संप्रदायास मद्रासेकडे 'अनुभवाद्वैत' असे नांव आहे; व वस्तुतः पाहिले तर गीतेतील कर्मयोगाची ही एक नकल आहे, असे दिसून येईल. तथापि केवळ भगद्गीतेच्याच आधारें हा संप्रदाय सिद्ध न करितां, एकंदर १०८ उपनिषदांवरूनहि तोच अर्थ सिद्ध होतो असे यांत म्हटले असून, रामगीता व सूर्यगीता अशा दोन नव्या गीताहि यांत दिलेल्या आहेत. अद्वैत मत स्वीकारणे म्हणजे कर्मसंन्यासपक्ष स्वीकारिलाच पाहिजे अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती या ग्रंथावरून दूर होईल. तसेंच जो निष्काम कर्मयोग संहिता, ब्राह्मणे, उपनिषदे, धर्मसूत्रे, मनु-याज्ञवल्क्यस्मृति, महाभारत, भगवद्गीता, योगवासिष्ठ, व अखेर तत्त्वसारायण वगैरे ग्रंथांत प्रतिपादिला आहे, तो श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित नाही, आणि केवळ संन्यासमार्गच काय तो श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित होय, असे म्हणणेहि सर्वांशीं निर्मूल होय हे वर दिलेल्या आधारांवरून आतां स्पष्ट होईल.

असो; मृत्युलोकांचे व्यवहार चालण्यास किंवा लोकसंग्रहार्थ यथाधिकार निष्काम कर्म, आणि मोक्षप्राप्त्यर्थ ज्ञान, या दोहोंचा एककालीन समुच्चय, अगर महाराष्ट्रकवि शिवादिनकेसरी यांनें वर्णिल्याप्रमाणे—

प्रपंच साधुनि परमार्थाचा लाहो ज्यानें केला ।

तो नर भला भला रे भला भला ॥

हाच अर्थ गीतेत प्रतिपाद्य असून, हा कर्मयोगाचा मार्ग प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे, जनकादिकांनीं आचरिलेला आहे, व भगवंतांनीं त्याचा अधिक प्रसार व पुनरुज्जीवन केल्यामुळे त्यासच भागवत धर्म असें म्हणतात, इत्यादि गोष्टी याप्रमाणे सिद्ध झाल्यावर, या मार्गातील ज्ञानी पुरुष आपला परमार्थयुक्त प्रपंच कोणत्या रीतीनें चालवितात हे पहाणेहि लोकसंग्रहदृष्ट्या अवश्य आहे. परंतु चाल प्रकरण बरेच लांबले असल्यामुळे त्याचे स्पष्टीकरण आतां पुढील प्रकरणांत करूं.

प्रकरण १२ वे सिद्धावस्था व व्यवहार.

—•—•—•—•—•—•—

सर्वेषा यः सुहृन्नित्यं सर्वेषां च हिते रतः ।
कर्मणा मनसा वाचा स धर्म वेद जाजले ॥*

महाभारत, शांति. २६१.९.

ब्रह्मज्ञान होऊन बुद्धि अत्यंत सम व निष्काम झाल्यावर मनुष्याचें पुढे कांहींच कर्तव्य शिल्लक रहात नाही, व त्यामुळें क्षणभंगुर संसारांतील दुःखमय व शुष्क व्यवहार ज्ञानी पुरुषानें विरक्त बुद्धीनें अजीवात सोडून दिले पाहिजेत, असें ज्या मार्गाचें मत आहे, त्यांतील पंडितांस कर्मयोग किंवा गृहस्थाश्रमांतील वर्तन हें एक विचारार्ह शास्त्र आहे असें वाटणें कधींच शक्य नाही. संन्यास घेण्यासहि पूर्वी चित्तशुद्धि होऊन ज्ञानप्राप्ति व्हावी लागत्ये, म्हणून संसार करावयाचा तोहि जेणें करून चित्तवृत्ति शुद्ध म्हणजे सात्त्विक बनेल अशा धर्मानेंच केला पाहिजे, हें त्यांस कबूल आहे. पण केव्हांहि झालें तरी संसारांतच नित्य रहाणें हा वेडेपणा असून प्रत्येक मनुष्यानें होईल तितक्या लवकर संन्यास घेणें हेंच त्याचें या जगांतील परम कर्तव्य मानिलें, म्हणजे कर्मयोगाचें स्वतंत्र महत्त्व रहात नाही; आणि त्यामुळें संसार कसा करावा याचा फारच झालें तर, प्रसंगोपात्त त्रुटित विचार करून मन्वादि शास्त्रकारांनीं वर्णिलेल्या चार आश्रमरूपी जिन्यानें चढत चढत लवकर संन्यासाश्रमाच्या शेवटच्या पायरीस पोंचा, यापेक्षां गार्हस्थधर्मातील कर्माकर्मविवेचनरूपी कुंकवाच्या जास्त उठाठेवीत संन्यासमार्गातील पंडित कधींहि पडत नाहीत. कालियुगांतील रं. पासमार्गाचे पुरस्कर्ते श्रीशंकराचार्य यांच्या गीतेवरील भाष्यांत गीतेमधल्या कर्मपर वचनांची उपेक्षा करून, अगर तीं केवळ प्रशंसापर (अर्थवादपर) आहेत असें कल्पून कर्मसंन्यासधर्मेच सर्वे गीतेत प्रतिपाद्य होय असा जो गीतेचा फलितार्थ अखेर काढिला आहे, किंवा दुसऱ्या कित्येक टीकाकारांनीं निवृत्तिपर म्हणजे निव्वळ भक्ति अगर पातंजल योग या मोक्षमार्गाचाच भगवंतांनीं रणभूमीवर अर्जुनास उपदेश केलेला आहे, असें आपआपल्या संप्रदायाप्रमाणें गीतेचें जें रहस्य वर्णिलें आहे, त्याचें कारणहि हेंच आहे. संन्यासमार्गातील अध्यात्मज्ञान

* “कर्मींनीं, मनानें व वाचनें सर्वांच्या हितांत गढलेला व सर्वांचा जो नित्य स्नेही त्यालाच हे जाजले ! धर्मे कळला (म्हणावयाचा).”

निर्दोष असून तद्द्वारा प्राप्त होणारी साम्यबुद्धि किंवा निष्कामावस्था ही गीतेसहि ग्राह्य व संमत आहे यांत कांहीं शंका नाही. तथापि मोक्षप्राप्ति होण्यास शेवटी कर्माचा अजीबात त्यागच केला पाहिजे हे कर्माबद्दलचे संन्यासमार्गाचे मत गीतेस प्राह्य नसून ब्रह्मज्ञानाने प्राप्त होणाऱ्या वैराग्याने व समतेनेच ज्ञानी पुरुषाने ज्ञानोत्तरहि सर्व व्यवहार केले पाहिजेत, असा गीतेचा विशेष सिद्धान्त असल्याचे गेल्या प्रकरणांत आम्ही सविस्तर दाखविले आहे. जगांतून ज्ञानयुक्त कर्म काढून टाकल्याने जग आंधळे होऊन त्याचा नाश होतो, व अशा रीतीने त्याचा नाश न होता ते सुरळीत चालावे अशी ज्या अर्थी भगवंतांचीच इच्छा आहे, त्या अर्थी ज्ञानी पुरुषानेहि सर्व प्रापंचिक कर्म निष्काम बुद्धीने करून सामान्य जनांस सद्वर्तनाचा प्रत्यक्ष धडा घालून दिला पाहिजे, किंबहुना हाच मार्ग अधिक श्रेयस्कर व ग्राह्य होय असे म्हटल्यावर, अशा प्रकारचा ज्ञानी पुरुष जगांतील व्यवहार कसे करितो हे पहाणे जरूर पडते. कारण, अशा ज्ञानी पुरुषाचे वर्तन म्हणजे लोकांस त्याने घालून दिलेला कित्ताच असल्यामुळे, हा कित्ता तो कसा घालितो हे पाहिले म्हणजे धर्माधर्म, कार्याकार्य अगर कर्तव्याकर्तव्य यांचा निर्णय करण्यास जे साधन अगर युक्ति आपण शोधित होतो ती आपोआपच आपणांस प्राप्त होत्ये. संन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगमार्गात जो काय विशेष आहे तो हाच होय. ज्या पुरुषाची व्यवसायात्मक बुद्धि इंद्रियनिग्रहाने स्थिर होऊन “सर्वाभूती एक आत्मा” हे साम्य ओळखण्यास समर्थ झाली त्याची वासनाहि शुद्धच असली पाहिजे; आणि वासनात्मक बुद्धि याप्रमाणे शुद्ध, सम, निर्मम व पवित्र झाली म्हणजे त्याच्या हातून कोणतेहि पाप किंवा मोक्षाला प्रतिबंधक कर्म घडणेच अशक्य होतें. कारण प्रथम वासना, व नंतर तदनुकूल कर्म असा क्रम असल्यामुळे शुद्ध वासनेने होणारे कर्म शुद्धच असले पाहिजे, व जे शुद्ध तेच मोक्षानुकूल होय. अर्थात् पारलौकिक कल्याणाच्या आड न येतां या संसारांत मनुष्यमात्राने कसे वागावे असा जो आपल्यापुढे ‘कर्माकर्मवेचिकित्से’चा किंवा ‘कार्याकार्यव्यवस्थिती’चा बिकट प्रश्न होता त्याचे स्वःच्या वर्तनाने प्रत्यक्ष उत्तर देणारा गुरु आतां आपणांस मिळाला (तै. १.११.४; गी. ३.२१). अर्जुनापुढे असा गुरु श्रीकृष्णरूपाने साक्षातच उभा होता; आणि ज्ञानी पुरुषाने युद्धादिक कर्मे बंधक म्हणून सोडिली पाहिजेत, अशी जी अर्जुनास शंका आली होती, ती या गुरूने दूर करून जगांतील व्यवहार कोणत्या युक्तीने केले असतां पाप लागत नाही याचा अध्यात्मशास्त्राला धरून अर्जुनाला नीट बोध केला, व त्यास युद्ध करण्यास प्रवृत्त केले. परंतु असा बोध करणारे गुरु प्रत्येकास नेहमी मिळणे शक्य नसते, आणि या महापुरुषांच्या नुस्त्या बाह्य वर्तनावरच सर्वस्वी अवलंबून रहातां येत नाही, हे “महाजनो येन गतः स पंथाः” या वचनाचा विचार

करीत असतां मागे तिसऱ्या प्रकरणाच्या अखेर आम्ही सांगितले आहे. म्हणून जगाला किता घालून देणारे जे हे ज्ञानी पुरुष त्यांच्या वर्तनाचे सूक्ष्म परीक्षण करून त्यांतील खरे बीज किंवा मूलतत्त्व कोणते याचा विचार करणे जरूर आहे. यासच कर्मयोगशास्त्र असे म्हणतात; आणि वर जे ज्ञानी पुरुष सांगितले त्यांची स्थिति व कृति हा या शास्त्राचा पाया होय. या जगांतील सर्वच पुरुष जर याप्रमाणे आत्मज्ञानी व कर्मयोगी होतील तर कर्मयोगशास्त्राची कांहीं जरूर पडणार नाही. नारायणीय धर्मात एके ठिकाणी असे म्हटले आहे की—

एकान्तिनो हि पुरुषा दुर्लभा बहवो नृप ।

यद्येकान्तिभिराकीर्णं जगत् स्यात् कुस्मंदन ॥

अहिंसकैरात्मविद्धिः सर्वभूतहिते रतैः ।

भवेत् कृतयुगप्राप्तिः आशीःकर्मविवर्जिता ॥

“एकान्तिक म्हणजे प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचे पूर्णपणे आचरण करणारे पुरुष पुष्कळ सांपडणें कठिण आहे. आत्मज्ञानी, अहिंसक, सर्वभूतहितार्थ झटणाऱ्या अशा एकान्त-धर्माच्या ज्ञानी पुरुषांनी जर हें जग भरून जाईल तर आशीःकर्म म्हणजे काम्य अगर स्वार्थबुद्दीने केलेली सर्व कर्मे या जगांतून नाहीशी होऊन पुनः कृतयुग प्राप्त होईल!” (शां. ३४८.६२, ६३). कारण, अशा स्थितीत सर्वच पुरुष ज्ञानी असल्यामुळे कोणी कोणाचे नुकसान करणार नाही, इतकेच नव्हे, तर प्रत्येक मनुष्य सर्वांचे कल्याण कशांत आहे हें ध्यानांत आणूनच त्याप्रमाणे शुद्धान्तःकरणाने व निष्काम-बुद्दीने आपले वर्तन ठेवील. समाजाची अशा प्रकारची स्थिति पूर्वी फार प्राचीन काळी एकदा होती व पुनः ती केव्हां तरी प्राप्त होईल, असे आमच्या शास्त्रकारांचे मत आहे (मभा.शां.५९.१४); परंतु पाश्चात्य पंडित अर्वाचीन इतिहासाच्या आधारें असे म्हणतात की, पूर्वी अशी स्थिति नव्हती, पण पुढे मात्र केव्हां ना केव्हां तरी मानवजातीच्या सुधारणें ती प्राप्त होणें शक्य आहे. कसेंहि असो; इतिहासाचा विचार तूर्त कर्तव्य नसल्यामुळे समाजाची ही जी अत्युत्कृष्ट स्थिति किंवा पूर्णावस्था त्या अवस्थेत प्रत्येक मनुष्य परमज्ञानी असणार व तो जें वर्तन करील तेंच शुद्ध, पुण्यकारक, धर्म्य किंवा कर्तव्याची पराकाष्ठा मानिली पाहिजे, हें मत दोघांसहि प्राप्त आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. प्रसिद्ध इंग्रजी सृष्टिशास्त्रज्ञ स्पेन्सर यानें हेंच मत आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथाचे अखेर प्रतिपादिलें असून प्राचीन काळी प्रीस देशांतील तत्त्वज्ञानी पुरुषांनी हाच सिद्धान्त केला होता, असे त्याने म्हटलें आहे !* उदाहरणार्थ, ग्रीक तत्त्ववेत्ता प्लेटो आपल्या ग्रंथांत असे

* Spencer's Data of Ethics, Chap. XV, pp. 275-278. स्पेन्सरने याला Absolute Ethics हें नांव दिलें आहे.

लिहितो की, तत्त्वज्ञानी पुरुषास जें कर्म प्रशस्त दिसेल तेंच शुभकारक किंवा न्याय्य होय; सामान्य मनुष्यास हे धर्म कळत नाहींत, सबब त्यांनीं तत्त्वज्ञ पुरुषाचाच निर्णय प्रमाण धरिला पाहिजे. आरिस्टॉटल नांवाचा दुसरा ग्रीक तत्त्वज्ञ आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत (३.४) असें म्हणतो की, ज्ञानी पुरुषाचा निकाल नेहमींच विनचूक असतो, कारण त्याला खरें तत्त्व कळलेलें असतें; आणि ज्ञानी पुरुषाचा हा निकाल किंवा वर्तनच इतरांस प्रमाणभूत होतें. एपिक्यूरस नांवाच्या तिसऱ्या एका ग्रीक तत्त्वशास्त्रज्ञानें अशा प्रकारच्या प्रमाणभूत परम ज्ञानी पुरुषाचें वर्णन देतांना तो “शान्त, समबुद्धीचा, किंबहुना परमेश्वराप्रमाणें सदा आनंदमय असून लोकांना त्याजपासून किंवा त्याला लोकांपासून यत्किंचित् हि त्रास होत नाही,” असें म्हटलें आहे. *भगवद्गीतेंतील स्थितप्रज्ञाच्या, त्रिगुणातीताच्या किंवा परमभक्त अगर ब्रह्मभूत पुरुषाच्या वर्णनाशीं या वर्णनाचें किती साम्य आहे हें वाचकांच्या लक्षांत येईलच. “यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः” (गी. १२.१५)—ज्यापासून लोक उद्विग्न होत नाहींत किंवा ज्याला लोकांचा कंटाळा वाटत नाहीं, जो नित्य-संतुष्ट, हर्ष व खेद, भय व विषाद, सुख व दुःख इत्यादि द्वंद्वांपासून जो मुक्त, सदा आपल्याशींच संतुष्ट (आत्मन्येवात्मना तुष्टः गी. २.५५), त्रिगुणांनीं ज्याचें अंतःकरण चंचल होत नाहीं (गुणैर्यो न विचाल्यते १४.२३), स्तुति व निंदा किंवा मानापमान हीं ज्याला सारखींच, आणि सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्य ओळखून (१८.५४) साम्य बुद्दीनें आसक्ति सोडून घेयानें व उत्साहानें आपलें कर्तव्य करणारा, किंवा समलोष्टाश्मकांचन (१४.२४),—इत्यादि प्रकारें भगवद्गीतेंतहि स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें तीनचारदां सविस्तर सांगितलेलीं असून या अवस्थेलाच सिद्धावस्था किंवा ब्राह्मी स्थिति हें नांव दिलेलें आहे. योगवासिष्ठादि ग्रंथकार या स्थितीसच जिवन्मुक्तावस्था असें म्हणतात. ही स्थिति प्राप्त होणें अत्यंत दुर्घट असल्यामुळें जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट याचें असें म्हणणें आहे की, ग्रीक पंडितांनीं या स्थितीचें जें वर्णन केलें आहे तें कोणत्याहि एका वास्तविक पुरुषाचें नसून, शुद्ध नीतीचीं तत्त्वां लोकांच्या मनांत भरण्यासाठीं सर्व नीतीचें मूळ जी ‘शुद्ध वासना’ तिलाच मानवदेहधारी बनवून ग्रीक पंडितांनीं परमावधीच्या ज्ञानी व नीतीमान् पुरुषाचें हें चित्र आपल्या कल्पनेनें तयार केलें आहे. पण ही स्थिति काल्पनिक नसून मनोनिग्रहानें व प्रयत्नानें

*Epicurus held the virtuous state to be a “tranquil, undisturbed, innocuous, noncompetitive fruition, which approached most nearly to the perfect happiness of the Gods,” who “neither suffered vexation in themselves, nor caused vexation to others.” Spencer’s *Data of Ethics* p. 378; Bain’s *Mental and Moral Science* Ed. 1875, p. 530. यासच Ideal Wise Man म्हटलें आहे.

इहलोकीच प्राप्त होत्ये, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे, व तसे प्रत्यक्ष अनुभवहि आमच्याकडे आलेले आहेत. तथापि ही गोष्ट सामान्य नसून हजारों लोकांत एखादाच तत्प्राप्त्यर्थ प्रयत्न करितो, आणि प्रयत्न करणाऱ्या या हजारोंत एखाद्यासच अनेक जन्मांअन्ती परमावधीची ही स्थिति शेवटी प्राप्त होत्ये, असें गीतेंतच स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ७. ३).

स्थितप्रज्ञावस्था किंवा जीवन्मुक्तावस्था कितीहि दुष्प्राप्य असली तरी ज्या पुरुषास ही परमावधीची सिद्धी एकदां प्राप्त झाली त्यास कार्याकार्यांचे किंवा नीति शास्त्राचे नियम घालून देण्याचें कधींच कारण नसतें, असें त्याचें वर जें लक्षण दिलें आहे त्यावरूनच पुढें अर्थतः निष्पन्न होतें कारण, परमावधीची शुद्ध, सम व पवित्र बुद्धि हेंच काय तें नीतीचें सर्वस्व असल्यामुळें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषास नीतिनियम लावूं पहाणें म्हणजे स्वयंप्रकाश सूर्याजवळ अंधकार असेल असें कल्पून त्यास मशाल दाखविण्याइतकें असमंजस होय. एखादा पुरुष या पूर्णावस्थेस पोचला आहे की नाही याबद्दल शंका असू शकेल. पण कोणत्याहि रीतीनें कां होईना जो पुरुष या पूर्णावस्थेस पोचला असें एकदां ठरलें त्याच्या पापपुण्यासंबंधानें अध्यात्म-शास्त्रांतील वरील सिद्धान्ताखेरीज दुसरी कल्पना करणेंच शक्य नाही. राजसत्ता ज्याप्रमाणें एका स्वतंत्र पुरुषांत किंवा पुरुषसमूहांत अधिष्ठित असत्ये आणि राज-नियमांनीं प्रजा बांधली गेली तरी राजा त्या नियमांनीं बांधिला जात नाही, असें कित्येक पाश्चात्य राजधर्मशास्त्री मानितात, त्याप्रमाणेंच नीतीच्या राज्यांत स्थितप्रज्ञ पुरुषांचा अधिकार असतो. त्यांच्या मनांत कोणतीच काम्य बुद्धि नसत्ये, म्हणून केवळ शास्त्रतः प्राप्त झालेल्या कर्तव्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याच हेतूनें कर्म करण्यास ते प्रवृत्त होत नसतात; व त्यामुळें पाप किंवा पुण्य, नीति किंवा अनिति, हे शब्द अत्यंत निर्मल व शुद्ध वासनेच्या या पुरुषांच्या वर्तनास कधींच लागू होत नाहीत; पाप व पुण्य या दोहोंच्या पलीकडे त्यांची मजल गेलेली असत्ये.

निष्प्रेगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः ।

“जे पुरुष त्रिगुणातीत झाले त्यांस विधिनिषेधरूपी नियम बांधूं शकत नाहीत,” असें श्रीशंकराचार्यांनीं, तर “उत्तम हिऱ्यास ज्याप्रमाणें घासावें लागत नाही, तद्वत् जो निर्वाणपदाचा अधिकारी झाला त्याच्या कर्मास विधिनियमांचा आळा घालावा लागत नाही,” असें बौद्ध ग्रंथकारांनींहि लिहिलें आहे (मिलिंदप्रश्न ४.५.७). कौषीतक्युपनिषदांत आत्मज्ञानी पुरुषांस “मातृहत्या, पितृहत्या किंवा भ्रूणहत्या इत्यादि पापें लागत नाहीत,” असें जे ईद्रानें प्रतर्दनास सांगितलें आहे (कौषी. ३. १), किंवा ज्याची अहंकारबुद्धि सर्वस्वी सुटली त्यानें लोकांना मारिलें तरी तो पाप-पुण्यापासून नेहमीं अलिप्तच असतो (गी. १८. १७), असें गीतेंत जें वर्णन आहे,

त्यांतील तात्पर्यहि हेंच असून (पंचदशी. १४. १६ व १७ पहा), 'धम्मपद' नांवाच्या बौद्ध ग्रंथांत याच तत्वाचा अनुवाद केलेला आहे (धम्मपद, श्लोक २९४ व २९५ पहा). * किंबहुना बैबलाच्या नव्या करारांत "मला सर्व गोष्टी (एकसारख्याच) धर्म्य आहेत" असें जे ख्रिस्ताचा शिष्य पाल यानें म्हटलें आहे (कारि. ६. १२; रोम. ८. २) त्याचा, किंवा "जे देवाचे पुत्र (पूर्ण भक्त) झाले त्यांच्या हातून पाप घडणें कधीच शक्य नाही," या जॉनच्या वाक्याचा, आशयहि आमच्या मतें असाच आहे (जॉन. १. ३. ९). शुद्ध बुद्धीस प्राधान्य न देतां केवळ बाह्य कर्मावरूनच नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास जे शिकले आहेत त्यांना हा सिद्धान्त चमत्कारिक वाटतो; आणि 'विधि नियमापलीकडचें' म्हणजे 'वाटेल तें खोटेंनाटें' करणारा असा आपल्या मनचाच तर्कटी अर्थ करून, "स्थितप्रज्ञाला सर्व दुष्कृत्यें करण्याची मुभा आहे," असा वरील सिद्धान्ताचा कांहीजण विपर्यास करीत असतात. पण आंधळ्याला खांब दिसत नाही हा ज्याप्रमाणें खांबाचा दोष नव्हे, तद्वत् पक्षाभिमानानें अंध झालेल्या या आक्षेपकांस वरील सिद्धान्ताच्या अर्थाचा नीट बोध न झाल्यास त्याचा दोषहि या सिद्धान्ताकडे येत नाही. एखाद्याच्या शुद्ध बुद्धीची परीक्षा प्रथमतः त्याच्या बाह्यचरणावरूनच करावी लागत्ये, हें म्हणणें गीतेसहि मान्य आहे; आणि या कसोटीप्रमाणें ज्यांच्या शुद्ध बुद्धीची परीक्षा होणें अद्याप थोडें तरी शिल्लक राहिलें आहे, अशा अपूर्णावस्थेतील लोकांस वरील सिद्धान्त

* "यो मां विजानीयान्नास्य केनचित् कर्मणा लोको मीयते न मातृवधेन न पितृवधेन न स्तेयेन न भ्रूणहत्याया । हे कौपीतक्युपनिषदांतील वाक्य असून धम्मपदांतील श्लोकखाली लिहिल्याप्रमाणें आहेत—

मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वे च खत्तिये ।

रुद्धं सानुचरं हन्त्वा अनीधो याति ब्राह्मणो ॥

मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वे च सोत्थिये ।

वेय्यग्धपंचमं हन्त्वा अनीधो याति ब्राह्मणो ॥

धम्मपदांतील ही कल्पना कौपीतक्युपनिषदावरून घेतलेली आहे, हें उघड आहे. पण बौद्ध ग्रंथकार प्रत्यक्ष मातृवध किंवा पितृवध असा अर्थ न घेतां माता म्हणजे तृष्णा व पिता म्हणजे अभिमान असा अर्थ घेतात. पण आमच्या मतें या श्लोकांतील नीतितत्त्व बौद्ध ग्रंथकारांस नीट न कळल्यामुळें त्यांनीं असे औपचारिक अर्थ लाविले आहेत. कौपीतक्युपनिषदांत "मातृवधेन पितृवधेन" इ. मंत्रापूर्वी इंद्रानें "वृत्राचा म्हणजे ब्राह्मणाचा वध केला तरी मला त्याचें पाप लागत नाही" असें म्हटलें आहे; व त्यावरून प्रत्यक्ष वधच या द्वािकारणीं विवक्षित आहे असे स्पष्ट होतें. धम्मपदाच्या इंग्रजी भाषांतरांत (S. B. E. Vol. X. pp 70, 71) मॅक्समुलरसाहेबांनीं या श्लोकांवर जी टीका केलेली आहे, तीहि आमच्या मतें गैरसंमजची आहे.

अध्यात्मवादीहि लागूं करूं इच्छीत नाहीत. पण एखाद्याची बुद्धि पूर्ण ब्रह्मनिष्ठ व निःसीम निष्काम आहे याबद्दल जेथे तिळमात्र शंका राहिलेली नसत्ये, अशा पूर्णावस्थेस पोचलेल्या सत्पुरुषाची गोष्ट निराळी असून त्याचें एखादें कृत्य लौकिकदृष्ट्या जरी विपरीत दिसलें, तरी त्याची बुद्धि पुरी शुद्ध व सम आहे असें पूर्वीच मुकर झालेलें असल्यामुळे सदर कृत्य दिसण्यांत कसेंहि असो, त्यांतील बीज निर्दोषच असलें पाहिजे, किंवा तें शास्त्रदृष्ट्या कांहीं योग्य कारणामुळेच घडलेलें आहे, सामान्य जनांच्या कृत्याप्रमाणे लोभमूलक अगर अनीतीचें असणें शक्य नाही, असें न्यायतःच प्राप्त होतें. बैबलांत आब्राहाम यानें आपला पुत्र बळी देण्यास काढिला तरी त्याला पुत्र-हत्या करूं पहाण्याचें, किंवा बुद्ध्याच्या शापानें त्याचा सासरा मेला तरी मनुष्यव-धाचें पातक त्याला लागलें नाही, अगर आईला मारूनहि परशुरामाचे हातून मातृ-हत्या घडली नाही, याचें कारणहि हेंच असून, “तुझी बुद्धि जर पवित्र व निर्मल असेल तर फलाशा न ठेवितां केवळ क्षात्रधर्माप्रमाणें युद्धांत भीष्म व द्रोण यांस मारूनहि पितामहवधाचें किंवा गुरुवधाचें पातक तुला लागणार नाही; कारण अशा वेळीं ईश्वरी संकेत सिद्धीस जाण्यास तूं केवळ निमित्तमात्र झालेला आहेस” (गी. ११. ३३), इत्यादि जो उपदेश गीतेंत अर्जुनास केलेला आहे त्यांतील तत्त्वहि हेंच होय. व्यवहारांतहि आपण असें पहातो कीं, एखाद्या लक्षाधीशानें एखाद्या भिकाऱ्याजवळचे दोन पैसे हिसकून घेतले तर लक्षाधीशास चोर न म्हणतां भिकाऱ्यानेच कांहीं अपराध केला असल्यामुळे लक्षाधीशानें त्यास शासन केलें असेल अशी कल्पना करितात. हाच न्याय याहूनहि अधिक समर्पकरीत्या किंवा पूर्णपणें स्थितप्रज्ञ, अर्हत व महाभगवद्भक्त यांच्या वर्तनास लागूं पडतो. कारण, लक्षाधीशाची बुद्धिहि एखादे वेळेस चढूं शकेल; पण स्थितप्रज्ञाच्या बुद्धीस हे विकार केव्हांच स्पर्श करूं शकत नाहीत हे ठरलेलें आहे. सृष्टिकर्ता परमेश्वर सर्व कर्म करूनहि ज्याप्रमाणें पापपुण्यापासून अलिप्त असतो, तद्वतच ब्रह्मभूत झालेल्या या साधुपुरुषांची स्थिति नेहमींच पवित्र व निष्पाप असत्ये, किंबहुना निरनिराळ्या प्रसंगी अशा पुरुषांनीं पूर्वी स्वेच्छेनें म्हणजे आपण होऊनच जे वर्तन केलें त्यापासून पुढें विधिनियमांचे निर्बंध निघत असतात; व त्यामुळे हे सत्पुरुष सदर विधिनियमांचे जनक होतात, गुलाम कधींच होऊं शकत नाहीत, असें म्हणतात. वैदिक धर्मांतच नव्हे, तर बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतहि हाच सिद्धान्त आढळून येत असून प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानी पुरुषांसहि हे तत्त्व मान्य झालेलें होतें; आणि अर्वाचीन काळीं कान्ट* यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत हेंच सोपपत्तिक सिद्ध करून दाखविलें

“A perfectly good will would therefore be equally subject to objective laws (viz. laws of good), but could not be conceived

आहे. नीतिनियमांचा कधीहि गढूळ न होणारा मूळ झरा किंवा निर्दोष किता कोणता याचा याप्रमाणे निश्चय झाल्यावर नीतिशास्त्राची किंवा कर्मयोगशास्त्राची मूलतत्त्वे ज्याला पाहणे असेल त्याने या थोर व निष्कलंक सिद्ध पुरुषांच्या चरित्रांचेच सूक्ष्म अवलोकन करावयास पाहिजे हे उघड सिद्ध होते. “स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत ब्रजेत किम्” (गी. २.५४)—स्थितप्रज्ञ पुरुषाचे बोलणे, बसणे आणि चालणे कसे असते, अगर चवदाव्या अध्यायांत “कैलैर्मौन्यान् गुणान् एतान् अतीतो भवति प्रभो, किमाचारः” (गी. १४.२१)—पुरुष त्रिगुणातीत कसा होतो त्याचा आचार काय व तो कसा ओळखावा, असे श्रीकृष्णास अर्जुनाने भगवद्गीतेत जे प्रश्न विचारिले आहेत ते याच अभिप्रायाने विचारिलेले आहेत. सराफाकोडे कोणी एखादा सोन्याचा दागिना परीक्षेसाठी नेण्यास आपापल्याजवळ नमुन्यासाठी ठेविलेच्या एका बावन्नकशी सोन्याच्या तुकड्याशी त्याची तुलना करून ज्याप्रमाणे त्याचा कस सराफास ठरविता येतो, त्याप्रमाणे कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास स्थितप्रज्ञाचे वर्तन ही एक कसोटी असल्यामुळे तिचे मला ज्ञान करून द्या, असा या प्रश्नांतील गर्भितार्थ आहे. अर्जुनाच्या या प्रश्नास उत्तर देतांना भगवंतांनी स्थितप्रज्ञ किंवा त्रिगुणातीत यांच्या स्थितीची जी वर्णने केली आहेत ती संन्यासमार्गातील ज्ञानी पुरुषांची होत, कर्मयोग्याची नव्हेत, असे कित्येकांचे म्हणणे आहे. कारण, अशा पुरुषांस उद्देशूनच ‘निराश्रयः’ (४.२०) हे विशेषण गीतेत योजिले असून बाराव्या अध्यायांत स्थितप्रज्ञ भगवद्भक्तांचे वर्णन चावू असता त्यांत ‘सर्वारंभपरित्यागी’ (१२.१६) व ‘अनिकेतः’ (१२.१९) अशी स्पष्ट पदे घातलेली आहेत. पण निराश्रय किंवा अनिकेत या पदांचा अर्थ ‘घरांत न रहातां रानांत हिंडणारा’ असा विवक्षित नसून “अनाश्रितः कर्मफलं” (६.१) यांशी समानार्थक म्हणजे ‘कर्मफलाचा आश्रय न करणारा’ अथवा ‘त्या फलांत ज्याच्या मनाचे बिन्हाड नाही’ अशासारखा केला पाहिजे, हे गीतेच्या भाषान्तरांत त्या त्या श्लोकाखाली ज्या

as obliged thereby to act lawfully, because of itself from its subjective constitution it can only be determined by the conception of good. Therefore no imperatives hold for the Divine will, or in general for a holy will; ought is here out of place, because the volition is already of itself necessarily in unison with the law.” Kant's *Metaphysic of Morals*, P. 31 (Abbot's trans. in Kant's *Theory of Ethics*, 6th ED.). नित्ये हा कोणतीच आध्यात्मिक उपपत्ति स्वीकारीत नाही; तथापि आपल्या प्रभांत उत्तम पुरुषाचे (Superman) ज्याने जे वर्णन केले आहे त्यात सार पुरुष चांगले व वाईट यांच्या पलीकडे असतो असे त्याने म्हटले असे त्याच्या एका अंगाचे जोष आहे *Beyond Good and Evil* असे आहे.

टीपा दिल्या आहेत त्यांबरोबर स्पष्ट दिसून येईल. शिवाय स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनांतच “तो इंद्रिये आपल्या ताब्यांत ठेवून विषयांत वागणारा” म्हणजे निष्काम कर्मे करणारा असतो (गी. २.६४), असे म्हटले असून ‘निराश्रय’ हे पद ज्या श्लोकांत आले आहे तेथेच “कर्मण्याभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः” म्हणजे सर्व कर्मे करूनहि तो आलस असतो, असे वर्णन आहे. बाराव्या अध्यायांतील अनिकेतादि पदांस हाच न्याय लागू केला पाहिजे. कारण, या अध्यायांत प्रथम कर्मफल-त्यागाची (कर्मत्यागाची नव्हे) प्रशंसा केल्यावर (गी. १२.१२), फलाशेचा त्याग करून कर्मे केल्याने जी शान्ति मिळत्ये तिचे निदर्शन करण्यासाठी पुढे भगवद्भक्ताचीं लक्षणे सांगितली आहेत; व त्याचप्रमाणे अठराव्या अध्यायांतहि पुनः आसक्तिविरहित कर्मे केल्याने शान्ति कशी मिळत्ये हे दाखविण्यासाठी ब्रह्मभूत पुरुषाचे वर्णन आलेले आहे (गी. १८.५०). म्हणून हीं सर्व वर्णने संन्यासमार्गीयांचीं नसून कर्मयोगी पुरुषांचींच आहेत असे मानणे प्राप्त आहे. कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ आणि संन्यासी स्थितप्रज्ञ या दोहोंचे ब्रह्मज्ञान, शान्ति, आत्मौपम्य व निष्काम बुद्धि, अगर नीति-तत्त्वे निरानिराळी असतात असे नाही. दोघेहि पूर्ण ब्रह्मज्ञानी असल्यामुळे दोघांची मानसिक स्थिति व शान्ति एकसारखीच असत्ये; पण यांपैकी एक नुसत्या शान्तीतच गडून जाऊन इतर कशाचीहि फिकीर करीत नाही, आणि दुसरा आपल्या शान्तीचा व आत्मौपम्यबुद्धीचा व्यवहारांत यथासंभव नित्य उपयोग करीत असतो, असा कर्मदृष्ट्या या दोहोंत महत्त्वाचा फरक आहे. म्हणून व्यावहारिक धर्माधर्मविवेचनाच्या कामी ज्याचे प्रत्यक्ष वर्तन प्रमाण मानावयाचे तो स्थितप्रज्ञ कर्मे करणाराच असला पाहिजे, कर्मे सोडणारा साधु किंवा भिक्षु या ठिकाणी विवक्षित असणे संभवनीय नाही, असे न्यायतः प्राप्त होते. कर्मे सोडण्याची जरूर नाही व ती सुटतहि नाहीत; ब्रह्मात्मैक्यज्ञान करून घेऊन कर्मयोग्याप्रमाणे व्यवसायात्मक बुद्धि साम्यावस्थेत राहू दे म्हणजे त्याबरोबर वासनात्मक बुद्धिहि नेहमी शुद्ध, निर्भय व पवित्र राहून कर्माचे बंधन तुला घडणार नाही, हे गीतेंत अर्जुनास केलेल्या सर्व उपदेशाचे सार आहे. आणि याच कारणासाठी या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेल्या श्लोकांत “केवळ वाचेनें व मनानेंच नव्हे, तर प्रत्यक्ष कर्मानें जो अवघ्यांचा स्नेही व हितकर्ता झाला तोच धर्मज्ञ म्हणावयाचा,” हे धर्मतत्त्व जाजलीस सांगतांना तुलाधाराने वाचा व मन यांबरोबरच पण तत्पूर्वी कर्माचाहि त्यांत प्राधान्येकरून निर्देश केला आहे.

कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाच्या किंवा जीवन्मुक्ताच्या बुद्धीप्रमाणे सर्व भूतांचे कार्ये ज्याची साम्यबुद्धि झाली आणि ज्याचा स्वार्थाचा सर्वस्वी परार्थात लय झाला त्याला पुढे नीतिशास्त्र सविस्तर सांगण्याची जरूर नाही. तो स्वतःच स्वयंप्रकाश झाला

‘बुद्ध’ झाला. अर्जुनाचा अधिकार अशा तऱ्हेचा असल्यामुळे “तू आपली बुद्धि सम व स्थिर कर,” आणि कर्म सोडून देईन या व्यर्थ भ्रमांत न पडतां स्थितप्रज्ञासारखी बुद्धि ठेवून स्वधर्माप्रमाणे प्राप्त झालेलीं सर्व संसारकर्म कर,” यापलीकडे त्याला जास्त उपदेश करण्याची जरूर नव्हती. तथापि हा साम्यबुद्धिरूप योग सर्वासच एका जन्मांत प्राप्त होणे शक्य नसल्यामुळे, सामान्य जनांकरितां स्थितप्रज्ञाच्या वर्तनाचे आणखी थोडे परीक्षण केले पाहिजे, हे वर सांगितलेच आहे. परंतु हे विवेचन करितांना दुसरें असेहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, आपण ज्या स्थितप्रज्ञाचा विचार करणार तो कृतयुगांतील पूर्णावस्थेस पोचलेल्या समाजांत राहणारा नसून ज्या समाजांतील बहुतेक लोक स्वार्थांतच गढलेले आहेत अशा कलियुगांतील समाजांत त्यास वागावयाचे आहें. कारण, मनुष्याचे ज्ञान कितीहि पूर्ण व त्याची बुद्धि कितीहि साम्यावस्थेस पोचली असली, तरी कामक्रोधादिकांच्या कदांत सांपडलेल्या अशुद्ध बुद्धीच्या लोकांबरोबर वागतांना अहिंसा, दया, शान्ति, क्षमा इत्यादि नित्य व परमावधीच्या सद्गुणांचाच सर्व प्रकारें सर्वदा स्वीकार करून त्याचा निभाव लागावयाचा नाही.* अर्थात् सर्वच जेथे स्थितप्रज्ञ त्या समाजांतील पराकाष्ठेची नीति किंवा धर्माधर्म, आणि लोभी पुरुषांचाच ज्यांत भ्रणा विशेष त्या समाजांतील धर्माधर्म, हे थोडे तरी भिन्न असलेच पाहिजेत; नाहीपेक्षां साधुपुरुषांस हे जग सोडून यावे लागेल आणि दुष्टांचेच सर्वत्र साम्राज्य होईल. साधुपुरुषांने आपली समताबुद्धि सोडिली पाहिजे असा याचा अर्थ नाही. तथापि समतेसमतेमध्येहि भेद आहे. “ब्राह्मणे गवि हस्तिनि” (गी. ५. १८)—ब्राह्मण, गाय आणि हत्ती यांच्या ठायीं,—पंडितांची बुद्धि सम असत्ये असे गीतेंत सांगितले आहे, म्हणून गाईकरितां आणिलेला चारा ब्राह्मणास आणि ब्राह्मणाकरितां शिजविलेले अन्न गाईस जर कोणी घाले

*“In the second place, ideal conduct such as ethical theory is concerned with, is not possible for the ideal man in the midst of men otherwise constituted. An absolutely just or perfectly sympathetic person, could not live and act according to his nature in a tribe of cannibals. Among people who are treacherous and utterly without scruple, entire truthfulness and openness must bring ruin.” *Spencer's Data of Ethics*, Chap. XV. P. 280 स्पन्सर साहेबांनी यास Relative Ethics असे नांव दिले आहे, व त्यांचे म्हणणे असे आहे कीं, “On the evolution-hypothesis, the two (Absolute and Relative Ethics) presuppose one another; and only when they co-exist, can there exist that ideal conduct which Absolute Ethics has to formulate, and which Relative Ethics has to take as the standard by which to estimate divergencies from right, or degrees of wrong.”

लागला तर आपण त्यांस पंडित म्हणू काय ? संन्यासमार्गांतले लोक या प्रश्नाचे महत्त्व मानीत नसले तरी कर्मयोगशास्त्रांतली गोष्ट तशी नाही. कृतयुगीन समाजाच्या पूर्णावस्थेतील धर्माधर्मांचे स्वरूप काय हे लक्षांत आणून, व देशकालाप्रमाणे त्यांत कोणकोणते फरक केले पाहिजेत हे ठरवून, स्वार्थपरायण लोकांच्या समाजांत स्थितप्रज्ञ वागत असतो; आणि कर्मयोगशास्त्रांतील विकट प्रश्न काय तो हाच आहे, हे दुसऱ्या प्रकरणांतील विवेचनावरून वाचकांस दिसून आलेच असेल. स्वार्थपरायण लोकांवर न रागावतां, किंवा त्यांची लोभबुद्धि पाहून आपल्या मनाची समता न ढवळ देतां, उलट अशा लोकांच्या कल्याणार्थच साधुपुरुष आपले उद्योग केवळ कर्तव्य म्हणून वैराग्याने सुरू ठेवीत असतात. हेच तत्त्व मनांत ठेवून श्रंसमर्थ रामदास-स्वामी यांनीं दासबोधाच्या पूर्वार्धांत प्रथम ब्रह्मज्ञान सांगितल्यावर, स्थितप्रज्ञ किंवा उत्तम पुरुष लोकांना शहाणे करून सोडण्यास वैराग्याने म्हणजे निःस्पृहपणाने लोक-संग्रहार्थ जो व्याप अगर उद्योग करीत असतात त्याचे वर्णन करण्यास अकराव्या दशकांत (दास. ११.१०; १२.८—१०; १५.२) सुरुवात केली आहे, आणि पुढे अठराव्या दशकांत ज्ञानी पुरुषाच्या म्हणजे जाणत्याच्या कथा, गोष्टी, युक्ति, पंच, प्रसंग, साक्षेप, तर्क, धूर्तपणा, राजकारण, सहिष्णुता, तीक्ष्णता, औदार्य, अध्यात्म-ज्ञान, भक्ति, अलिप्तपण, वैराग्य आणि धारिष्ट, हव्यास, करारीपणा, निग्रह, समता, विवेक इत्यादि अनेक गुण सर्वांनीं शिकावे असे म्हटले आहे (दास. १८.२). परंतु या निःस्पृहास लोभा मनुष्यांतच वागावयाचे असल्यामुळे—

धटासी आणावा धट । उद्धटासी पाहिजे उद्धट ।

खटनटामी खटनट । अगत्य करा ॥

असा अखेरीचा समर्थाचा उपदेश आहे (दास. १९.९. ३०). तात्पर्य, पूर्णावस्थेतून व्यवहारांत उतरले म्हणजे अत्युच्च पायरीचे जे धर्माधर्म त्यांत थोडाबहुत फरक करावा लागतो हे निर्विवाद आहे.

पूर्णावस्थेतील समाजांतून खाली उतरले म्हणजे अनेक गोष्टींचा सारासार विचार करून परमावधीच्या नीतिधर्मांत जर थोडाबहुत तरी फरक करावा लागतो तर नीतिधर्माची नित्यता कोठे राहिली, आणि “धर्मो नित्यः” म्हणून व्यासांनीं भारतसावित्रींत जे तत्त्व सांगितले आहे त्याची वाट काय, अशी आधिभौतिक-ब्राम्यांची यावर एक शंका आहे. त्यांचे असे म्हणणे आहे कीं, धर्माचे अध्यात्म-दृष्ट्या सिद्ध होणारे नित्यत्व केवळ काल्पनिक असून प्रत्येक समाजाच्या स्थितीप्रमाणे त्या त्या काळीं “पुष्कळांचे पुष्कळ सुख” या तत्त्वाने जे नीतिधर्म प्राप्त होतील. तेच खरे नीतिनियम होत. परंतु हा कोटिक्रम बरोबर नाही. भूमितीशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणे रुंदीशिवाय सरळ रेष किंवा सर्वांशी निर्दोष वर्तुलपरिधि जरी

कोणास काढितां आला नाही, तरी तेवढ्यामुळे सरळ रेषेची किंवा शुद्ध वर्तुलाची शास्त्रीय व्याख्या जशी चुकीची किंवा निरर्थकहि होत नाही, तद्वत् सरळ व शुद्ध नीतिनियमांची गोष्ट आहे. शिवाय एखाद्या गोष्टीचे परमावधीचे शुद्ध स्वरूप कोणते याचा आधी निश्चय केल्याखेरीज व्यवहारांत त्या गोष्टीची जी अनेक रूपे नजरेस पडतात त्यांत सुधारणा करणे, किंवा सारासार विचारान्तीं त्यांतील तारतम्य ओळखणेहि शक्य नाही; व यासाठीच बावन्नकशी सोने कोणते याचा सराफ प्रथम निर्णय करीत असतो. दिशा दाखविणारे होकार्यत्र किंवा ध्रुव तारा यांचेकडे दुर्लक्ष करून अफाट समुद्रावर लाटा आणि वारा या दोहोंचेच तारतम्य पाहून गलबतावरील खलाशी दर वेळी आपल्या गलबताचे सुकाणू जर धरू लागले तर त्यांची जी स्थिति होईल, तीच नीतिनियमांचे परमावधीचे स्वरूप लक्षांत न आणितां केवळ देशकालाप्रमाणे वागणाऱ्या मनुष्यांची झाली पाहिजे. म्हणून केवळ आधिभौतिकदृष्ट्या विचार केल्या तरीहि ध्रुवासारखे अढळ व नित्य नीतितत्त्व कोणते हे प्रथम अवश्य ठरवावे लागते; आणि एकदां ही अवश्यकता कबूल केली म्हणजे संबंध आधिभौतिक पक्षच लंगडा पडतो. कारण, सुखदुःखादि सर्व विषयोपभोग नामरूपात्मक अतएव अनित्य व विनाशी मायाकोटींतच पडत असल्यामुळे केवळ त्यांच्या म्हणजे बाह्य प्रमाणांच्या आधारें सिद्ध झालेला कोणताहि नीतिनियम नित्य होऊ शकत नाही. आधिभौतिक बाह्य सुखदुःखाची कल्पना जसजशी बदलेल तसतसे त्यावर रचिलेले नीतिधर्महि बदलले पाहिजेत. म्हणून नित्य बदलणारी नीतिधर्माची ही स्थिति टाळणे असल्यास, मायासृष्टीतील विषयोपभोग सोडून नीतिधर्माची इमारत “सर्वाभूती एक आत्मा” या अध्यात्मज्ञानाच्या पायावरच उभारणे भाग पडते. कारण आत्म्याखेरीज जगांत दुसरी कोणतीहि वस्तु नित्य नाही हे मागे नवव्या प्रकरणांत सांगितलेच आहे. “धर्मे नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये”—नीतीचे किंवा सदाचरणाचे धर्म नित्य व सुखदुःखे अनित्य होत, या व्यासवचनाचे तात्पर्यहि हेच आहे. दुष्ट व लोभी लोकांच्या समाजांत अहिंसा, सत्य वगैरे नित्य नीतिधर्म पूर्णपणे पाळितां येत नाहीत हे खरे; पण त्याचा दोष या नित्यधर्मास देणे योग्य नाही. सूर्याच्या किरणांनी एखाद्या पदार्थाची सावली सपाट प्रदेशावर सपाट, आणि उंचसखल जाग्यावर उंचसखल पडत्ये, म्हणून ती सावली मूळांतच उंचसखल असली पाहिजे असे ज्याप्रमाणे अनुमान करितां येत नाही, त्याप्रमाणे दुष्ट लोकांच्या समाजांत नीतिधर्माचे पराकाष्ठेचे शुद्ध स्वरूप आढळून येत नाही, म्हणून अपूर्णवस्थेतल्या समाजांत आढळून येणारे नीतिधर्माचे अपूर्ण स्वरूपच मुख्य किंवा मूळचे होय, असे म्हणतां येत नाही. हा दोष समाजाचा आहे, नीतीचा नव्हे. म्हणून जे पुरुष शाहाणे ओहत ते शुद्ध व नित्य नीतिधर्माशी तंटा करीत न बसतां, समाज

जेणेकरून चढत्या पायरीस लागून पूर्णावस्थेस पोचेल असे प्रयत्न करित असतात. लोभी मनुष्यांच्या समाजांत अशा प्रकारे वागत असतां अपरिहार्य म्हणून नित्य नीतिधर्मांना कांही अपवाद आमच्या शास्त्रकारांनीं सांगितले असले तरी त्यासाठी ते प्रायश्चित्ते सांगतात, आणि पाश्चिमात्य आधिभौतिक नीतिशास्त्र हेच अपवाद उजळ माथ्याने प्रतिपादन करित असून सदर अपवाद ठरवितांना उपयोगी पडणारे बाह्य फलांच्या तारतम्याचे तत्त्व भ्रमाने नीतीचे मूलतत्त्व मानितात,—असा जो भेद पूर्वीच्या प्रकरणांतून आम्हीं दाखविला आहे त्यांतील मर्महि आतां वाचकांच्या लक्षांत येईल.

स्थितप्रज्ञ ज्ञानी पुरुषाची बुद्धि व वर्तन हा नीतिशास्त्राचा पाया असून त्यावरून निघणारे नीतीचे नियम नित्य असतां हि समाजाच्या अपूर्णावस्थेत ते थोडेबहुत तरी कां बदलावे लागतात, आणि ते अशा रीतीने बदलले तरी नीतिनियमांच्या नित्यत्वास त्याने कां व कसा बाध येत नाहीं हें सांगितलें. आतां स्थितप्रज्ञ ज्ञानी पुरुष अपूर्णावस्थेच्या समाजांत जें वर्तन करितो त्यांतील बीज किंवा मूलतत्त्व काय, असा जो प्रश्न पहिल्यानें सांगितला त्याचा विचार करूं. हा विचार दोन प्रकारांनीं करितां येतो हें मागे चवथ्या प्रकरणांत सांगितलें आहे; एक कर्त्याची बुद्धि प्रधान मानून, आणि दुसरा त्याच्या बाह्य वर्तनावरून. पैकीं फक्त दुसऱ्या दृष्टीनेच विचार केला तर असें आढळून येईल की, स्थितप्रज्ञ जे व्यवहार करितो ते प्रायः सर्व लोकांच्या हिताचेच असतात. परमज्ञानी सत्पुरुष 'सर्वभूतहिते रताः' म्हणजे सर्व भूतांच्या कल्याणांत गढलेले असतात असें गीतेंत दोनदां म्हटलें आहे (गी. ५. २५; १२. ४); आणि हाच अर्थ महाभारतांतहि दुसऱ्या अनेक ठिकाणीं आला आहे. स्थितप्रज्ञ सिद्ध पुरुष अहिंसादि जे नियम पालितात तोच धर्म किंवा सदाचरणाचा किता होय हें आम्हीं वर सांगितलें आहे. हे अहिंसादि नियम कशासाठीं आहेत किंवा या धर्माचे लक्षण काय तें सांगत असतांना "अहिंसा सत्यवचनं सर्वभूतहितं परम्" (वन. २०६, ७३)—अहिंसा आणि सत्यभाषण हे नीतिधर्म सर्वभूतहितं आहेत; "धारणाद्धर्ममित्याहुः" (शां. १०६. १२)—जगाचे धारण करितो म्हणून धर्म; "धर्म हि श्रेय इत्याहुः" (अनु. १०५, १४)—जें कल्याण तोच धर्म; "प्रभवाधीन्य भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्" (शां. १०९. १०)—लोकांच्या अभ्युदयासाठींच धर्माधर्मशास्त्र निघालें आहे; किंवा "लोकयान्त्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः । उभयत्र सुखोदकः" (शां. २५८. ४)—लोकव्यवहार चालून उभयलोकीं कल्याण व्हावे म्हणून धर्माधर्मांचे नियम केले आहेत;—अशीं धर्मांचा बाह्य उपयोग दाखविणारी अनेक वचने महाभारतांत आलेली आहेत. तसेच धर्माधर्मसंज्ञांच्या वेळीं ज्ञानी पुरुषानेहि—

लोकयात्रा च द्रष्टव्या धर्मश्चात्महितानि च ।

“लोकव्यवहार, नीतिधर्म व आपलें कल्याण या बाह्य गोष्टींचा तारतम्यानें विचार करून” (मनु. ३७.१६; वन. २०६.१०) मग काय करावयाचें तें ठरवावें, असें म्हटलें आहे; व वनपर्वत शिबिराजानें धर्माधर्मनिर्णयार्थ याच युक्तीचा उपयोग केला आहे (वन. १३१.११ व १२ पहा). या वचनांवरून समाजाचा उत्कर्ष हेंच स्थित-प्रज्ञाच्या वर्तनाचें ‘बाह्य धोरण’ असतें असें उघड दिसून येतें; आणि हें जर खरें तर, ‘पुष्कळांचें’ पुष्कळ सुख किंवा (सुख शब्द व्यापक करून) हित अगर कल्याण’ असें जे आधिभौतिकवाद्यांचें नीतितत्त्व तेंच अध्यात्मवादीहि कां स्वीकारीत नाहीत, असा प्रश्न पुढें सहज निष्पन्न होतो. ‘पुष्कळांचें पुष्कळ सुख’ या सूत्रांत बुद्धीच्या आत्मप्रसादापासून होणाऱ्या सुखाचा किंवा उन्नतीचा आणि पारलौकिक कल्याणाचा अंतर्भाव होत नाही, हा त्यांत एक मोठा दोष आहे असें मागें चवथ्या प्रकरणांत आम्ही दाखविलें आहे. पण ‘सुख’ शब्दाचा अर्थ अधिक व्यापक करून हा दोष बऱ्याच अंशी काढून टाकितां येईल; आणि नीतिधर्माच्या नित्यत्वासंबंधानें वर जी अध्यात्मिक उपपत्ति दिली आहे तीहि कित्येकांस विशेष महत्त्वाची वाटणार नाही. म्हणून नीतिशास्त्राच्या आध्यात्मिक व आधिभौतिक मार्गांत महत्त्वाचा भेद कोणता याचा येथें आणखी थोडा पुनः खुलासा करणें जरूर आहे.

एखादें कर्म नीतिदृष्ट्या योग्य किंवा अयोग्य आहे याचा विचार दोन तऱ्हांनीं करितां येतो (१) त्या कर्माचें केवळ बाह्य फल म्हणजे जगावर दृश्य परिणाम काय घडला किंवा घडेल तें पाहून; आणि (२) सदर कर्म करणाऱ्याची बुद्धि म्हणजे वासना कशी आहे तें पाहून. पहिल्यास **आधिभौतिक** मार्ग असें म्हणतात. दुसऱ्यांत पुनः दोन पक्ष उद्भवतात, व या दोन पक्षांस दोन निरानिराळीं नांवें आहेत. शुद्ध कर्म घडण्यास वासनात्मक बुद्धि शुद्ध असावी लागत्ये आणि वासनात्मक बुद्धि शुद्ध रहाण्यास व्यवसायात्मक म्हणजे कार्याकार्याचा निर्णय करणारी बुद्धिहि स्थिर, सम व शुद्ध असली पाहिजे, हे सिद्धान्त मागील प्रकरणांतून सांगितलेले आहेत. या सिद्धान्ताप्रमाणें कोणचेहि कर्म शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पाहण्यास त्याची वासनात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहावें लागतें, आणि वासनात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहावयास गेलें म्हणजे अखेर व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहाणें प्राप्त होतें. सारांश, कर्त्याची बुद्धि म्हणजे वासना शुद्ध आहे कीं नाहीं याचा निकाल अखेर व्यवसायात्मक बुद्धीच्या शुद्धतेवरूनच करावा लागतो. (गी. २. ४१). ही व्यवसायात्मक बुद्धि सदसद्विवेचनशीकरूपानें स्वतंत्र देवता मानिली म्हणजे तो **आधिदैविक** मार्ग झाला. आणि ही बुद्धि स्वतंत्र देवता नसून आत्म्याचें एक अंतरिंद्रिय आहे, व त्यामुळें बुद्धि प्रधान न मानितां

आत्मा प्रधान मानून वासनेच्या शुद्धतेचा विचार केला म्हणजे तो नीतिनिर्णयाचा आध्यात्मिक मार्ग झाला. या सर्व मार्गांत अध्यात्मिक मार्ग श्रेष्ठ असे आमच्या शास्त्रकारांचे म्हणणे आहे; आणि प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट याने ब्रह्मात्मैक्याचा सिद्धान्त जरी स्पष्ट दिला नाही तरी आपल्या नीतिशास्त्राच्या विवेचनास शुद्ध बुद्धीपासून म्हणजे एक प्रकारे अध्यात्मदृष्ट्याच त्याने सुरुवात केली असून, असे कां केले पाहिजे याची पूर्ण उपपत्तिहि दिली आहे.* ग्रीनचा अभिप्रायहि असाच आहे, परंतु याबद्दल सर्व ऊहापोह या लहानशा ग्रंथांत करितां येणे शक्य नाही. नीतिमतेचा पुरा निर्णय करण्यास कर्माच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीकडे विशेष लक्ष कां थावे लागते हे एकदोन उदाहरणे घेऊन मार्ग चवथ्या प्रकरणांत आम्ही स्पष्ट करून दाखविले आहे; व यासंबंधाचा जास्त विचार पुढे पंधराव्या प्रकरणांत पाश्चात्य आणि पौरस्त्य नीतिमार्गांची तुलना करितांना करण्यांत येईल. सध्यां एवढेच सांगतो की, कोणतेहि कर्म घडण्यास ज्या अर्थी ते कर्म करण्याची बुद्धि प्रथम व्हावी लागत्ये त्या अर्थी कर्माच्या योग्यायोग्यतेचा विचारहि सर्वांशीं बुद्धीच्या शुद्धाशुद्धतेच्या विचारावरच अवलंबून असतो. बुद्धि खोटी असली तर कर्म खोटे होईल; पण केवळ नुस्ते बाह्य कर्म वाईट असले तर त्यावरून बुद्धिहि वाईट असलीच पाहिजे असे अनुमान करितां येत नाही. कारण चुकीने, गैरसम-जाने किंवा अज्ञानानेहि तसे कर्म होऊं शकते, व मग त्याला नीतिशास्त्रदृष्ट्या वाईट म्हणतां येत नाही. 'पुष्कळांचे पुष्कळ सुख' हे नीतितत्त्व केवळ बाह्य परिणामांसच लागू पडणारे आहे; आणि हे सुखदुःखात्मक बाह्य परिणाम निश्चित रीतीने मोजण्याचे बाह्य साधन ज्या अर्थी अद्याप निघाले नाही त्या अर्थी नीतिमतेच्या या कसोटीने नेहमीच यथार्थ निर्णय लागेल असा भरंवसा नाही. तसेच मनुष्य कितीहि शहाणा असला तरी त्याची बुद्धि जर पुरी शुद्ध झाली नसेल तर तो हरएक प्रसंगां धर्मानेच वागेल असा नियम नाही. विशेषतः त्याचा जेथे स्वार्थ आला तेथे तर बोलावयासच नको,—स्वार्थ सर्वे विमुह्यन्ति येऽपि धर्मविदो जनाः (मभा. वि. ५१.४). सारांश, मनुष्य कितीहि ज्ञानी, धर्मवेत्ता किंवा शहाणा असो, त्याची बुद्धि जर सर्वाभूतीं सम झालेली नसेल तर त्याचे कर्म नेहमीच शुद्ध किंवा नीतिदृष्ट्या निर्दोष असेल असा नियम नाही. म्हणून नीतीचा विचार करितांना कर्माच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या बुद्धीचाच प्राधान्येकरून विचार केला पाहिजे, साम्य बुद्धि हेंच सर्वतनाचे खरे बीज होय, असे आमच्या शास्त्रकारांनी निश्चित ठराविले आहे; आणि भगवद्गीतेत—

*See Kant's *Theory of Ethics*, trans. by Abbott, 6th Ed. especially *Metaphysics of Morals* therein.

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥*

असा जो अर्जुनास उपदेश आहे (गी. २. ४९) त्यांतील मर्महि हेच होय. या श्लोकांत बुद्धीचा अर्थ ज्ञान समजून कर्म आणि ज्ञान या दोहोंपैकी ज्ञानाला यांत श्रेष्ठत्व दिलें आहे, असे कित्येकांचें म्हणणें आहे. पण आमच्या मतें हा अर्थ चुकीचा आहे. बुद्धियोग म्हणजे 'समत्वबुद्धियोग' असा या ठिकाणी शांकरभाष्यांतहि अर्थ दिला असून, हा श्लोक कर्मयोगाच्या प्रकरणांत आलेला आहे. म्हणून वास्तविक पहातां त्याचा अर्थ कर्मपरच लाविला पाहिजे, आणि तो सरळ रीतीनें लागतोहि. कर्में करणारे लोक दोन प्रकारचे असतात. एक फलाकडे—उदाहरणार्थ, त्यापासून किती लोकांस किती सुख होईल, याकडे—नजर देऊन; आणि दुसरे बुद्धि सम व निष्काम ठेवून, मग त्यापासून कर्मधर्मसंयोगानें जो परिणाम होईल तो होवो. पैकी 'फलहेतवः' म्हणजे "फलाकडे दृष्टि देऊन कर्म करणारे लोक" नैतिकदृष्ट्या कृपण म्हणजे हलक्या प्रतीचे ठरवून समत्वबुद्धीनें कर्में करणाऱ्या लोकांस या श्लोकांत श्रेष्ठ ठरविलें आहे. 'दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय'—हे धनंजया ! समत्वबुद्धि-योगोपेक्षां नुस्तें कर्म अत्यंत निकृष्ट—असें जें या श्लोकाच्या पहिल्या दोन चरणांत म्हटलें आहे त्यांतील तात्पर्य हेच होय, आणि "भीष्मद्रोणांना मी कसें मारूं ! " असा जो अर्जुनाचा प्रश्न आहे त्याला हे उत्तर आहे. मरणें किंवा मारणें या नुस्त्या क्रियेकडे न पहातां मनुष्य कोणत्या बुद्धीनें तें कर्म करितो' इकडे पाहिलें पाहिजे असा यांतील भावार्थ असून, त्यामुळे "तूं बुद्धीला म्हणजे समबुद्धीला शरण जा" असा उपदेश या श्लोकाच्या तिसऱ्या चरणांत केला आहे, आणि पुढे उप-संहारात्मक अठराव्या अध्यायांतहि "बुद्धियोगाचा आश्रय करून तूं आपली कर्में कर" असें पुनः भगवंतांनीं सांगितलें आहे. गीता नुस्त्या कर्माचा विचार कनिष्ठ समजून त्या कर्माच्या प्रेरक बुद्धीचाच विचार श्रेष्ठ मानित्ये, हें गीतेंतील दुसऱ्या एका श्लोकावरून व्यक्त होतें. अठराव्या अध्यायांत कर्माचे बरेवाईट म्हणजे सात्त्विक, राजस व तामस असे भेद वर्णिले आहेत. नुस्त्या कर्मफलाकडेच गीतेचें जर लक्ष असतें, तर पुष्कळांस सुख देणारें जें कर्म तें सात्त्विक असें भगवंतांनीं सांगितलें असतें. पण तसें न सांगतां "फलाशा सोडून निःसंगबुद्धीनें केलेलें जें कर्म तें सात्त्विक किंवा उत्तम" असें अठराव्या अध्यायांत म्हटलें आहे (गी. १८. २३). अर्थात् कर्माच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या निष्काम, सम व निःसंग बुद्धि-

*या श्लोकाचा सरळ अर्थ असा आहे कीं.—"हे धनंजया ! (सम) बुद्धीच्या योगोपेक्षां (नुस्तें) कर्म हें फारच निकृष्ट आहे. (म्हणून) (सम) बुद्धीचाच आश्रय कर. फलाकडे नजर देऊन कर्म करणारें (पुरुष) कृपण म्हणजे हलक्या प्रतीचे होत."

सच कर्माकर्मविवेचन करितांना गीता अधिक महत्त्व देत्ये हे यावरून उघड होतें; व हाच न्याय स्थितप्रज्ञाच्या वर्तनास लागू केला म्हणजे स्थितप्रज्ञ ज्या साम्य बुद्धीने आपल्या बरोबरीच्या व खालच्या मिळून सर्व लोकांशी वागत असतो, ती साम्यबुद्धीच त्याच्या आचरणाचें खरें बीज असून या आचरणामुळे होणारें सर्व-भूतहित हा त्या साम्यबुद्धीचा नुस्ता बाह्य व आनुषंगिक परिणाम आहे असे सिद्ध होतें. तसेंच ज्याची बुद्धि पूर्ण साम्यावस्थेस पोचली तो लोकांस केवळ आधि-भौतिक सुख मिळवून देण्यासाठीच आपले सर्व व्यवहार करील हें संभवनीय नाहीं. तो दुसऱ्याचें नुकसान करणार नाहीं हें खरें. पण हें त्याचें मुख्य ध्येय नसून समाजांतील मनुष्यांची बुद्धि अधिकाधिक शुद्ध होत जाऊन आपल्या-प्रमाणेंच अखेर सर्व लोक जेणेंकरून आध्यात्मिक पूर्णावस्थेस पोचतील असे प्रयत्न स्थितप्रज्ञ करीत असतो. मनुष्याच्या कर्तव्यांपैकी हेंच श्रेष्ठ व सात्त्विक कर्तव्य होय. केवळ आधिभौतिक सुखबुद्धीचा प्रयत्न आम्ही गौण किंवा राजस समजतो.

कर्माकर्मनिर्णयार्थ कर्माच्या बाह्य फलाकडे लक्ष न देतां कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिलें पाहिजे असा जो गीतेचा सिद्धान्त त्यावर कित्येकांचा असा तर्कटी आक्षेप आहे कीं, कर्मफलाकडे न पहातां याप्रमाणें नुस्त्या शुद्ध बुद्धीचाच विचार करावयाचा म्हटलें तर शुद्ध बुद्धीच्या मनुष्यानें कोणतेंहि दुष्कृत्य करावें असें प्राप्त होईल ! आणि मग त्यास सर्व दुष्कृत्यें करण्यास मुभा मिळेल ! हा आक्षेप केवळ आम्ही आपल्या कल्पनेनेंच काढिला असें नाहीं; तर काहीं पाद्री भटांनी अशा प्रकारचे गीताधर्मावर केलेले आरोप आमच्या पहाण्यांतहि आले आहेत.* पण हे आरोप किंवा आक्षेप सर्वस्वीं मूर्खपणाचे किंवा दुराग्रहाचे आहेत असें म्हणण्यास आम्हांस कांहींच दिकत वाटत नाहीं. किंबहुना आफ्रिकेंतील एखादा काळाकुट्ट रानटी मनुष्य सुधारलेल्या राष्ट्रांतील नीतितत्त्वांचें आकलन करण्यास ज्याप्रमाणें अपात्र व असमर्थ असतो, तद्वतच या पाद्री गृहस्थांची बुद्धि वैदिक धर्मातील स्थितप्रज्ञाच्या आध्यात्मिक पूर्णावस्थेचें नुस्तें आकलन करण्यासहि स्वधर्माच्या फाजील दुराग्रहानें किंवा दुसऱ्या काहीं काळ्या व दुष्ट मनोविकारांनीं असमर्थ झालेली असत्ये, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. एकोणिसाव्या शतकांतील प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट यानें कर्माच्या बाह्य फलाकडे न पहातां नीतिनिर्णयार्थ कर्त्याच्या बुद्धीचाच विचार केला पाहिजे, असें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत अनेक ठिकाणीं लिहिलें

*कलकत्त्याच्या एका मिशनऱ्यानें असें विधान केलें असून त्यास मि. ब्रक्स यांनीं दिलेलें उत्तर त्यांच्या *Kurukshetra* (कुरुक्षेत्र) या नांवाच्या छापील निबंधाच्या शेवटीं बोलिल्लें आहे तें पहा (*Kurukshetra, Vyasashrama, Adyar, Madras* pp.48—52).

आहे. पण त्यावर कोणी अशा तऱ्हेचा आक्षेप घेतलेला आमच्या पहाण्यांत नाही. मग तो गीतेतील नीतितत्त्वास तरी कसा लागू पडणार ? बुद्धि सर्वाभूतीं समझाली म्हणजे परोपकार करणे हा देहस्वभावच बनून जातो; आणि मग अमृतापासून मृत्यु येणे जसे अशक्य, तद्वत् अशा परमज्ञानी व परमशुद्ध बुद्धीच्या पुरुषाच्या हातून कुर्म घडणेच अशक्य असते. कर्माच्या बाह्य फलाचा विचार करीत बसून नये असे जेव्हां गीता सांगत्ये तेव्हां त्याचा अर्थ वाटेल तें कर असा नाही; तर ज्या अर्थी बाह्यतः परोपकार करण्याचें सोंग दंभानें किंवा लोभानें कोणीहि आणू शकतो, पण सर्वाभूतीं एक आत्मा हें ओळखिल्यानं बुद्धीत जें स्थैर्य व समता येत्ये तिचें सोंग आणितो येत नाही, त्या अर्थी कोणत्याहि कृत्याच्या योग्यायोग्यतेचा विचार करितांना कर्माच्या बाह्य परिणामापेक्षां कर्त्याच्या बुद्धीकडे योग्य नजर पुरविली पाहिजे असें गीतेचें सांगणें आहे. थोडक्यांत सांगणें असल्यास नीतिमत्ता ही नुस्त्या जड कर्मात नसून ती सर्वस्वीं कर्त्याच्या बुद्धीवर अवलंबून असत्ये, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. परंतु या आध्यात्मिक सिद्धान्तांतील खरें तत्त्व न ओळखितां कोणी वाटेल तें करूं लागेल तर तो पुरुष राक्षसी किंवा तामसी होय असें गीतेतच पुढें म्हटले आहे (गी. १८. २५). एकदां बुद्धि सम झाली म्हणजे पुरुषास पुढें कर्तव्याकृत्याचा जास्त उपदेश करावा लागत नाही हें तत्त्व लक्षांत आणूनच तुकोबांनीं शिवाजीमहाराजांस जो उपदेश केला त्यांतहि—

कल्याणकारक अर्थ याचा एक । सर्वाभूतीं देख एक आत्मा ॥

असें भगवद्गीतेप्रमाणें कर्मयोगाचें एकच तत्त्व सांगितलें आहे (तु. गा. ४४२८.९). परंतु पूर्ण साम्यबुद्धि हेंच जरी सदाचरणाचें बीज असलें तरी बुद्धि याप्रमाणें पूर्ण शुद्ध होईपर्यंत कर्म करणारांनं वाट पाहिली पाहिजे असें हि यावरून अनुमान करावयाचें नाही हें येथे पुनः सांगितलें पाहिजे. स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि करणें हें परम ध्येय आहे. परंतु हें परम ध्येय आहे म्हणून तें सर्व सिद्ध होईपर्यंत वाट न पहातां

*“ The second proposition : That an action done from duty derives its moral worth, *not from the purpose* which is to be attained by it, but from the maxim by which it is determined.” ...The moral worth of action “cannot lie anywhere but in the principle of the will, without regard to the ends which can be attained by action”. Kant's *Metaphysic of Morals* (trans. by Abbott in Kant's *Theory of Ethics*, P. 16. The italics are author's and not our own). And again “ When the question is of moral worth, it is not with the actions which we see that we are concerned, but with those inward principles of them which we do not see. P. 24. *Ibid.*”

शक्य तेवढ्याच निष्काम बुद्धीनें प्रत्येक मनुष्यानें आपलीं कर्मे करीत जावीं, म्हणजे त्यानेंच बुद्धि अधिकाधिक शुद्ध होत जाऊन अखेर पूर्ण सिद्धि मिळत्ये, पूर्ण सिद्धि मिळाल्याखेरीज कर्मे न करण्याचा आग्रह धरून काल फुकट दवडूं नये, इत्यादि उपदेश गीतेच्या आरंभीच केलेला आहे (गी २.४०).

‘सर्वभूतहित’ किंवा ‘पुष्काळांचें पुष्कळ कल्याण’ हें नीतितत्त्व केवळ बाह्य कर्मांस लागू पडणारें अतएव शाखाग्राही व कृपण असून, ‘सर्वाभूतीं एक आत्मा’ ही स्थितप्रज्ञाची ‘साम्यबुद्धि’ मूलग्राही असल्यामुळें तीच नीतिनिर्णयाचे कामीं श्रेष्ठ मानिली पाहिजे असें जरी याप्रमाणें सिद्ध झालें तरी, त्यानें व्यवहारांतील वागणुकीची नीट उपपत्ति लागत नाही, असे यावर कित्येकांचे आक्षेप आहेत. हे आक्षेप प्रायः संन्यासमार्गीय स्थितप्रज्ञाची जगांतील वागणूक पाहून या आक्षेपकांस सुचलेले आहेत. पण स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्याच्या वर्तनास ते लागू पडत नाहीत असें थोड्या विचारान्तीं कोणासहि सहज दिसून येईल. किंबहुना सर्वाभूतीं एक आत्मा किंवा आत्मौपम्यबुद्धि या तत्त्वानें व्यावहारिक नीतिधर्माची जशी उपपत्ति लागत्ये तशी दुसऱ्या कोणत्याच तत्त्वानें लागत नाही असें म्हटलें तरी चालेल. उदाहरणार्थ, सर्व देशांत व सर्व नीतिशास्त्रांत प्रधान मानिलेला परोपकारधर्म घ्या. ‘दुसऱ्याचा जो आत्मा तोच माझा आत्मा’ या अध्यात्मतत्त्वानें या धर्माची जशी उपपत्ति लागत्ये तशी कोणत्याहि आधिभौतिक वादानें लागत नाही. फार झालें तर परोपकारबुद्धि हा एक नैसर्गिक गुण असून तो उत्क्रांतिवादाअन्वये वाढत चालला आहे एवढेंच काय तें आधिभौतिक शास्त्रें सांगू शकतात. पण तेवढ्यानें परोपकाराचें नित्यत्व सिद्ध होत नाही इतकेंच नव्हे, तर स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान झगडा पडला असतां या दोन्ही डगरींवर हात ठेवू पहाणाऱ्या शहाण्या स्वाध्यायीसहि आपलें चोडे पुढें ढकलण्यास त्यामुळें संधि सांपडत्ये, असें आम्हीं मागें चवथ्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. पण यावरहि कित्येकांचें असें म्हणणें आहे की, परोपकारबुद्धीचें नित्यत्व सिद्ध करून तरी काय उपयोग ! सर्व भूतांत एकच आत्मा आहे असें मानून प्रत्येक पुरुष जर सदासर्वदा सर्वभूतहितच करूं लागला तर त्याचा स्वतःचा चरितार्थ तरी कसा चालावा ? आणि याप्रमाणें स्वतःचा योगक्षेम चालला नाही, तर तो लोकांचें कल्याण तरी कसें करणार ? परंतु या शंका अपरिहार्य किंवा नव्याहि नाहीत. “तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम्” (गी. ९.२२) असें भक्तिमार्गदृष्ट्या भगवंतांनीं गीतेंतच या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे; आणि अध्यात्मशास्त्रांतील युक्तिवादानेंहि तोच अर्थ निष्पन्न होतो. लोककल्याण करण्याची बुद्धि ज्याला झाली त्यानें जेवणखाण सोडून द्यावें असें होत नाही; तर मी आपलें देहधारणहि लोकोपयोगार्थ करितों अशी त्याची बुद्धि असली पाहिजे, अशी बुद्धि असेल

म्हणच इंद्रिये ताब्यांत राहून लोककल्याण होतें असें जनकानें म्हटलें आहे (मभा. अश्व. ३.२); आणि यज्ञ करून शेष राहिल्लें अन्न ग्रहण करणारा पुरुष 'अमृताशी' म्हणावयाचा (गी. ४. ३१) असा जो मीमांसकांचा सिद्धान्त त्यांतील बीजहि हेंच आहे. कारण, त्यांच्या दृष्टीनें यज्ञ हें जगाच्या धारणपोषणाचें कर्म असल्यामुळे लोककल्याणाचें हें कर्म करीत असतांना त्यानेंच आपला निर्वाह होतो व करावा, आपल्या स्वार्थासाठीं यज्ञचक्र बुडविणें चांगलें नव्हे, असें त्यांनीं ठराविलें आहे. व्यवहारदृष्ट्या पाहिलें तरीहि—

तो परोपकार करितचि गेला । पाहिजे तो ज्याला त्याला ।

मग काय उणें तयाला । भूमण्डलीं ॥

असें दासबोधांत (१९ ४. १०) समर्थानीं जें वर्णन केलें आहे तेंच यथार्थ आहे असें अनुभवास येतें. सारांश, लोककल्याणार्थ झटणाऱ्या पुरुषाचा योगक्षेम कधीं अडून राहिला आहे असें या जगांत आढळून येत नाही. परार्थ करण्यास मात्र त्यानें निष्काम बुद्धीनें तयार असलें पाहिजे. सर्वलोक आपल्यांत आणि आपण सर्व लोकांत ही भावना एकदां दृढ झाल्यावर स्वार्थ परार्थाहून भिन्न आहे कीं नाही हा प्रश्नच उपस्थित होऊं शकत नाही. 'मी' निराळा व 'लोक' निराळे या आधिभौतिक द्वैतबुद्धीनें 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' करण्यास जो प्रवृत्त होतो त्याच्या मनांत वर सांगितलेल्या भ्रामक शंका उत्पन्न होत असतात. पण 'सर्व खल्विदं ब्रह्म' अशा अद्वैत बुद्धीनें परोपकार करण्यास जो प्रवृत्त झाला त्याला ही शंकाच रहात नाही. सर्वभूतात्मैक्यबुद्धीनें निष्पन्न होणारें सर्वभूताहिताचें हें आध्यात्मिक तत्त्व, आणि स्वार्थ व परार्थ या द्वैताच्या म्हणजे पुष्कळांच्या सुखाच्या तारतम्यानें निघणारें लोककल्याणाचें आधिभौतिक तत्त्व यांच्यामधील हा भेद लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे. लोककल्याण करावें हा हेतु मनांत धरून साधु पुरुष लोककल्याण करीत नसतात. प्रकाश देणें हा ज्याप्रमाणें सूर्याचा स्वभाव आहे त्याप्रमाणें सर्वभूतात्मैक्याची ब्रह्मज्ञानानें मनांत पूर्ण ओळख पटल्यामुळे लोककल्याण करणें हा या साधु पुरुषांचा देहस्वभाव होऊन जातो; आणि देहस्वभाव असा बनला म्हणजे सूर्य दुसऱ्याला प्रकाश देतांनाच स्वतःलाहि ज्याप्रमाणें प्रकाश देतो तद्वत् साधुपुरुषांच्या परार्थ उद्योगानेंच त्याचा योगक्षेमहि आपोआप सिद्ध होत असतो. परोपकार करण्याचा हा देहस्वभाव आणि अनासक्त बुद्धि यांची जोड जमल्यावर कितीहि संकटें आली तरी त्यांची पर्वा न करितां, किंवा संकटें सोसणें बरें अथवा लोककल्याण सोडून देणें बरें यांच्या तारतम्याची विचक्षणाहि न करितां, ब्रह्मात्मैक्यबुद्धीचे साधुपुरुष आपला उद्योग चालू ठेवितात, व प्रसंग पडल्यास देह खर्ची पडला तरीहि त्याची फिकीर करीत नाहीत ! पण स्वार्थ आणि परार्थ भिन्न समजून ते सराजूत घातल्यावर

कांटा कोणीकडे झुकतो हे पाहून धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास जे शिकले आहे त्यांची लोककल्याणेच्छा इतकी तीव्र होणे कधीच शक्य नाही. म्हणून सर्वभूत हिताचें तत्त्व जरी भगवद्गीतेस संमत आहे तरी त्याची उपपत्ति पुष्कळ लोकांच्या पुष्कळ बाह्य सुखाच्या तारतम्याने लावीत न बसतां, लोक पुष्कळ असणे किंवा कमी असणे, अगर त्यांचें सुख पुष्कळ किंवा कमी होणे, हे विचार आगंतुक अतएव कृपण ठरवून, शुद्ध वागणुकीचें बीज जी साम्यबुद्धि तिची उपपत्ति अध्यात्म-शास्त्रांतील नित्य ब्रह्मज्ञानाचे आधारें गीतेंत सांगितली आहे.

सर्वभूतहितार्थ झटणे किंवा लोककल्याण अगर परोपकार करणे यांची अध्यात्मदृष्ट्या सयुक्तिक उपपत्ति कशी लागत्ये हें यावरून दिसून येईल. आतां समाजांत एका मनुष्यानें दुसऱ्याबरोबर कसें वागावे याबद्दल साम्यबुद्धीच्या दृष्टीनें आमच्या शास्त्रांतून जे मूळ नियम सांगितले आहेत त्यांचा विचार करूं “यत्र वा अस्य सर्वमात्मैवाभूत्” (वृ. २. ४. १४) ज्याला सर्व आत्ममय झाले, तो साम्यबुद्धीनेच सर्वांशीं वागत असतो हे तत्त्व बृहदारण्यकाखेरीज ईशावास्य (ईशा. ६) व कैवल्य (कै. १. १०) या उपनिषदांत आणि मनुस्मृतींतहि (मनु. १२. ९१ व १२५) दिसेल असून याच तत्त्वाचा “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि” असा गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत (गी. ६. २९) अक्षरशः उल्लेख आहे. सर्वभूतात्मैक्याचें किंवा साम्यबुद्धीचें जे हे तत्त्व त्याचेंच आत्मौपम्यदृष्टि हें एक रूपांतर होय. कारण, सर्व भूतांत मी व माझ्यांत जर सर्व भूतें आहेत, तर मी आपल्याशीं जसा वागतो त्याच-प्रमाणें इतर भूतांशीं मी वागलें पाहिजे असे त्यापासून सहज अनुमान निघतें. म्हणून या “आत्मौपम्यदृष्टीनें म्हणजे सारखेपणानें जो सर्वांशीं वागतो” तोच उत्तम कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ म्हणावयाचा असें सांगून, अर्जुनास त्याप्रमाणें वागण्याचा भगवंतांनीं नंतर उपदेश केला आहे (गी. ६. ३०—३२). अर्जुन अधिकारी असल्यामुळे या तत्त्वाचा जास्त खुलासा गीतेंत करण्याची जरूर नव्हती. पण सामान्य लोकांस नीतीचा व धर्माचा बोध करण्यासाठीं रचिलेल्या महाभारतांत अनेक ठिकाणीं हे तत्त्व सांगून (मभा. शां. २३८. २१; २६१. ३३), व्यासांनीं त्यांतील खोल व व्यापक अर्थ स्पष्ट करून दाखविला आहे. उदाहरणार्थ, उपनिषदांत व गीतेंत संक्षेपानें सांगितलेले आत्मौपम्याचें हें तत्त्वच—

आत्मोपमस्तु भूतेषु यो वै भवति पुरुषः ।

न्यस्तदंडो जितक्रोधः स प्रेत्य सुखमेधते ॥

“जो पुरुष आपल्याप्रमाणें परक्याला मानितो व ज्यानें क्रोध जिकिला तो परलोकीं सुख पावतो,” (मभा. अनु. ११३. ६)—याप्रमाणें प्रथम देऊन, एका पुरुषानें दुसऱ्याबरोबर कसें वागावे याचें वर्णन येथेंच न संपवितां पळे—

न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः ।

एष संक्षेपतो धर्मः कामादन्यः प्रवर्तते ॥

“आपल्याला जें प्रतिकूल म्हणजे दुःखकारक वाटतें तसें लोकांबरोबर वर्तन करूं नये, हें सर्व धर्माचें व नीतीचें सार होय, बाकीचें सर्व व्यवहार लोभमूलक आहेत,” (मभा. अनु. ११३. ८) असें सांगितल्यावर अखेरीस—

प्रत्याख्याने च दाने च सुखदुःखे प्रियाप्रिये ।

आत्मैः पश्येन पुरुषः प्रमाणमधिगच्छति ॥

यथापरः प्रक्रमते परेषु तथा परे प्रक्रमन्ते उपरस्मिन् ।

तथैव तेषूपमा जीवलोके यथा धर्मो निपुणनोपदिष्टः ॥

“सुख किंवा दुःख, प्रिय किंवा अप्रिय, दान किंवा निषेध या सर्व बाबतीत प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या आत्म्याला काय वाटेल हें पाहून इतरांवद्दल अनुमान करावें. एक ज्याप्रमाणें दुसऱ्यांशीं वागतो त्याप्रमाणें दुसरे त्याजबरोबर वागतात; म्हणून तीच उपमा घेऊन या जगांत आत्मौपम्यानें वागणें हा शहाण्यांनीं धर्म म्हटला आहे,”—असें बृहस्पतीनें युधिष्ठिरास सांगितलें आहे (अनु. ११३. ९, १०). “न तत्परस्य संदध्यात्प्रतिकूलं यदात्मनः” हा श्लोक विदुरानीतीतहि आला आहे (उद्यो. ३८. ७२); व पुढे शांतिपर्वात (शां. १६७. ९) पुनः विदुरानें हेंच तत्त्व युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. परंतु लोकांना दुःख देऊं नका, कारण तुझाला जें दुःखकारक तेंच लोकांनाहि दुःखकारक असतें, हा आत्मौपम्यनियमाचा एक भाग झाला; तुझाला जें सुखकारक वाटतें तेंच लोकांनाहि सुखकारक होय, म्हणून लोकांनाहि सुखकारक होईल अशा प्रकारचें वर्तन करा असें त्यापासून निश्चयात्मक अनुमान निघत नाहीं, अशी कोणास कदाचित् दीर्घ शंका येण्याचा संभव आहे. म्हणून भिष्मांनीं युधिष्ठिरास धर्मलक्षण सांगतांना याहिपेक्षां जास्त खुलासा करून—

यदम्यैर्विहितं नेच्छेदात्मनः कर्म पुरुषः ।

न तत्परेषु कुर्वीत जानन्नप्रियमात्मनः ॥

जीवितं यः स्वयं चेच्छेत् कथं सोऽन्यं प्रघातयेत् ।

यद्यदात्मनि चेच्छेत् तत्परस्यापि चिंतयेत् ॥

“आपल्याबरोबर दुसऱ्यांनीं ज्याप्रमाणें वागूं नये असें आपण इच्छितो त्याप्रमाणें म्हणजे आपलें मन जाणून, आपण लोकांबरोबरहि वागूं नये. स्वतः जिवंत रहाविं अशी जो इच्छा करितो तो दुसऱ्यास कसा मारणार? जें जें आपल्याला हवें तें तें परक्यासहि हवें अशी इच्छा ठेवावी” (शां. २५८. १९, २०).—असा या नियमाच्या दोन्ही भागांचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे; आणि दुसऱ्या स्थली हाच नियम सांगतांना ‘अनुकूल’ किंवा ‘प्रतिकूल’ हीं विशेषणें न जोडितां, कोणत्याहि प्रकारचें आचरण घेतलें तरी सामान्यतः—

तस्माद्धर्मप्रधानेन भवितव्यं यथात्मना ।

तथा च सर्वभूतेषु वर्तितव्यं यथात्मनि ॥

“इंद्रियनिग्रह करून धर्मानें वागावें; आणि आपल्याप्रमाणें सर्व भूतांशीं वर्तन ठेवावें” (शां. १६७.९),—असें विदुरानें म्हटलें आहे. कारण, शुकानुप्रश्नांत व्यास असें सांगतात कीं—

यावानात्मनि वेदात्मा तावानात्मा परात्मानि ।

य एवं सततं वेद सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥

“आपल्या शरीरांत जितका आत्मा तितकाच दुसऱ्याच्या शरीरांतहि आहे, हें जो सदैव जाणितो तोच अमृतत्व म्हणजे मोक्ष प्राप्त करून घेण्यास समर्थ होतो” (मभा.शां. २३८.२२). बुद्धास आत्म्याचें अस्तित्व मान्य नव्हतें; निदान आत्म-विचारांच्या व्यर्थ भानगडींत पडून नये असें त्यानें उघड सांगितलें आहे. तथापि बौद्धभिक्षूंना दुसऱ्याबरोबर कसें वागावें हें सांगत असतां बुद्धानेंहि—

यथा अहं तथा पते यथा पते तथा अहं ।

अत्तानं (आत्मानं) उपमं कत्वा (कृत्वा) न हनेत्य न घातये ॥

“जसा मी तसे हे, जसे हे तसा मी, (याप्रमाणें) आपली उपमा समजून (कोणा-सहि) मारूं नये व मारवूं नये,”—असा आत्मौपम्यदृष्टीचा उपदेश केला आहे (सुत्तनिपात, नालकसुत्त २७.पहा). धम्मपद नांवाच्या दुसऱ्या पाली बौद्धग्रंथांतहि (धम्मपद १२९व१३०) वरील श्लोकाचा दुसरा चरण दोनदां अक्षरशः आलेला असून पुढें लागलीच मनुस्मृति (५.४५) व महाभारत (अनु. ११३.५) या दोन्ही ग्रंथांत आढळून येणाऱ्या श्लोकांचा खाली दिल्याप्रमाणें पालीभाषेत अनुवाद केलेला आहे—

सुखकामानि भूतानि यो दंढेन विहिंसति ।

अत्तनो सुखमेसानो (इच्छन्) पेच्य सोन लभते सुखं ॥

“(आपल्याप्रमाणेंच), सुखाची इच्छा करणाऱ्या दुसऱ्या प्राण्यांची जो आपल्या (अत्तनो) सुखासाठीं दंडानें हिंसा करितो त्यास मेल्यावर (पेच्य=प्रेत्य) सुख मिळत नाही” (धम्मपद १३१). आत्म्याचें अस्तित्व मान्य नसतांहि आत्मौपम्याची ही भाषा ज्या अर्थी बौद्ध ग्रंथांतून आढळून येत्ये त्या अर्थी बौध ग्रंथकारांनीं हे विचार वैदिक धर्मग्रंथांतूनच घेतलेले आहेत हें उघड होतें. पण याचा जास्त विचार पुढें करूं. “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि” अशी ज्याची स्थिति झाली तो इतरांशीं वागतांना आत्मौपम्यबुद्धीनें नेहमीं वागत असतो व हेंच काय तें अशा जागणुकीचें मुख्य तत्त्व होय, असें आम्ही प्राचीन कालापासून समजत आलों आहों हें वरील वचनांवरून स्पष्ट दिसून येईल. समाजांत एका मनुष्यानें दुसऱ्या

मनुष्याशीं कसे वागावें याचा निर्णय करण्यास आत्मौपम्यबुद्धीचें हें सूत्र “पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित” या आधिभौतिक तत्त्वांपेक्षा अधिक मुद्देसुद्दे, निर्दोष, निःसंदिग्ध, व्यापक, स्वल्प, व अगदीं अडाणी मनुष्याच्याहि लवकर लक्षांत भरण्यासारखें आहे हें कोणीहि कबूल करील.*धर्माधर्मशास्त्राचें जें हें रहस्य (एष संक्षेपतो धर्मः) किंवा मूलतत्त्व त्याची अध्यात्मदृष्ट्या जशी उपपत्ति लागत्ये तशी कर्माच्या बाह्य परिणामाकडेच नजर देणाऱ्या आधिभौतिक वादानें लागत नाही; आणि म्हणूनच धर्माधर्मशास्त्रांतील या प्रधान नियमास कर्मयोगाचा आधिभौतिकदृष्ट्या विचार करणाऱ्या पाश्चिमात्य पंडितांच्या ग्रंथांतून प्रायः प्रमुखस्थान दिलेलें नसतें. किंबहुना आत्मौपम्यदृष्टीचें सूत्र बाजूला ठेवून समाजबंधनाची उपपत्ति “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” इत्यादि केवळ दृश्य तत्त्वानेंच लाविण्याचा ते प्रयत्न करीत असतात. पण उपनिषदांत, मनुस्मृतींत, गीतेंत, महाभारताच्या इतर प्रकरणांत व बौद्ध धर्मातच नव्हे, तर इतर देशांत व धर्मांतहि आत्मौपम्याच्या या सोप्या नीतितत्त्वासच सर्वत्र अग्रस्थान दिलेलें आहे, असें आढळून येईल. यहुदी व ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांत “तूं आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्याप्रमाणेच प्रीतिकर,” (लेवि १९.१५; माथ्यू २२.३९) अशी जी आज्ञा आहे ती या नियमाचेंच रूपांतर आहे. ख्रिस्ती लोक याला सोन्याचा म्हणजे सोन्यासारखा मौल्यवान नियम म्हणतात; परंतु आत्मैक्याची उपपत्ति त्यांच्या धर्मांत दिलेली नाही. “लोकांनीं आपल्याबरोबर जसे वागावें असें आपणांस वाटतें तसें आपण त्यांच्याशीं वागलें पाहिजे” (मा. ७.१२; ल्यू. ६. ३१), हा ख्रिस्ताचा उपदेशहि आत्मौपम्यसूत्राचा एक भाग असून ग्रीस देशांतील तत्त्वज्ञ पंडित आरिस्टॉटल याच्या ग्रंथांत मनुष्यामनुष्यामधील वागणुकीचें हेंच तत्त्व अक्षरशः सांगितलें आहे. आरिस्टॉटल ख्रिस्ताच्या पूर्वी सुमारे तीनशें वर्षे झाला; पण आरिस्टॉटलच्याहि पूर्वी सुमारे दोनशें वर्षे जन्मलेला चिनी तत्त्वज्ञानी खूँ-फू-त्से (इंग्रजी अपभ्रंश कानफ्यूशिअस) यानें आत्मौपम्यदृष्टीचा बरील नियम चिनी भाषेच्या सरणीप्रमाणें एकाच शब्दांत सांगितला आहे! पण आमच्याकडे हें तत्त्व कानफ्यूशिअसच्याहि पुष्कळ पूर्वी उपनिषदांतून (ईश. ६; केन. १३) आणि पुढे भारतांत, गीतेंत, आणि “आत्मघट परावें तें। मानीत जावें ॥” अशा रीतीने (दास. १२.१०.२२) मराठी संतमंडळींच्या ग्रंथांतून दिलेलें असून “आपल्यावरून जग ओळखावें” अशी प्रचारांतहि म्हण पडलेली आहे. इतकेंच

“सूत्र” शब्दाची व्याख्या “अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवद्विस्तोसुखम् । अस्तोभमनवचं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥” याप्रमाणें करीत असतात. गाण्याच्या सोयीसाठीं कोणत्याहि संज्ञांत जीं अनर्थक अक्षरें घालितात त्यांस स्तोभाक्षरें म्हणतात, सूत्रांत असलीं अनर्थक अक्षरें नसतात, म्हणून या लक्षणांत ‘अस्तोभं’ हें पद आलें आहे.

नव्हे, तर त्याची आध्यात्मिक उपपत्तिहि आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांनी दिलेली आहे. वैदिकेतर धर्मात नीतिधर्माचे हे सर्वमान्य सूत्र दिले असले तरी त्याची रूपपत्ति सांगितलेली नाही, आणि ब्रह्मात्मैकरूप अध्यात्मज्ञानाखेरीज दुसऱ्या कशानेहि या सूत्राची उपपत्ति नीट लागत नाही, हे लक्षांत आणिले म्हणजे गौतमीय आध्यात्मिक नीतिशास्त्राचे किंवा कर्मयोगाचे महत्त्वव्यक्त होईल.

समाजांत मनुष्यांनी एकमेकांबरोबर कसे वागावे यासंबंधाचा “आत्मौपम्यबुद्धीचा जो हा सुलभ नियम तो इतका व्यापक, सुबोध व विश्रुतोमुख आहे की, सर्व भूतांचे ठायीं असलेले आत्मैक्य ओळखून “आत्मवत् समबुद्धीने दुसऱ्याशी वागत जा,” असा एकदां निर्बंध घालून दिल्यावर लोकांवर दया कर, त्यांना यथाशक्ति मदत कर, त्यांचे कल्याण कर, त्यांना अभ्युदयाच्या मार्गास लाव, त्यांच्यावर प्रीति कर, त्यांना कंटाळू नको, त्यांना दुखवू नको, त्यांच्याबरोबर न्यायाने व समतेने वाग, कोणास फसवू नको, कोणाचे द्रव्यहरण किंवा हिंसा करू नको, अथवा त्याला खोटेहि सांगू नको, किंवा पुष्कळांचे पुष्कळ कल्याण करण्याची बुद्धि नित्य मनांत ठेव, अगर सर्व एकाच बापाचीं लेकरें समजून त्यांच्याशीं बंधुप्रेमाने वागत जा, इत्यादि उपदेश पृथक् पृथक् करण्याची जरूरच रहात नाही. कोणीहि झाला तरी त्याला स्वतःचे सुखदुःख अगर कल्याण कशांत आहे हे स्वभावतःच सहज कळत असते; आणि संसारांत वागतांना “आत्मा वै पुत्रनामासि” अथवा “अर्ध भार्या शरीरस्य” असे समजून आपल्याप्रमाणेच आपल्या स्त्रीपुत्रांवरहि आपण प्रेम केले पाहिजे या गोष्टीचा अनुभवहि कुटुंबव्यवस्थेने त्यास प्राप्त होत असतो. ऋण कुटुंब हे आत्मौपम्यबुद्धीचा पहिला धडा शिकण्याचे साधन होय, यांतच सदैव त्रुट होऊन न राहतां कुटुंबाचे पुढे मित्र, आप्त, गोत्रज, ग्रामस्थ; ज्ञातिबंधु, धर्मबंधु, आणि अखेर सर्व मनुष्ये अगर सर्व भूते, याप्रमाणे प्रत्येक मनुष्याने आपली आत्मौपम्यबुद्धि जास्त जास्त व्यापक करून आपल्या ठिकाणीं जो आत्मा तोच सर्व भूतांच्या ठिकाणीं आहे हे ओळखणे व अखेर त्याप्रमाणे वर्तन करणे, ही ज्ञानाची व आश्रमव्यवस्थेची परमावधि किंवा मनुष्य मात्राच्या साध्याची सीमा होय, असा आत्मौपम्यबुद्धीरूप सूत्राचा शेवटचा व व्यापक अर्थ आहे. आणि ही परमावधीची स्थिति प्राप्त करून घेण्याची योग्यता ज्या ज्या यज्ञयागादि कर्मांनी वृद्धिंगत होत्ये तीं सर्व कर्मे चित्तशुद्धिकारक, धर्म्य, अतएव गृहस्थाश्रमांत कर्तव्य होत. असे मग ओघानेच सिद्ध होतें. कारण चित्तशुद्धि याचा खरा अर्थ स्वार्थबुद्धि सुद्धन ब्रह्मात्मैक्य ओळखणे असा असून एवढ्याचसाठी गृहस्थाश्रमाची फार स्पृतिकारांनी विहित धरिली आहेत हे पूर्वीच सांगितले आहे. “आत्मा वा अरे दृष्टव्यः” इत्यादि जी उपदेश याज्ञवल्क्याने मंत्रेयीस केला आहे त्यांतील मंत्रे

हेच आहे. “आत्मा वै पुत्रनामासि” अशा प्रकारे आत्म्याच्या व्याप्तीचा संकोच करिता “लोको वै अयमात्मा” अशी त्याची स्वभावतःच असलेली व्याप्ति ओळखून “उदारचरितानां तु वसुधैव कुटुंबकम्”—थोर लोकांचे पृथ्वी हेच कुटुंब समजुतीने प्रत्येकांनी आपले व्यवहार करित जावे, असे अध्यात्मज्ञानाच्या वर रचिलेले कर्मयोगशास्त्र सर्वांना सांगत आहे; आणि या बाबतीत आर्या समाज योगशास्त्र इतर देशांतील प्राचीन किंवा अर्वाचीन कोणत्याहि कर्मयोगशास्त्रांस हार जाणार नाही इतकेंच नव्हे, तर उलट ती सर्व पोटांत घेऊन परमेश्वराप्रमाणे ‘दहा अंगुळे’ शिल्लक राहील अशी आमची खात्री आहे.

परंतु यावरहि कित्येकांचे असे म्हणणे आहे कीं, आत्मौपम्यभावाने “वसुधैव कुटुंबकम्” अशी वेदान्ती व व्यापक दृष्टि झाल्यावर देशाभिमान, कुलाभिमान, धर्माभिमान वगैरे ज्या सद्गुणांनीं कांहीं कुले किंवा राष्ट्रां सध्यां अभ्युदय पावलेली आढळतात ते सद्गुण नाहीसे होतात इतकेंच नव्हे, तर कोणी आपणास मारण्यास किंवा इजा करण्यास आला तरी “निर्वैरः सर्वभूतेषु” (गी. ११. ५५) या गीतावाक्याप्रमाणे त्याला दुष्ट बुद्धीने उलट न मारणें हा आपला धर्म होऊन (धम्मपद ३३८ पहा), दुष्टांचा प्रतिकार न झाल्यामुळे त्यांच्या दुष्ट कृत्यास साधुपुरुष बळी पडण्याची वेळ येत्ये; आणि दुष्टांचे प्राबल्य माजून एकंदर समाजाचा किंवा राष्ट्राचाहि त्यामुळे नाश होतो. “न पापे प्रतिपापः स्यात् साधुरेव सदा भवेत्” (मभा. वन. २०६, ४४)—दुष्टांशीं दुष्ट होऊं नये, साधुपणाने वागावे; कारण, दुष्टाव्याने किंवा वैराने वैर कधींच नाहीसे होत नाही—“न चापि वैरं वैरेण केशव व्युपशाम्यति;” उलट ज्याचा आपण पराजय करितों तो जातीचा दुष्ट असल्यामुळे पराजित झाल्यावर मनांत अधिकच खवळतो व पुनः सूड घेण्याची सांध पहात असतो—“जयो वैरं प्रसृजति;” म्हणून दुष्टांचे शांतीनेच निवारण करणे युक्त होय; असे महाभारतांत स्पष्ट सांगितले आहे (मभा. उद्यो. ७१. ५९ व ६३). आणि भारतांतील हेच श्लोक बौद्ध धर्मग्रंथांतून दिलेले असून (धम्मपद ५ व २०१; महावग १०. २ आणि ३ पहा) त्याप्रमाणे “तू आपल्या वैऱ्यावर प्रीति कर” (मात्थ्यू. ५. ४४), आणि “एका गालफडांत दिली तर दुसरा गाल पुढे कर” (मात्थ्यू. ५. ३९; ल्यू. ६. २९), असा ख्रिस्तानेंहि याच तत्त्वाचा अनुवाद केलेला आहे. ख्रिस्तापूर्वीचा चिनी तत्त्वज्ञ ला-ओ-त्से याचेहि सांगणे असेच असून आमच्या महाराष्ट्रासाधुमंडळांत तर एकनाथमहाराजांसारख्यांनी याप्रमाणे आचरण केल्याच्या कथाहि आहेत. क्षमेचा किंवा शांतीचा पराकाष्ठेचा उत्कर्ष दाखविणाऱ्या या उदाहरणांच्या पवित्र योग्यतेस कमीपणा आणि त्याचा आमचा बिलकुल हेतु नाही. सत्याप्रमाणेच क्षमा हा धर्महि अखेर म्हणजे समाजाच्या पूर्णावस्थेत अपवादरहित व नित्य रूपाने शिल्लक राहील

यांत संशय नाही. किंबहुना समाजाच्या हल्लींच्या अपुऱ्या अवस्थेत हि पुष्कळ प्रसंगी खातेने जे काम होतें ते रागानें होत नाही, असें नजरेस येतें. दुष्ट दुर्योधनास साह्य करण्यासाठी कोणकोण योद्धे आले आहेत हे जेव्हां अर्जुन पाहू लागला तेव्हां त्यांत दुष्ट गुरू आणि गुरू यांच्यासारखी पूज्य माणसे त्याच्या नजरेस पडल्यावर दुर्योधनाच्या दुष्टाच्या प्रतिकारार्थ नुस्तें कर्मच नव्हे तर अर्थात् ओशाळलेले असले तरी जे गुरू त्यांचा शस्त्रांनी वध करण्याचें दुष्कर कर्महि करावें लागणार (गी. २. ५) ही गोष्ट त्याच्या नजरेस आली; आणि “न पापे प्रतिपापः स्यात्” या न्यायानें दुर्योधन दुष्ट झाला म्हणून त्याबरोबर आपणहि दुष्ट होऊं नये, “त्यांनी आपणास ठार मारिलें तरीहि (गी. १. ४६) आपण ‘निर्वैर’ अंतःकरणानें स्वस्थ बसणेंच योग्य” असें तो म्हणू लागला. अर्जुनाच्या या शंकेचें निवारण करण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली आहे; व त्यामुळें या विषयाचा गीतेंत जसा खुलासा केलेला आहे तसा दुसऱ्या कोणत्याहि धर्मग्रंथांत केलेला आढळून येत नाही. उदाहरणार्थ, बौद्ध व ख्रिस्ती हे दोन्ही धर्म निर्वैरत्वाचें तत्त्व वैदिक धर्माप्रमाणेंच स्वीकारितात, पण लोकसंग्रहाची किंवा आत्मसंरक्षणाचीहि पर्वा न ठेवितां सर्व कर्मे सोडून संन्यास घेणाऱ्या पुरुषाचें वर्तन, आणि बुद्धि अनासक्त व निर्वैर झाली तरी त्याच अनासक्त व निर्वैर बुद्धीनें सर्व व्यवहार करणाऱ्या कर्मयोग्याचें वर्तन, हीं दोन्ही सर्वांशीं एक असणें शक्य नाही, ही गोष्ट बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मग्रंथांत निदान स्पष्टपणें तरी कोठेंच सांगितलेली नाही. उलट ख्रिस्तानें केलेला निर्वैरत्वाचा वरील उपदेश व जगांतील नीति यांचा योग्य मेळ कसा घालावा याचें पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांस गूढ पडलें आहे; * आणि नित्ये नांवाच्या अलीकडील जर्मन पंडितानें निर्वैरत्वाचें धर्मतत्त्व गुलामगिरीचें व घातक असून तेंच श्रेष्ठ मानणाऱ्या ख्रिस्ती धर्मानें युरोपखंडास खच्ची करून सोडिलें आहे, असें मत आपल्या ग्रंथांत ठोकून दिलें आहे. पण आमच्याकडील धर्मग्रंथ पाहिले तर, संन्यास व कर्मयोग या दोन धर्ममार्गांमध्ये या बाबतींत भेद केला पाहिजे, ही गोष्ट गीतेसच नव्हे तर मनुसंहि पूर्णपणें अवगत व संमत झालेली होती असें आढळून येतें. कारण, “कुध्यंतं न प्रतिकुध्येत्”—रागावणाऱ्यावर उलट रागावूं नको (मनु. ६. ४८)—हा नियम मनुनें गार्हस्थ्य किंवा राजधर्मांत न सांगतां फक्त यतिधर्मांतच सांगितला आहे. पण यांपैकी कोणतें वचन कोणत्या मार्गातलें आहे, किंवा त्याचा कोठें उपयोग करावा, इकडे लक्ष न देतां संन्यास व कर्मयोग या दोन्ही मार्गांतील परस्परविरोधी सिद्धान्त सरमिसळ करून एकत्र सांगण्याची हल्लींच्या टीकाकारांनी जी पद्धत

* See Paulsen's *System of Ethics*, Book III. chap. X (Eng. Trans.) and Nietzsche's *Anti-Christ*.

घातली आहे त्यामुळे पुष्कळदां कर्मयोगातील खऱ्या सिद्धान्ताबद्दल कसा व्यामोह पडतो हे आम्ही मागे पांचव्या प्रकरणांत दाखविले आहे. गीतेवरील टीकाकारांची ही घोटाळ्याची पद्धत सोडून दिली म्हणजे 'निर्वैर' शब्दाचा भागवतधर्मी कर्मयोगी काय अर्थ करितात ते सहज कळून येत. कारण, कर्मयोगी गृहस्थाने अशा प्रसंगी दुष्टांशीं कसे वागावे याचे "तस्माभित्यंक्षमा तात ! पंडितैरपवादिता" (मभा.वन.२८.८)—यासाठीच बाबा ! शहाण्या पुरुषाने क्षमेस नेहमी अपवाद सांगितले आहेत—असे परमभगवद्भक्त प्रह्लाद यानेच वर्णन केले आहे. आपल्याला जे दुःखदायक होईल असे कर्म करून दुसऱ्यास दुखवू नये, हा आत्मौपम्यदृष्टीचा सामान्य धर्म खरा; पण परक्यांनींही आपणांस दुखवू नये, असा याच धर्माच्या पडताळ्याचा जो दुसरा धर्म तो पाळणारे लोक ज्या समाजांत नाहीत त्या समाजांत केवळ एकानेच हा धर्म पाळून उपयोग नाही, असा महाभारतांत निर्णय केला आहे. समता हा शब्दच दोन व्यक्तींशीं संबध्द म्हणजे सापेक्ष आहे. म्हणून आतायी पुरुषास मारिल्याने अहिंसाधर्म जसा बिघडत नाही, तद्वत् दुष्टांचे योग्य शासन केल्याने साधुपुरुषांच्या आत्मौपम्यबुद्धीस किंवा निर्वैरीपणासहि कांहीं कमीपणा येत नाही. उलट दुष्टांच्या अन्यायांचा प्रतिकार करून इतरांस बचाविल्याचे श्रेय मात्र त्यांना मिळते. ज्या परमेश्वरापेक्षां कोणाचीहि बुद्धि जास्त सम नाही तो परमेश्वर देखील साधूंच्या संरक्षणासाठी व दुष्टांचा नाश करण्यासाठी जर वेळेवेळीं अवतार घेऊन लोकसंग्रह करीत असतो (गी.४.७. व ८) तर इतर पुरुषांची कथा काय ? "वसुधैव कुटुंबकम्" अशी दृष्टि झाल्याने किंवा फलाशा सोडिल्याने पात्रापात्रतेचा किंवा योग्यायोग्यतेचा भेद नाहीसा झाला पाहिजे, हे म्हणणे भ्रांतिमूलक आहे. फलाशेत ममत्वबुद्धि प्रधान असत्ये व ती सोडिल्याखेरीज पापपुण्यापासून मुक्तता नाही हा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पण मला आपल्या स्वतःचा फायदा करून घ्यावयाचा नसला तरी, ज्याला जे योग्य नाही ते त्याला घेऊ दिल्याने दुष्ट किंवा नालायक लोकांना साह्य करून लायक साधु लोकांचे व त्या मानाने समाजाचेहि नुकसान केल्याचे पाप मला लागल्याखेरीज रहात नाही. कुबेरासारखा कोट्याधीश सावकार बाजारांत भाजी खरेदी करावयास गेला तर कोथिंबिरीच्या गड्डीस ज्याप्रमाणे तो लाख रुपये देत नाही, तद्वत् पूर्ण साम्यावस्थेस पोचलेला पुरुष कोणाला काय योग्य हे तारतम्य विसरत नाही. त्याची बुद्धि सम असत्ये खरी; पण 'समता' या शब्दाचा अर्थ गाईचा चारा मनुष्यास आणि मनुष्याचे अन्न गाईस घालावे असा करावयाचा नाही; आणि गीतेतहि याच न्यायाने केवळ 'दातव्य' म्हणून जे सात्त्विक दान करावयाचे तेहि "देशे कालि च पात्रे च" म्हणजे देश, काल आणि पात्रता पाहून दिले पाहिजे (गी.१७.२०)—असे भगवंतांनी सांगितले आहे. साधुपुरु-

पांच्या साम्य बुद्धीचें वर्णन करितांना ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं त्यांस पृथ्वीची उपमा दिली आहे. या पृथ्वीलाच 'सर्वसहा' असें दुसरें नांव आहे; पण ही 'सर्वसहा' बाई देखील तिला कोणी लाथ मारिली तर लाथ देणाऱ्याच्या पायाच्या तळव्यावर तितक्याच जोराचा प्रत्याघात करून आपली समताबुद्धि व्यक्त करीत असत्ये ! मनांत वैर नसतां हि (म्हणजे निवैर) प्रतिकार कसा करितां येतो हें यावरून चांगलें व्यक्त होतें; आणि याच कारणास्तव खुद्द भगवानहि "ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम्" (गी. ४. ११)—जे मला जसे भजतात तसें त्यांना मी फल देतो—याप्रमाणें वागून पुनः वैषम्य—नैर्घृण्य" दोषांपासून अलिप्त असतात हें कर्मविपाकप्रक्रियेंत सांगितलें आहे. तसेंच व्यवहारांत किंवा कायद्यांत देखील खुनी मनुष्यास फांशाची शिक्षा सांगणारा न्यायाधीश त्याचा वैरी असें कोणी म्हणत नाही. बुद्धि निष्काम होऊन साम्यावस्थेस पोचली म्हणजे तो मनुष्य स्वतःच्या इच्छेनें कोणाचेहि नुकसान करीत नाही, त्यापासून जर दुसऱ्याचें नुकसान झालें तर तें दुसऱ्याच्या कर्माचें फल होय, किंवा निष्काम बुद्धीचा स्थितप्रज्ञ अशा प्रसंगी जें कर्म करितो—मग दिसण्यांत तें मातृवध किंवा गुरुवध यांसारखें कितीहि घोर असो—त्याच्या शुभाशुभ फलाचें बंधन अगर लेप त्यास लागत नाही असा अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त आहे (गी. ४. १४; ९. २८ व १८. १७ पहा). फौजदारी कायद्यांत आत्मसंरक्षणाचे जे नियम आहेत ते याच तत्त्वावर रचिले आहेत. मनूची अशा गोष्टी सांगतात कीं, लोकांनीं त्यास राजा होण्याबद्दल जेव्हां विनंति केली तेव्हां "अनाचारानें चालणाऱ्या लोकांस शासन करण्यासाठीं राज्य पत्करून मी पापांत पडूं इच्छित नाही" असें त्यानें प्रथम उत्तर दिलें. परंतु—"तमश्रुवन् प्रजाः मा भीः कर्तुमेनो गमिष्यति" (मभा. शां. ६७. २३—लोकांनीं त्यास, भिऊं नको पाप ज्याचें त्यास लागेल व तुला रक्षण करण्याचें पुण्य मात्र मिळेल" असें सांगून, "प्रजारक्षणार्थं जो खर्च लागेल तो भागण्यासाठीं तुला आम्ही कर देऊं" असें वचन दिल्यावर, मनूनें पहिला राजा होण्याचें कबूल केलें. सारांश, 'आघाताइतकाच प्रत्याघात' असा जो अचेतन सृष्टीतील कर्माचा न बदलणारा कायदा त्याचेंच 'जशास तसें' हें सचेतन सृष्टीतील रूपांतर आहे. ज्यांची बुद्धि साम्यावस्थेस पोचलेली नाही असे सामान्य लोक या कर्मविपाकाच्या कायद्यांत आपली ममत्वबुद्धि घालून क्रोधानें किंवा द्वेषानें आघातापेक्षां अधिक प्रत्याघात करून आघाताचा सूड घेत असतात; किंवा आपल्यापेक्षां कोणी दुर्बल असला तर त्याच्या शुष्क अगर काल्पनिक गुन्ह्यासाठीं प्रतिकारबुद्धीच्या निमित्तानें त्याला लुबाडून आपला फायदा करून घेण्यास नेहमी प्रवृत्त होतात. पण सूड घेण्याची, वैराची, अभिमानाची, क्रोधानें, लोभानें किंवा द्वेषानें दुर्बलांना लुबाडण्याची, अगर हेक्यानें आपल्या

प्रौढीचें, शेखीचें, संत्तेचें व शक्तीचें प्रदर्शन करण्याची ही बुद्धि सामान्य लोकां-
प्रमाणें ज्याच्या मनांत राहिली नाही त्याने आपल्या अंगावर आलेला चेंडू केवळ
माधारा फिरविल्यामुळें त्याची शान्त, निर्वैर व सम बुद्धि न बिघडतां उलट दुष्ट
लोकांचें जगांत प्राबल्य माजून गरीबांचा छळ होऊं नये म्हणून असलें प्रत्याघातरूप
कर्म करणें हें लोकसंग्रहदृष्ट्या त्याचा धर्म म्हणजे कर्तव्य होय (गी. ३. २५), आणि
अशा प्रसंगीं समबुद्धीनें केलेलें घोर युद्धहि धर्म्य व श्रेयस्कर आहे, हें गीतेंतील
सर्व उपदेशाचें सार आहे. सर्वांशीं निर्वैरपणानें वागावें, दुष्टांशीं दुष्ट होऊं नये,
रागावणा-यावर रागावूं नये, हीं धर्मतत्त्वे स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्यास मान्य नाहीत असें
नाहीं. पण 'निर्वैर' म्हणजे निष्क्रिय किंवा प्रतिकारशून्य हें केवळ संन्यासमार्गांतलें
मत खरें न मानितां, वैर म्हणजे मनांतील दुष्ट बुद्धि सोडून द्यावी एवढाच निर्वैर
पदाचा अर्थ समजून, कर्म ज्या अर्थी कोणासच सुटलें नाहीं त्या अर्थी केवळ लोक-
संग्रहार्थ किंवा प्रतिकारार्थ जरूर व शक्य तेवढें कर्म दुष्ट बुद्धि मनांत न ठेवितां
केवळ कर्तव्य म्हणून वैराग्यानें व निसंग बुद्धीनें केलें पाहिजे, असें कर्मयोगाचें
सांगणें आहे (गी. ३. १९); आणि म्हणून नुस्तें 'निर्वैर' हें पद न योजितां—

मत्कर्मकृत् मत्परमो मद्भक्तः संपाजितः ।

निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पांडव ॥

या श्लोकांत (गी. ११. ५५) तत्पूर्वी 'मत्कर्मकृत्' म्हणजे 'माझ्या म्हणजे परमेश्वराच्या
प्रीत्यर्थ अर्थात् परमेश्वरार्पणबुद्धीनें सर्व कर्में करणारा' हें दुसरें महत्वाचें विशेषण घा-
लून भगवंतांनीं निर्वैरत्वाची व निष्काम कर्माची गीतेंत भक्तिदृष्ट्या सांगड घालून
दिली आहे; व हा श्लोक म्हणजे सर्व गीताशास्त्राचें सारभूत तात्पर्य होय, असें शांकर-
भाष्यांत व इतर टीकांतहि म्हटलें आहे. बुद्धि निर्वैर करण्यासाठीं किंवा ज्ञाल्या-
नंतरहि, सर्व प्रकारचीं कर्में सोडून द्यावीं असें गीतेंत कोठेंच सांगितलें नाहीं.
प्रतिकारार्थ जें कर्म करावयाचें तें याप्रमाणें निर्वैरत्वानें आणि परमेश्वरार्पणबुद्धीनें
केलें म्हणजे कर्त्यास त्याचें कोणतेंहि पाप अगर दोष लागत नाहीं इतकेंच नव्हे,
तर प्रतिकाराचें काम संपलें म्हणजे ज्या दुष्टाचा प्रतिकार केला त्याचेंच पुढें आत्मौ-
पम्यदृष्टीनें कल्याण चितण्याची बुद्धिहि मनांतून नष्ट होत नाहीं. उदाहरणार्थ, राव-
णाच्या दुष्ट कृत्याबद्दल निर्वैर व निष्पाप रामचंद्रांनीं युद्धांत त्याचा वध केल्यावर
त्याची उत्तरक्रिया करण्यास त्रिभीषण जेव्हां कचरूं लागला तेव्हां—

मरणान्तानि वैराणि निवृत्तं नः प्रयोजनम् ।

क्रियतामस्य संस्कारो ममाप्येष यथा तव ॥

“वैर (रावणाच्या मनांतलें) मरणाबरोबर संपलें. आमचें (दुष्टांचा नाश करण्याचें)
काम संपलें. आतां हा जसा तुझा (भाऊ) तसा माझाहि आहे. यासाठीं त्याला

अभिसंस्कारदे.”असें रामचंद्रांनीं बिभीषणास सांगितलें आहे (वाल्मीकिरा. ६. १०९. २५). रामायणांतील हे तत्त्व भागवतांतहि एके ठिकाणीं (भाग. ८. १९. १३) सांगितलें असून भगवंतांनीं ज्या दुष्टांचा संहार केला त्यांसच पुढें दयाळू होऊन सद्गति दिली अशा इतर पुराणांतून ज्या कथा आहेत त्यांतील बीजहि हेंच होय. हे सर्व विचार मनांत आणून “उद्धटासी पाहिजे उद्धट” असें समर्थानीं म्हटलें असून महाभारतांत=

यो यथा वर्तते यस्मिन् तस्मिन्नेवं प्रवर्तयन् ।

नाधर्मं समवाप्नोति न चाश्रेयश्च विंदति ॥

“आपल्याबरोबर जो जसा वागतो तसें त्याच्याशीं आपण वर्तन केल्यानें अधर्म (अनीति) घडत नाही आणि अकल्याणहि होत नाही” (मभा. उद्यो. १७९. ३०) असें भीष्मांनीं परशुरामास सांगितलें आहे; आणि पुढें शांतिपर्वीत सत्यानृताध्यायीं—**यस्मिन् यथा वर्तते यो मनुष्यः तस्मिन्स्तथा वर्तितव्यं स धर्मः ।**

मायाचारो मायया बाधितव्यः साध्वाचारः साधुना प्रत्युपेयः ॥

“आपल्याशीं जो जसें वर्तन ठेवितो तसें त्याच्याशीं वर्तन ठेवणें ही धर्मनीति होय; मायावी पुरुषाशीं मायावीणानें आणि साधुपुरुषाशीं साधुपणानेंच व्यवहार केला पाहिजे” (मभा. शां. १०९. २९ व उद्यो. ३६ ७),—असा तोच उपदेश पुनः युधिष्ठिरास केला आहे. तसेंच ऋग्वेदांत इंद्राच्या मायावीपणाबद्दल त्यास दोष न देतां “त्वं मायाभिरनवद्य मायिनं... वृत्रं अर्दयः ।” (ऋ. १०. १४७. २; १. ८०. ७)—हे निष्पाप इंद्र ! मायावी जो वृत्र त्याला तूं मायांनींच मारिलेस—अशी त्याची स्तुति गाडली असून, भारवि कवीनें आपल्या किराताजुनीय काव्यांतहि—

व्रजंति ते मूढधियः पराभवं । भवंति मायाविषु ये न मायिनः ॥

“मायाव्यांबरोबर जे मायावी होत नाहीत ते नाश पावतात”—असा ऋग्वेदांतील तत्त्वाचाच अनुवाद केला आहे (किरा. १. ३०). पण या ठिकाणीं दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, दुष्टपुरुषाचा प्रतिकार साधुपणानें होणें शक्य असेल तर प्रथम तो साधुपणानेंच करावा. कारण, दुसरा मनुष्य दुष्ट झाला म्हणजे तेवढ्यामुळेच आपणहि त्याबरोबर दुष्ट झालें पाहिजे, किंवा एकजण नकटा झाला म्हणून इतरांनीं हि त्यासाठीं आपलीं नाकें कापून घ्यावें असें होत नाही; किंबहुना हा धर्महि नव्हे. “न पापे प्रतिपापः स्यात्” या सूत्राचा खरा भावार्थ हाच आहे; आणि याच कारणास्तव विदुरनीतींत प्रथम “न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः”—आपल्याला जें प्रतिकूल वाटतें तसें वर्तन इतरांबरोबर करूं नये—हें नीतितत्त्व धृतराष्ट्रास सांगितल्यावर, लागलीच विदुर असें म्हणतो कीं,

अक्रोधेन जयत्क्रोधं असाधुं साधुना जयेत् ।

जयेत्कदर्यं दानेन जयेत् सत्येन चानृतम् ॥

“(दुसऱ्याचा) क्रोध (आपल्या) शांतीने जिंकावा, दुष्टास साधुपणाने जिंकावे, कडू-
ला दानाने जिंकावे, आणि अनृत सत्याने जिंकावे” (मभा. उद्यो. ३८.७३, ७४).
धम्मपद नांवाच्या पाली भाषेतल्या बौद्धधर्मीय नीतिग्रंथांत याच श्लोकाचा—

अक्रोधेन जिने क्रोधं असाधुं साधुना जिने ।

जिने कदरियं दानेन सच्चैनालीकवादिनं ॥

याप्रमाणे हुबेहुब अनुवाद केलेला असून (धम्मपद. २२३ पहा), शांतिपर्वात युधि-
ष्ठिरास उपदेश करीत असतां भीष्मांनीं हि—

कर्म चैतदसाधूनां असाधु साधुना जयेत् ।

धर्मेण निधनं श्रयो न जयः पापकर्मणा ॥

“दुष्टाच्या असाधु म्हणजे दुष्ट कृत्याचें साधुपणाने निवारण करावें; कारण, पापक-
र्माने मिळणाऱ्या जयापेक्षां धर्माने म्हणजे नीतीनें मरण आलें तरी श्रेयस्कर होय”
(शां. ९५.१६) अशी या नीतितत्त्वाची महती गाढली आहे. पण असल्या साधुपणाने
दुष्टाच्या दुष्ट कृत्याचें निवारण होत नसेल, किंवा सामोपचाराचें व शिष्टाईचें म्हणणें
या दुष्टास पसंत नसेल, तर “कंटकेनैव कंटकं” या न्यायाने पोटीसांने बाहेर न
पडणारा कांडा अखेर साध्या किंवा लोखंडी कांड्यानें म्हणजे सुईनेच बाहेर काढणें
जरूर आहे (दास, १९.९.१२—३१). कारण, केव्हांहि झालें तरी लोकसंग्रहार्थ दु-
ष्टांचा निग्रह करणें, हें भगवंतांप्रमाणें साधुपुरुषाचेंहि धर्मदृष्ट्या पहिलें कर्तव्य होय.
“साधुपणाने दुष्टावा जिंकावा” या वाक्यांतहि दुष्टाच्याचा जय किंवा निवारण
करणें हें साधुपुरुषाचें मुख्य कर्तव्य आहे ही गोष्ट पहिल्यानें गृहीत धरूनच, मग
तत्सिद्ध्यर्थे प्रथम उपाय कोणता योजावा याचें निदर्शन केलें आहे. साधुपणाने
निवारण होणें शक्य नसेल तर जशास तसें होऊन दुष्टाचें निवारण करूं नये,
त्याच्या दुष्ट कृत्यास साधुपुरुषांनीं खुशाल बळी पडावें, असें आमच्या धर्मग्रंथ-
कारांनीं कोठेहि प्रतिपादन केलेले नाही. आपल्या दुष्ट कृत्यानें लोकांचे गळे काप-
ण्यास जो पुरुष प्रवृत्त झाला, त्यास इतरांनीं आपल्याबरोबर साधुपणाने वागावें
असें म्हणण्यास कोणताहि नैतिक हक्क राहिलेला नसतो, हें नेहमीं लक्षांत ठेविले पा-
हिजे. किंबहुना साधुपुरुषांस याप्रमाणें जेव्हां एखादे असाधु कर्म करणें भाग पडतें
तेव्हां त्याची जबाबदारी शुद्ध बुद्धीच्या साधुपुरुषाकडे नयेतां दुष्टपुरुषाच्या दुष्ट कृ-
त्याचाच तो परिणाम असल्यामुळे त्या दुष्ट पुरुषासच त्याबद्दल जबाबदार धरिलें पा-
हिजे, असें धर्मशास्त्रांतच स्वच्छ म्हटलें आहे (मनु. ८.१९.व३५१); आणि खुद्द बु-
द्धानें देवदत्ताला जें शासन केलें त्याचा उपपाति बौद्ध ग्रंथकारांनींहि याच तरा-

वर लाविलेली आहे (मिलिंदप्र. ४. १. ३०-३४पहा). जड सृष्टीच्या व्यवहारांत आघातप्रत्याघातरूपी हीं कर्मे नित्य व अगदीं तंतोतंत घरोबर असतात. पण मनुष्याचे व्यवहार त्याच्या इच्छाधीन असल्यामुळे, आणि वर सांगितलेल्या त्रैलोक्यचिंतामणीमात्रेचा दुष्टावर केव्हां उपयोग करावा हें निश्चित ठराविण्यास लागणारें धर्मज्ञांमहि अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळे आपण करूं इच्छितों तो प्रकार योग्य का अयोग्य, धर्म्य कीं अधर्म्य, याबद्दल मोठ्ठमोठ्या माणसांसहि प्रसंगविशेषीं मोह पडत असतो हें खरें—किं कर्म किमकर्मति कवयोऽप्यत्र मोहिताः (गी. ४. १६). अशा प्रसंगीं नुस्त्या विद्वान् पण नेहमींच थोड्याबहुत स्वार्थबुद्धीनें पळाडलेल्या पुरुषांच्या पांडित्यावर किंवा केवळ आपल्या सारासारविचारावरच सर्वस्वीं भिस्त न ठेवितां, पूर्ण साम्यावस्थेस पोचलेल्या परमावधीच्या साधुपुरुषांच्या शुद्ध बुद्धीसच अखेर शरण जाऊन त्या गुरूचा निकाल प्रमाण मानिला पाहिजे. कारण, नुस्तें तार्किक पांडित्य जितकें अधिक तितक्या कोट्याहि अधिकाधिक निघत असल्यामुळे, शुद्ध बुद्धीखेरीज नुस्त्या पांडित्यानें असल्या विकट प्रश्नांचा कधींहि खरा व समाधानकारक निकाल लागत नाही; त्याला शुद्ध व निष्काम बुद्धीचा गुरूच केला पाहिजे. अत्यंत सर्वमान्य झालेल्या शास्त्रकारांची बुद्धि अशा प्रकारची शुद्ध असत्ये, व त्यामुळेच “तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ” (गी. १६ २४)—कार्याकार्याचा निर्णय करण्याचे कामीं तुला शास्त्र प्रमाण मानिलें पाहिजे,—असें भगवंतांनीं अर्जुनास सांगितलें आहे. तथापि कालमानाप्रमाणे श्वेतकेतूगारख्या पुढच्यापुढच्या साधुपुरुषांस या शास्त्रांतहि फरक करण्याचा अधिकार प्राप्त होत असतो, हें विसरतां कामा नये.

निर्वैर व शान्त अशा साधुपुरुषांच्या आचरणासंबंधाने लोकांची सध्यां जी गैरसमजूत झालेली आहे ती कर्मयोगमार्ग लुप्तप्राय होऊन सर्वत्र संसार त्याज्य मानणाऱ्या संन्यासमार्गाचें हल्लीं चोहोंकडे प्रस्थ वाढल्यामुळे झालेली आहे. निर्वैर झाले म्हणजे निष्प्रतिकारहि झालें पाहिजे असा गीतेचा उपदेश किंवा उद्देशहि नाही. लोकसंग्रहाची ज्याला पर्वा नाही त्याला जगांत दुष्टांचें प्राबल्य झाले काय आणि न झाले काय, किंवा स्वतःचा तरी जीव राहिला काय आणि गेला काय, सारखेंच. पण पूर्णावस्थेस पोचलेले कर्मयोगी सर्वभूतात्मैक्य ओळखून सर्व भूतांशीं निर्वैरपणें जरी वागत असले तरी अनासक्त बुद्धीनें पात्रापात्रतेचा सारासारविचार करून स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले कर्म करण्यास चुकत नाहीत, आणि अशा रीतीनें केलेल्या कर्मांमुळे कर्त्याच्या साम्यबुद्धीसहि कांहीं कमीपणा येत नाही असें कर्मयोगाचें सांगणें आहे. गीताधर्मातील कर्मयोगाचें हें तत्त्व स्वीकारिल्यावर कुलाभिमान, देशाभिमान इत्यादि कर्तव्यधर्मांचीहि कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें योग्य उपपत्ति लावितां येत्ये.

सर्व मानवजातीचें किंबहुना प्राणिमात्राचें ज्यानें हित होईल तोच धर्म हा जशी अखेरचा सिद्धान्त आहे, तरी परमावधीची ही स्थिति प्राप्त होण्यास कुलाभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान या चढत्या पायऱ्या असल्यामुळे त्यांची अवश्यकता केव्हांहि नाहीशी होत नाही. निर्गुणब्रह्मप्राप्त्यर्थे ज्याप्रमाणें सगुणोपासना अवश्य, त्याप्रमाणें 'वसुधैव कुटुम्बकम्' अशी बुद्धि होण्यास कुलाभिमान, जात्याभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान इत्यादि सरणी अवश्य आहे; आणि समाजांतील प्रत्येक पिढी याच जिन्न्यानें वर चढत असल्यामुळे हा जिना नेहमीच कायम राखावा लागतो. त्याचप्रमाणें आपल्या भोंवतालचे लोक किंवा राष्ट्रे खालच्या पायरीवर असतां एखादा पुरुष किंवा राष्ट्र आपण एकाकीच जर सदैव वरच्या पायरीवर राहूं म्हणेल तर तें देखील सिद्धीस जाणें शक्य नाही. कारण, परस्पर व्यवहारांत "जशास तसें" या न्यायानें वरच्या वरच्या मजल्यावरील लोकांस खालच्या खालच्या मजल्यावरील लोकांच्या अन्यायाचा प्रतिकार करणें प्रसंग-विशेषी जरूर पडतें, हें वर सांगितलेंच आहे. जगांतील सर्व मनुष्याची स्थिति सुधारतां सुधारतां केव्हां तरी सर्वभूतात्मैक्य ओळखण्यापर्यंत त्यांची मजल येईल यांत शंका नाही; निदान तशी स्थिति मनुष्यमात्रास प्राप्त करून देण्याची आज्ञा बाळगणें तरी अयुक्त नव्हे. परंतु आत्मोन्नतीची ही परमावधीची स्थिति जांपर्यंत सर्वास प्राप्त झाली नाही, तोंपर्यंत इतर राष्ट्रे किंवा समाज यांची स्थिति लक्षांत आणून साधुपुरुषांनीं आपआपल्या समाजांस तत्तत्कालीं श्रेयस्कर होईल असा देशाभिमानादि धर्मच त्यांस उपदेशिला पाहिजे असें न्यायतःच सिद्ध होतें. शिवाय तुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, घराचे वरवरचे मजले बांधून तयार केले तरी खालचे मजले ज्याप्रमाणें काढून टाकितां येत नाहीत, किंवा तरवार हातांत पडली म्हणजे कुदळीची, अगर सूर्य असला तरी अग्नीची, जरूर ज्याप्रमाणें नाहीशी होत नाही, तद्वत् सर्वभूतहिताच्या शेवटच्या पायरीवर पोचलें तरी देशाभिमानाचीच नव्हे तर कुलाभिमानाचीहि अवश्यकता नाहीशी होत नाही. कारण, समाजसुधारणेच्या दृष्टीनें पाहिलें तर कुलाभिमान जें विशिष्ट काम करितो तें केवळ देशाभिमानानें होत नाही, आणि देशाभिमानाचें कार्य निव्वळ सर्वभूतात्मैक्यदृष्टीनें सिद्ध होत नाही. अर्थात् समाजाच्या पूर्णावस्थेंत सुद्धां साम्यबुद्धीप्रमाणेंच देशाभिमान व कुलाभिमान इत्यादि धर्मांचीहि नेहमींच जरूर रहाते. पण केवळ आपल्या देशाच अस्मिमान हेंच परमसाध्य मानिल्यावर एक राष्ट्र आपल्या फायद्यासाठीं दुसऱ्या राष्ट्राचें किंतीहि दुकसान करण्यास जसें तयार होतें, तसा प्रकार सर्वभूतहित हें परमसाध्य मानिल्याचें होत नाही. कुलाभिमान, देशाभिमान व अखेर सर्व भूतवृक्षातीचें हित समध्ये जर विरोध भेकं लागेल तर खालच्या

प्रतीचें धर्म वरच्या वरच्या पायरीच्या धर्मासाठी सोडून द्यावे, असें साम्यबुद्धीनें परिपूत झालेल्या नीतिधर्माचें महत्त्वाचें व विशेष सांगणें आहे. लडाईत कुलक्षय झोणार असतां दुर्योधनाच्या आप्रहासाठी पांडवांना राज्याचा भाग न देण्यापेक्षां दुर्योधन ऐकत नसल्यास आपला मुलगा असला तरी त्या एकट्यास सोडून देणें योग्य होय, असा धृतराष्ट्रास उपदेश करीत असतां तत्समर्थनार्थ—

त्यजेदेक कुलस्यार्थे ग्रामस्यार्थे कुलं त्यजेत् ।

ग्रामं जनपदस्यार्थे आत्मार्थे पृथिवीं त्यजेत् ॥

“कुलाच्या (बचावा-) साठी एक इसम, गांवाच्या साठी कुल, सर्व लोकसमूहासाठी गांव आणि आत्म्यासाठी पृथ्वी सोडावी,” (मभा. आदि. ११५.३६ सभा. ६१. ११) असा जो श्लोक विदुरानें सांगितला आहे, त्यांतील पहिल्या तीन चरणांचें तात्पर्य हेंच असून चवथ्या चरणांत आत्मसंरक्षणाचें तत्त्व सांगितलें आहे. ‘आत्म’ हें सामान्य सर्वनाम असल्यामुळे आत्मसंरक्षणाचें हें तत्त्व एकट्या व्यक्तीप्रमाणेंच एकवट झालेल्या लोकसमूहास, ज्ञातीस, देशास किंवा राष्ट्रास लागू पडतें; आणि कुलासाठी एक पुरुष, ग्रामासाठी कुल, देशासाठी ग्राम सोडावा, ही पूर्वीची चढती चढती सरणी लक्षांत आणिली म्हणजे ‘आत्म’ शब्दाचा अर्थ या सर्वांपेक्षां या ठिकाणीं जास्त महत्त्वाचा असला पाहिजे, असें स्पष्ट दिसून येतें. तथापि कांहीं मतलबी किंवा शास्त्रानभिज्ञ लोक या चरणाचा कधीं कधीं विपरीत म्हणजे निव्वळ स्वार्थपर अर्थ करीत असतात; म्हणून आत्मसंरक्षणाचें हें तत्त्व आप्पलपोटेपणाचें नव्हे हें येथें सांगितलें पाहिजे. कारण, ज्या शास्त्रकारांनीं निव्वळ स्वार्थसाधु चार्वाकपंथ राक्षसी ठरविला (गी. अ. १६ पहा) तेच स्वार्थासाठी कोणासहि जग बुडवावयास सांगतील हें कधींच संभवत नाही. वरील श्लोकांतील ‘अर्थ’ या शब्दाचा अर्थ निव्वळ स्वार्थपर नसून “संकट आलें असतां तें निवारण करण्यासाठी” असा घेतला पाहिजे; व कोशकारांनीं हि तोच अर्थ दिलेला आहे. आप्पलपोटेपणा आणि आत्मसंरक्षण यांत महदंतर आहे. कामोपभोगेच्छेनें किंवा लोभानें आपल्या फायद्यासाठी जगाचें नुकसान करणें हा आप्पलपोटेपणा झाला. हा अमानुष व गरीब असून, एकाच्या हितापेक्षां पुष्कळांच्या हिताकडे आपण नेहमीं लक्ष पुराविलें पाहिजे असें वरील श्लोकांतील पहिल्या तीन चरणांत म्हटलें आहे. तथापि सर्वाभूतीं एकच आत्मा असल्यामुळे प्रत्येकास या जगांत सुखानें रहाण्याचा सारखाच नैसर्गिक हक्क असतो; आणि या सर्वसामान्य महत्त्वाच्या व नैसर्गिक हक्काकडे दुर्लक्ष करून जगांतील कोणत्याहि एका व्यक्तीचें अगर समाजाचें नुकसान करण्याचा अधिकार दुसऱ्या व्यक्तीस किंवा समाजास,—तो बळानें किंवा संख्येनें मोठा म्हणून किंवा त्याच्यापाशीं पहिल्याचा पाडाव करण्याची साधनें अधिक आहेत एकट्याच

कारणामुळे,—नीतिदृष्ट्या कधीहि प्राप्त होत नाही. एकापेक्षां अगर थोड्यापेक्षां पुष्कळांचें हित अधिक योग्यतेचें अशा युक्तिवादानें संख्येनें मोठ्या अशा समाजाच्या आपमतलबी वर्तनाचें या ठिकाणीं जर कोणी समर्थन करील तर तो युक्तिवाद राक्षसी समजला पाहिजे. म्हणून दुसरे लोक याप्रमाणें जर अन्यायानें वागूं लागले तर पुष्कळांच्याच काय पण सर्व पृथ्वीच्याहि हितापेक्षां आत्मसंरक्षणाचा म्हणजे आपला बचाव करण्याचा नैतिक हक्क बलवत्तर असतो, असा चवथ्या चरणाचा भावार्थ आहे; आणि पहिल्या तीन चरणांत वर्णिलेल्या अर्थास महत्त्वाचा अपवाद या नात्यानें तो त्यांच्याबरोबरच सांगितला आहे. शिवाय दुसरें असेंहि पाहिलें पाहिजे कीं, आपण स्वतः जिवंत राहिलों तर लोककल्याण करणार. म्हणून लोकहितदृष्ट्या विचार केला तरीहि विश्वामित्राप्रमाणें “जीवन्धर्ममवाप्नुयात्”—जगलों तर धर्म, किंवा कालिदासाप्रमाणें “शरीरमायं खलु धर्मसाधनम्” (कुमा. ५. ३३)—शरीर हेंच सर्व धर्माचें मूळ साधन होय, अगर मनुनें सांगितल्याप्रमाणें “आत्मानं सततं रक्षेत्”—आपल्या स्वतःचें आपण सर्वदा रक्षण केलें पाहिजे, असें म्हणणें प्राप्त होतें. परंतु आत्मसंरक्षणाचा हक्क सर्व जगाच्या हितापेक्षां जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ होतो तरी कित्येक प्रसंगीं कुलासाठीं, देशासाठीं, धर्मासाठीं, किंवा परोपकारार्थं सत्पुरुष स्वेच्छेनेंच जिवावर उदार होत असतात हें मागें दुसऱ्या प्रकरणांत सांगितलें असून, हेंच तत्त्व वरील श्लोकाच्या पहिल्या तीन चरणांत वर्णिलें आहे. अशा प्रसंगीं मनुष्य आत्मसंरक्षणाच्या आपल्या श्रेष्ठ हक्कावरहि स्वेच्छेनें पाणी सोडीत असल्यामुळे या कृत्याची नैतिक योग्यताहि सर्वापेक्षां श्रेष्ठ समजतात. तथापि हे प्रसंग केव्हां उत्पन्न होतात हें विनचूक ठरविण्यास नुस्तें पांडित्य किंवा तर्कशक्ति पुरी पडत नाही, यासाठीं विचार करणाऱ्या मनुष्याचें अंतःकरण प्रथम शुद्ध व समझालेलें असलें पाहिजे, हें वरील धृतराष्ट्राच्या कथेवरूनच उघड होतें. विदुरानें केलेला उपदेश ध्यानांत न येण्याइतकी धृतराष्ट्राची बुद्धि मंद होती असें नाही, पण पुत्र-ब्रह्मामुळे त्याची बुद्धि सम होईना, असें महाभारतांतच म्हटलें आहे. कुबेराला ज्याप्रमाणें लाख रुपयांची कधींच उणीव पडत नाही, तद्वत्च ज्याची बुद्धि एकदां सम झाली त्याला कुलात्मैक्य, देशात्मैक्य किंवा धर्मात्मैक्य वगैरे खालच्या प्रतीच्या ऐक्यांची कधीं तुट पडत नाही. ब्रह्मात्मैक्यांत या सर्वांचा अंतर्भाव होत असतो; आणि मग देशधर्म, कुलधर्म इत्यादि संकुचित किंवा सर्वभूतहिताचा व्यापक धर्म यांपैकी ज्याच्या त्याच्या स्थितीप्रमाणें, किंवा आत्मसंरक्षणार्थ, ज्याकालीं ज्याला जें श्रेयस्कर असेल त्याचाच त्यास उपदेश करून जगाच्या धारणपोषणाचें काम साधु-पुरुष चालवीत असतात. मानवजातीच्या सध्यांच्या स्थितींत देशाभिमान हाच मुख्य सद्गुण होऊन सुधारलेली राष्ट्रेहि शेजारच्या शत्रूंच्या राष्ट्रांतील पुष्कळ मनुष्ये

थोड्या कालांत प्रसंगविशेषां कशी ठार करितां येतील याच्या विचारांत व तयारींत आपल्या ज्ञानाचा, कौशल्याचा व द्रव्याचा उपयोग करीत आहेत हे खरे. पण तेवढ्यामुळे देशाभिमान हेच काय ते नीतिदृष्ट्या मानवजातीचें परम साध्य मानितां येत नाही, असे स्पेन्सर, कौंट वगैरे पंडितांनी आपल्या ग्रंथांतून स्पष्ट प्रतिपादन केले आहे; आणि या त्यांच्या प्रतिपादनास जो आक्षेप लागू पडत नाही तो अभ्यात्म-दृष्ट्या प्राप्त झालेल्या सर्वभूतात्मैक्यरूप तत्त्वासच कसा लागू पडतो हे आम्हांस समजत नाही. मूल लहान असतां त्याचे कपडे त्याच्या अंगाप्रमाणेच—फार झाले तर जरा मोठे म्हणजे वाढत्या अंगाचे,—जसे बेतावे लागतात, तद्वतच सर्व भूतात्मैक्यबुद्धीची गोष्ट आहे. समाज असो वा व्यक्ति असो, सर्वभूतात्मैक्य-बुद्धीने त्याच्यापुढे जे साध्य मांडावयाचे ते त्याच्या अधिकाराला अनुरूप किंवा त्यापेक्षा थोडे पुढचे असेल तरच ते त्यास श्रेयस्कर होतें; त्याच्या मगदुरापेक्षां फार चांगली गोष्ट त्यास एकदम करण्यास सांगितली तर त्याने त्याचे कधीहि कल्याण होऊ शकत नाही. परब्रह्माला कांहीं इयत्ता नसतां हि उपनिषदांतून त्याच्या उपासनेच्या क्रमाक्रमाने चढत्या पायऱ्या सांगण्याचें कारण हेच असून, सर्वच जेथे स्थितप्रज्ञ अशा समाजांत क्षात्रधर्माची जरी जरूरी नसली तरी जगांतील इतर समाजांची तत्कालीन स्थिति लक्षांत आणून “आत्मानं सततं रक्षत” या तत्त्वावर आमच्या धर्मशास्त्रांतील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेत क्षात्रधर्माचा संग्रह केला आहे; आणि प्रसिद्ध ग्रीक तत्त्वज्ञ प्लेटो याने आपल्या ग्रंथांत पराकाष्ठेची उत्तम म्हणून जी समाजव्यवस्था सांगितली आहे त्यांतहि नेहर्माच्या अभ्यासाने युद्धकेलेत प्रवीण झालेल्या वर्गास समाजरक्षक या नात्याने प्रमुखत्व दिले आहे. तत्त्वज्ञानी लोक परमावधीच्या शुद्ध व उच्च स्थितीच्या विचारांत गहून गेलेले असले, तरी त्यांतच तत्कालीन अपूर्ण समाजव्यवस्थेचा विचार करण्यासहि ते चुकत नाहीत. असे यावरून स्पष्ट दिसून येईल.

सर्व गोष्टींचा याप्रमाणे विचार केला म्हणजे ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाने आपली बुद्धि निर्विषय, शान्त, सर्वाभूतीं निर्वैर व सम ठेवणे, आणि आपणास ही स्थिति प्राप्त झाली म्हणून सामान्य अज्ञानी लोकांस न कंटाळतां, किंवा आपण स्वतः सर्व संसारिक कर्मांचा त्याग करून म्हणजे कर्मसंन्यासाप्रम स्वीकारून या लोकांची बुद्धि न बिघडवितां, देशकालपरिस्थितीप्रमाणे ज्यांना जे योग्य असेल त्याचाच त्यांस उपदेश करून व स्वतःच्या निष्क्राम कर्तव्याचरणाने सद्गुणनाचा यथाधिकार प्रत्यक्ष धडा घालून देऊन, सर्वांस हळूहळू यथासंभव शान्तपणे पण उत्साहाने उन्नतीच्या मार्गास लाविणे, हाच ज्ञानी पुरुषाचा खरा धर्म आहे, असे सिद्ध होतें. वेळोवेळी अव-
न्तां धोरणे करून भगवान् जे काम करितात ते हेच; आणि ज्ञानी पुरुषानेहि

तोच किता गिरवून फलाकडे लक्ष न देतां या जगांतील आपलें कर्तव्य शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीनें नेहमीं यथाशक्ति करीत राहिलें पाहिजे, किंबहुना त्यांत मरण आलें तरीहि तें मोठ्या आनंदानें पत्करिलें पाहिजे (गी. ३. ३५), आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडूं नये, असा सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ आहे. यालाच लोकसंग्रह किंवा खरा कर्मयोग असें म्हणतात. नुस्ता वेदान्तच नव्हे, तर त्याच्या आधारे त्याबरोबरच कर्माकर्माचें वरील ज्ञानहि जेव्हां गीतेंत सांगितलें, तेव्हांच प्रथम युद्ध सोडून भिक्षा मागण्यास तयार झालेला अर्जुन पुढे स्वधर्माप्रमाणें घोर युद्ध करण्यास—केवळ भगवान् सांगतात म्हणून नव्हे तर स्वेच्छेनें—प्रवृत्त झाला आहे. अर्जुनास उपदेशिलेलें स्थितप्रज्ञाच्या साम्यबुद्धीचें हे तत्त्व कर्मयोगशास्त्राचा मूळ पाया असल्यामुळें, तेंच प्रमाण धरून त्याच्या आधारे पराकाष्ठेच्या नीतिमतेची उपपत्ति कशी लागत्ये तें सांगितल्यावर आत्मौपम्यदृष्ट्या समाजांत एकमेकांनीं एकमेकांशीं कसे वागलें पाहिजे, “जशास तसें” या न्यायानें किंवा पात्रापात्रतेमुळें पराकाष्ठेच्या नीतिधर्मांत कोणते फरक होतात, अगर अपूर्णावस्थेंतील समाजांत वागणाऱ्या साधुपुरुषांसहि अपवादात्मक नीतिधर्म कसे स्वीकारावे लागतात, इत्यादि कर्मयोगशास्त्रांतील ठळक ठळक विषयांचें संक्षिप्त निरूपण आम्हीं या प्रकरणांत केले आहे. हाच युक्तिवाद न्याय, परोपकार, दान, दया, अहिंसा, सत्य, अस्तेय वगैरे नित्य धर्मास लागून हल्लींच्या अपूर्ण समाजव्यवस्थेंत प्रसंगानुसार त्यांत कोणता फरक करावा लागतो हें दाखविण्यास या धर्मापैकीं प्रत्येकावर एकेक स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला तरी हा विषय संपावयाचा नाही; आणि भगवद्गीतेचा मुख्य उद्देशहि तो नाही. अहिंसा आणि सत्य, सत्य आणि आत्मसंरक्षण, आत्मसंरक्षण आणि शांति इत्यादिकांमध्ये परस्परविरोध पडून कर्तव्याकर्तव्याचा संशय प्रसंगविशेषां कसा उत्पन्न होतो यांचें या ग्रंथाच्या दुसऱ्या प्रकरणांतच दिग्दर्शन केले आहे. अशा प्रसंगां साधुपुरुष “नीतिधर्म, लोकयात्राव्यवहार, स्वार्थ, सर्वभूतहित” वगैरे गोष्टींचा तारतम्यविचार करून मग कार्याकार्याचा निर्णय करीत असतात हें निर्विवाद असून, महाभारतांत श्येनानें शिबिराजास ही गोष्ट स्पष्टपणें सांगितली आहे; आणि सिञ्जिक नामक इंद्रज ग्रंथकारानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत हाच अर्थ विस्तारानें अनेक उदाहरणें घेऊन वर्णिला आहे. पण तेवढ्यावरून स्वार्थ व परार्थ यांचा सारासारविचार करणें हेच काय तें नीतिनिर्णयाचें तत्त्व होय असें कित्येक पाश्चिमात्य पंडित जें अनुमान करितात तें मात्र आमच्या शास्त्रकारांस कधींच मान्य झालेलें नाही. कारण, हा सारासारविचार पुष्कळदां इतका सूक्ष्म आणि अनैकांतिक म्हणजे अनेक अनुमानें निष्पन्न करून देणारा असतो की, “मी तसा दुसरा” ही साम्यबुद्धि पूर्वीच जर मनांत ठरलेली नसेल तर नुस्त्या तार्किक सारांसारविचारानें कर्तव्याकर्तव्याचा

नेहमींच बिनचूक निर्णय होणे शक्य नसते; आणि मग 'भोर नाचतो म्हणून लांडो-रहि नाचत्ये' अशांतला प्रकार होण्याचा संभव असतो, असे आमच्या शास्त्रकारांचे म्हणणे आहे. मिल्हप्रभृति उपयुक्तावादी पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांच्या उपपादनांत जो मुख्य अपुरेपणा आहे तो हाच होय. गरुडाने झांप घालून आपल्या पंजांने मेंढरूंच उंच आकाशांत उचलून नेले, म्हणून कावळाहि जर तेंच करूं लागेल तर फसल्याखेरीज रहाणार नाही. यासाठी साधुपुरुषांच्या नुस्त्या बाह्य युक्तीवर अवलंबून न रहातां अंतःकरणांत सदैव जाग्रत असलेल्या साम्यबुद्धीसच अखेर शरण गेलें पाहिजे, साम्यबुद्धि हेंच कर्मयोगशास्त्राचें खरें मूळ होय, असें गीता सांगत आहे. अर्वाचीन आधिभौतिक पंडितांपैकी कोणी स्वार्थ तर कोणी परार्थ म्हणजे 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित,' हीं नीतीचीं मूलतत्त्वे आहेत असें प्रतिपादन करितात. पण कर्माच्या केवळ बाह्य परिणामास लागूं होणाऱ्या या तत्त्वांनीं सर्वत्र निर्वाह न लागतां कर्त्याची बुद्धि कितपत शुद्ध आहे याचाहि विचार अवश्य करावा लागतो, हें आम्ही चवथ्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. कर्माच्या बाह्य परिणामांचा सारासाराविचार करणें हें शहाणपणाचें व दूरदर्शीपणाचें लक्षण आहे खरें. पण दूरदर्शीपणा व नीति हे शब्द समानार्थक नाहीत. म्हणून केवळ बाह्यकर्माचा सारासाराविचार या नुस्त्या व्यापारी क्रियेत सद्वर्तनाचें खरें बीज नसून साम्यबुद्धिरूप परमार्थ हाच नीतीचा मूळ पाया होय असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे; आणि मनुष्याची म्हणजे जीवात्म्याची पूर्णावस्था कोणती याचा योग्य विचार केला तरीहि हाच सिद्धान्त करावा लागतो. कारण, लोभानें एकमेकांना लुबाडण्यांत पुष्कळ मनुष्ये हुषार असतात; परंतु ही हुषारी किंवा पुष्कळांचें पुष्कळ हित कशांत आहे हें कळण्याइतकें कोरडें ब्रह्मज्ञान, हेंच या जगांतील प्रत्येकाचें परम साध्य होय असें कोणीहि म्हणत नाही. ज्याचें मन किंवा अंतःकरण शुद्ध तोच पुरुष उत्तम म्हणावयाचा. किंबहुना अंतःकरण निर्मल, निर्वैर व शुद्ध नसतां केवळ बाह्य कर्माच्या हिशोबी तारतम्यांत गुंतून त्याप्रमाणे वागणारा पुरुष ढोंगीहि बनण्याचा संभव आहे असें म्हणतां येईल (गी. ३. ६ पहा). कर्मयोगशास्त्रांत साम्यबुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे हा दोष रहात नाही. साम्यबुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे विशेष अडचणीच्या प्रसंगी धर्माधर्म-विषयार्थ ज्ञानवान् साधुपुरुषांसच शरण गेलें पाहिजे असें प्राप्त होतें खरें. पण त्यास कांहीं इलाज नाही. एखादा मोठा दुर्धर रोग झाला असतां वैद्याच्या मदती-शिवाय त्याचें निदान व चिकित्सा होणें जसें शक्य नसतें, त्याचप्रमाणे धर्माधर्म-संक्षयाच्या बिकट स्थली सत्पुरुषांच्या मदतीखेरीज 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित' एवढ्या एकट्याच साधनानें कोणीहि सामान्य मनुष्य आपण स्वतःच धर्माधर्माचा बिनचूक निर्णय करण्याचा अभिमान बाळगील तर तो व्यर्थ होय. साम्यबुद्धि वाढविण्याचें

अभ्यास प्रत्येकानें केला पाहिजे; आणि या क्रमानें जगांतील सर्व मनुष्यांची बुद्धि जेव्हां पूर्ण साम्यावस्थेस पोचिल तेव्हांच कृतयुगप्राप्ति होऊन मानवजातीचें जें परम साध्य किंवा पूर्णावस्था ती सर्वास प्राप्त होईल. कार्याकार्यशास्त्राची प्रवृत्ति याच कारणासाठी झालेली आहे; व त्यामुळें त्याची इमारतहि साम्यबुद्धीच्या पायावरच उभारिली पाहिजे. पण इतकें खोल न जातां नीतिमत्तेची केवळ लौकिक कसोटी या दृष्टीनें विचार केला तरीहि गीतेतील साम्यबुद्धीचा पक्ष पाश्चात्य आधिभौतिक किंवा आधिदेवत पंथापेक्षां अधिक योग्यतेचा व मार्मिक ठरतो असें पुढें पंधराव्या प्रकरणांत केलेल्या तुलनात्मक परीक्षणावरून दिसून येईल. गीतातात्पर्यनिरूपणाचा जो एक महत्त्वाचा भाग अद्याप शिल्लक राहिला आहे तो तत्पूर्वी पुरा करून घेतों.

प्रकरण १३ वें भक्तिमार्ग.

—•••••—

सर्वे धर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥*

गीता १८. ६६.

देहांत मुरलेली सर्वभूतात्मैकरूप निष्काम बुद्धिचर्मयोगाचें व मोक्षाचें हि मूळ असून ही शुद्ध बुद्धि ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें कशी प्राप्त होत्ये, व या शुद्ध बुद्धीनें प्रत्येक मनुष्यानें स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलीं आपलीं कर्तव्यकर्में आमरणान्त कां केलीं पाहिजेत, याचा अध्यात्मदृष्ट्या आतांपर्यंत विचार केला. परंतु भगवद्गोतेतला प्रतिपाद्य विषय तेवढ्यानें पुरा होत नाही. कारण, ब्रह्मात्मैक्यज्ञान एवढेंच काय तें खरें सत्य व साध्य असून “त्यासारखें या जगांत दुसरें कांहींच पवित्र नाही” (गी. ४. ३८), हें जरी निःसंशय आहे, तरी त्याचा एवढा वेळ जो विचार केला आणि तद्द्वारा साम्यबुद्धि संपादन करण्याचा जो विधि म्हणजे मार्ग सांगितला तो सर्वच बुद्धि-गम्य असल्यामुळे त्याचें पूर्ण आकलन करण्याइतकी तीव्र बुद्धि प्रत्येकांनें कोटून आणावी, आणि बुद्धि तीव्र नसली तर तो पुरुष सर्वस्वीं बुडालाच समजावयाचा कीं काय, अशी सामान्य जनांची या बाबतीत शंका आहे, आणि ही शंका कांहीं गैर-वाजवी नाही. मोठमाठ्या ज्ञानी पुरुषांना देखील विनाशी नामरूपात्मक मायेनें आ-च्छादिलेल्या तुमच्या त्या अमृतस्वरूपी परब्रह्माचें वर्णन करितांना “नेति, नेति” म्हणून जर मूग गिळावे लागतात, तर मग आमच्यासारख्या सामान्य जनांना तें कसे कळणार ? यासाठीं हें तुमचें गहन ब्रह्मज्ञान आमच्या अल्प ग्राहकशक्तीच्या आढोकांत येण्यास एखादा सुलभ विधि किंवा मार्ग असल्यास सांगा, असें कोणी म्हटल्यास त्यांत त्याचा काय दोष ? आत्म्याचें (म्हणजे ब्रह्माचें) आश्चर्यचकित होऊन वर्णन करणारे व ऐकणारे पुष्कळ असतां हि तो कोणाला कळत नाही असें गीतेत आणि कठोपनिषदांत म्हटलें असून (गी. २. २९; कठ. २. ७), यासंबंधानें श्रुतिप्रथांत एके ठिकाणीं एक बोधप्रद कथाहि आलेली आहे. या कथेंत असे वर्णन आहे कीं, “महाराज ! मला ब्रह्म काय तें कृपा करून सांगा” असा

* “सर्व प्रकारचे धर्म म्हणजे परमेश्वरप्राप्तीचीं साधनें सोडून मला स्वतःच्या शरण ये. मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन. भिऊं नको.” या श्लोकाच्या अर्थाचा खुलासा या प्रकरणाचे अखेर केला आहे तो पहा.

बाष्कलीने बाह्यास प्रश्न विचारिला, तेव्हा बाहू कांही बोलेली. बाष्कलीने पुनः तोच प्रश्न केला. तरी पुनः बाहू गप्पच ! असे चारपांचदां झाल्यावर अखेरीस बाष्कलीस बाहू असे म्हणाला की, “अरे ! तुझ्या प्रश्नाचे उत्तर मी एवढा वेळ एकसारखे देत असतां हि तुला ते कळत नाही, याला मी काय करूं ? ब्रह्मस्वरूप कोणत्याहि प्रकारे सांगतां येत नाही; म्हणून शान्त म्हणजे गप्प बसणें हेंच खरें ब्रह्मलक्षण ! समजलास ?” (वे.सू.शांभा. ३.२.१७). सारांश, तोंड मिटून सांगतां येणारें, डोळे पहातनासे झाल्यावर दिसणारें, आणि कळूं न लागेसें झाल्यावर कळणारें (केन. २.११), असें हें दृश्यसृष्टिविलक्षण, अनिर्वाच्य व अचिंत्य परब्रह्म सामान्यबुद्धीच्या मनुष्यांनीं ओळखावें कसें आणि तद्द्वारा साम्यावस्था प्राप्त होऊन त्यांना सद्गति तरी कशी मिळावी ? सर्वाभूतीं एक आत्मा असें परमेश्वरस्वरूपान्ने अनुभवात्मक व यथार्थ ज्ञान होऊन मनुष्यमात्राची पूर्ण उन्नति होण्यास तीव्र बुद्धीखेरीज दुसरा मार्गच नसेल, तर जगांतील लक्षावधि मनुष्यांनीं ब्रह्मप्राप्तीची आशा न धरितां स्वस्थ बसलें पाहिजे. कारण, बुद्धिमान् मनुष्ये नेहमी थोडींच असणार. बुद्धिमान् पुरुष जें सांगतात त्यावर विश्वास ठेवून काम भागेल म्हणावें, तर बुद्धिमान् पुरुषांमध्येहि अनेक मतभेद आढळून येतात. शिवाय विश्वास ठेविल्याने काम भागते असें म्हणावें तर हें गहन ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास ‘विश्वास किंवा श्रद्धा ठेवणें’ हा बुद्धीखेरीज दुसरा मार्ग आहे, असें ओघानेंच प्राप्त होतें. आणि खरें पाहिलें तर श्रद्धेखेरीज ज्ञानाची पूर्तता किंवा फलद्रूपताहि होत नाही, असेंच आढळून येईल. सर्वज्ञान केवळ बुद्धीनेंच प्राप्त होतें, त्याला दुसऱ्या कोणत्याहि मनोवृत्तीचें साह्य लागत नाही, हा केवळ तर्कप्रधान शास्त्रांतच जन्म घालविल्यामुळे बुद्धि कर्कश झालेल्या पंडितांचा वृथाभिमान आहे. उदाहरणार्थ, उद्यां सकाळीं सूर्य पुनः उगवेल हा सिद्धान्त घ्या. या सिद्धान्तांतील ज्ञान अत्यंत निश्चित आहे असें आपण समजतो. कां ? तर आपण व आपले पूर्वज यांनीं हा क्रम आतांपर्यंत अबाधित पाहिला आहे म्हणून. पण जरा खोल विचार केला तर तुम्ही आणि तुमच्या आज्यापणज्यांनीं आतांपर्यंत दररोज सकाळीं सूर्य उगवताना पाहिला असला म्हणून सूर्य उद्यां सकाळीं उगवण्याचें तें कधींच कारण होऊं शकत नाही, किंवा रोज तुमच्या पहाण्यासाठीं अगर पहाण्यामुळेहि सूर्य उगवत नाही. सूर्योदय होण्याचीं कारणे निराळांच आहेत, असें दिसून येईल. आणि तुम्ही रोज पहातां हें जर उद्यां सकाळीं सूर्य उगवण्याचें कारण नाही, तर मग उद्यां सूर्य उगवेल कशावरून ? दीर्घकाळपर्यंत एखाद्या वस्तूचा क्रम एकसारखा अबाधित आहे असें आढळून आल्यावर तो क्रम पुढें नित्य तसाच राहील, असें मानणें ही तरी एक प्रकारची श्रद्धाच आहे; आणि आपण जरी त्यास ‘अनुमान’ असें भपकेदार नांव

दिले, तरी हें अनुमान बुद्धिगम्य कार्यकारणात्मक नसून मूळांत श्रद्धात्मकच आहे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. राम्याला साखर गोड लागत्ये म्हणून सोम्यालाहि ती गोडच लागली पाहिजे, असा जो आपण निश्चय करितो तोहि वास्तविक पाहूं जातां मूळांत याच मासल्याचा आहे. कारण, मला साखर गोड लागत्ये या ज्ञानाचा आपल्या बुद्धीला साक्षात् अनुभव येतो खरा; पण यापलीकडे जाऊन सर्व मनुष्यांस साखर गोड लागत्ये असे जेव्हां आपण म्हणतो, तेव्हां बुद्धीला श्रद्धेची जोड असल्याखेरीज काम भागत नाही. तसेंच कितीहि वाढविल्या तरी कधींच एकमेकांस न मिळणाऱ्या दोन रेषा असू शकतात, हें भूमितिशास्त्रांतील तत्त्व लक्षांत येण्यास श्रद्धेनेच सर्व प्रत्यक्ष अनुभवाच्या पुढे जावें लागतें हें सांगावयास नको. शिवाय जगाचे सर्व व्यवहार श्रद्धाप्रेमादि नैसर्गिक मनोवृत्तींनींच चालले असून, या वृत्तीस आळा घालण्यापलीकडे बुद्धि दुसरें कांहीं करित नाही, बुद्धीने कोणत्याही बऱ्यावाईटाचा निकाल केल्यावर पुढील अम्मलबजावणी मनाच्या म्हणजे मनोवृत्तीच्या मार्फतच होत असत्ये हें मार्गे क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत सांगितलें आहे. म्हणून बुद्धिगम्य ज्ञानाची पूर्तता होण्यास, आणि पुढें तें ज्ञान बुद्धीतून खाली उतरून आचरणांत व कृतींत फलरूप होण्यास, या ज्ञानास नेहमींच श्रद्धा, दया, वात्सल्य, कर्तव्यप्रेम इत्यादि दुसऱ्या नैसर्गिक मनोवृत्तींची अपेक्षा असत्ये; आणि जें ज्ञान या मनोवृत्ति शुद्ध व जागृत करून त्यांच्या साह्याची अपेक्षा ठेवीत नाही तें कोरडे, अपुरें, तर्कटी, वांझ किंवा कच्चे समजलें पाहिजे. दारूशिवाय नुसत्या गोळीनें बंदुकीचा बार जसा उडत नाही, तद्वत् प्रेमश्रद्धाहि मनोवृत्तींच्या साह्याखेरीज केवळ बुद्धिगम्य ज्ञान कोणालाहि तारूं शकत नाही, हा सिद्धान्त पूर्वीच्या ऋषींस पुरा अवगत होता. उदाहरणार्थ, अव्यक्त व सूक्ष्म परब्रह्म हेच सर्व दृश्य जगाचें मूळकारण आहे असें सिद्ध करण्यासाठीं, श्वेतकेतूंस त्यांच्या बापानें वडाच्या झाडाचें एक फळ आणून त्यांत काय आहे तें पहाण्यास सांगितलें. श्वेतकेतूनें तें फळ फोडून पाहिल्यावर 'आंत पुष्कळ बारीक बारीक बीं किंवा दाणे आहेत' असें सांगितलें. 'त्यांतलें एक बीं घे आणि तें फोडून आंत काय आहे तें सांग,' असें बापानें पुनः म्हटल्यावर श्वेतकेतूनें त्यांतील एक बीं फोडून 'आंत कांहीं दिसत नाही' म्हणून उत्तर दिलें. त्यावर 'अरे! हें जें तुला आंत कांहीं दिसत नाही त्यापासूनच वडाचें हे मोठे झाड झालें आहे,' असें सांगून अखेर 'श्रद्धत्स्व'—यावर विश्वास ठेव—म्हणजे ही कल्पना नुस्त्या बुद्धीत ठेवून तोंडापुरतें 'होय' न म्हणतां त्याच्या पलीकडे जा, अर्थात् हें तत्त्व हृदयांत ठसून तुझ्या कृतींत उतरूं दे, असा बापानें त्यास उपदेश केल्याचें छांदोग्योपनिषदांत वर्णन आहे (छां.६.१२). सूर्य उद्यां सकाळीं उगवणार हें निश्चयात्मक ज्ञान होण्यासहि जर श्रद्धेची अखेर जरूर लागत्ये, तर सर्व सृष्टीच्या

बुडाशीं असणारें मूळ तत्त्व अनादि, अनंत, सर्वकर्तृ, सर्वज्ञ, स्वतंत्र व चैतन्यरूप आहे, हें पूर्णपणें ओळखण्यास बुद्धीच्या गाडीरस्त्यानें शक्य तेवढा मार्ग आक्रमित्यावर तदनुरोधानें पण त्याच्या पुढें थोडें तरी श्रद्धेच्या व प्रेमाच्या पायवाटेनेंच गेलें पाहिजे, हें निर्विवाद आहे. मी जिला आई म्हणून देवासारखी वंघ व पूज्य मानितों तिलाच इतर लोक एक सामान्य स्त्री, किंवा नैय्यायिकांच्या शास्त्रीय शब्दा-वडंबराप्रमाणें “गर्भधारणप्रसवादिस्त्रीत्वसामान्यावच्छेदकावच्छिन्नव्यक्तिविशेषः” सम जतात,—या एका लहानशा व्यावहारिक उदाहरणावरून नुसत्या तर्कांनं होणारें ज्ञान श्रद्धेच्या व प्रेमाच्या मुर्शीत ओतलें गेल्यानें त्यांत काय फरक पडतो, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. आणि याच कारणास्तव कर्मयोग्यांमध्येहि श्रद्धावान् श्रेष्ठ असें गीतेंत म्हटलें असून (गी ६.४७), “अचित्याः खलु ये भावाः न तांस्तर्केण चित्थेत” —इंद्रियातीत असल्यामुळें ज्या पदार्थांचें चित्तन करितां येत नाही त्यांच्या स्वरूपाचा निर्णय केवळ तर्कांनंच करीत बसूं नये—असा पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अध्यात्मशास्त्रांतहि सिद्धान्त केला आहे.

निर्गुण परब्रह्म सामान्य मनुष्यास कळणें कठिण एवढी एकच अडचण जर असेल, तर बुद्धिमान् पुरुषांमध्ये मतभेद असला तरी ही अडचण श्रद्धेनें किंवा विश्वासानें दूर करितां येण्यासारखी आहे. कारण, या पुरुषांपैकीं अधिक विश्वसनीय कोण हें पाहून आपण त्याच्याच वचनावर श्रद्धा ठेवूं म्हणजे झालें (गी. १३. २५). तर्कशास्त्रांत या मार्गास “आप्तवचनप्रमाण” असें म्हणतात. आप्त म्हणजे विश्वसनीय पुरुष होय. जगाच्या व्यवहाराकडे पाहिलें तर हजारों लोक आप्तवाक्यावर विश्वास ठेवूनच आपला व्यवहार चालवीत असतात असें दिसून येतें. बेपंचे दहांऐवजीं सात कां होत नाहीत, किंवा एकावर आपण खी एकाचा आंकडा मांडिला तर दोन न होतां अकरा कां होतात, याची उपपत्ति किंवा कारण सांगूं शकणारे पुरुष फारच थोडे असतात. तथापि, हे सिद्धान्त श्रद्धेनें खरे मानूनच जगाचा व्यवहार चालला आहे. हिमालय पर्वताची उंची पांच मैल आहे का दहा आहे, याचें प्रत्यक्ष ज्ञान असणारे पुरुष कचित्तच सांपडणार. तथापि, हिमालयाची उंची किती, म्हणून आपणास कोणी विचारिल्यास शाळेंत भूगोलवर्णनाच्या पुस्तकांत पाठ केलेला ‘तेवीस हजार’ फूट हा आंकडा आपल्या तोंडातून चटदिशी बाहेर पडतो ! मग त्याचप्रमाणें ‘ब्रह्म कसें आहे,’ असें कोणी विचारल्यास ‘निर्गुण आहे’ असें उत्तर देण्यास हरकत कोणती ? तें खरोखरच निर्गुण आहे का नाही याचा पुरा तपास घेऊन त्याच्या साधकबाधक प्रमाणांची मीमांसा करण्याइतकी सामान्य जनांस बुद्धि नसली, तरी श्रद्धा हा मनोधर्म असा नाही कीं, तो केवळ महाबुद्धिमान् पुरुषासच लभ्य आहे. अगदीं अडाणी मनुष्यास देखील श्रद्धेची उणीव

पडत नाही. आणि श्रद्धेनेच जर तो आपले शेकडों व्यवहार नित्य करीत असतो, तर त्याच श्रद्धेने ब्रह्म निर्गुण आहे असे त्याने समजण्यास कोणताच प्रत्यवाय नाही. मोक्षधर्माच्या इतिहासाकडे लक्ष दिले तरीहि असे दिसून येईल की, ज्ञानी पुरुषांनी ब्रह्मस्वरूपाची मीमांसा करून ते निर्गुण आहे असे ठरविण्यापूर्वीच सृष्टीच्या बुडाशी सृष्टीतील नाशवंत व अनित्य पदार्थांहुन विलक्षण असे कांहीं तरी एक अनाद्यंत, अमृत, स्वतंत्र, सर्वशक्तिमत्, सर्वज्ञ व सर्वव्यापी तत्त्व आहे हे आपल्या श्रद्धेने ओळखून, मनुष्य त्याची कोणत्याना कोणत्या तरी रूपाने उपासना करीत आला आहे. या ज्ञानाची उपपत्ति त्या वेळी त्याला देतां येत नव्हती हे खरे; पण आधि-भौतिक शास्त्रांतहि अनुभव आधी आणि मग त्याची उपपत्ति असाच क्रम आहे. उदाहरणार्थ, भास्करचार्यास पृथ्वीच्या किंवा अखेर न्यूटनास सर्व विश्वांतील गुरु-त्वाकर्षणाची कल्पना सुचण्यापूर्वी झाडाचे फळ खाली पडते ही गोष्ट अनादि कालापासून सर्वांस माहीत होती. अध्यात्मशास्त्रासाहि हाच न्याय लागू आहे. श्रद्धेने प्राप्त झालेल्या ज्ञानाची छाननी करून त्याची उपपत्ति लाविणे हे बुद्धीचे काम आहे खरे; पण सर्वस्वी योग्य उपपत्ति न मिळाली तरी तेवढ्यामुळेच श्रद्धेने प्राप्त होणारे ज्ञान नुस्ता भ्रम आहे असे म्हणतां येत नाही.

असो. ब्रह्म निर्गुण आहे एवढे समजून जर काम भागण्यासारखे असेल तर वर सांगितल्याप्रमाणे ते काम श्रद्धेने भागवितां येईल यांत संशय नाही (गी. १३.२५). पण मार्गे नवव्या प्रकरणाच्या अखेरीस सांगितल्याप्रमाणे मनुष्याचे या जगांतील परम साध्य जी ब्राह्मी स्थिति किंवा सिद्धावस्था ती प्राप्त होण्यास ब्रह्म निर्गुण आहे, असे कोरडे ज्ञान होऊन भागत नाही. दीर्घ अभ्यासाने व नित्य संवयीने हे ज्ञान हृदयांत आणि देहेंद्रियांत भिनून जाऊन आचरणद्वारा ब्रह्मात्मैक्य-बुद्धि हा देहस्वभाव बनला पाहिजे; व तसे होण्यास परमेश्वरस्वरूपाचे प्रेमाने आकलन करून मन तदाकार करणे हाच काय तो एक मार्ग आहे. हा मार्ग किंवा साधन आमच्याकडे प्राचीन कालापासून चालत आलेले असून यासच उपासना किंवा भक्ति असें म्हणतात. “सा (भक्तिः) परानुरक्तिरीश्वरे”—ईश्वराचे ठिकाणी पर म्हणजे निरतिशय जे प्रेम त्यास भक्ति म्हणतात. असे भक्तीचे लक्षण शांडिल्य-सूत्रांत दिले आहे (शां. सू. २). पर म्हणजे केवळ निरतिशयच नव्हे, तर निहंतुक म्हणजे अमक्यातमक्यासाठी म्हणून प्रेम न ठेवितां ते निष्काम व निरंतरचे असले पाहिजे—“अहेतुक्यव्यवहिता या भक्तिः पुरुषोत्तमे” (मभा. ३.२९.१२)—असे भागवतपुराणांत सांगितले आहे. कारण, “हे परमेश्वरा ! मला अमुक दे” अशा प्रकारे भक्ति जेव्हां सहेतुक असत्ये, तेव्हां काम्य वैदिक यज्ञयागादि कर्मांप्रमाणे तिलाहि कांहीं अंशी तरी व्यापाराचे स्वरूप येते. भक्ति याप्रमाणे व्यापारी म्हणजे

राजस झाली तर पुढे त्यामुळे पुरी चित्तशुद्धि होत नाही; आणि चित्तशुद्धि पुरी नाही म्हणजे आध्यात्मिक उन्नतीस अथवा मोक्षप्राप्तीसहि त्या मानाने हिसका बसल्याखेरीज रहात नाही. अध्यात्मशास्त्रांतील पूर्ण निष्कामत्वाचे तत्त्व याप्रमाणे भक्तिमार्गातहि कायम रहात असल्यामुळे गीतेंत भगवद्भक्तांचे चार वर्ग करून त्यांपैकी 'अर्थार्थी' म्हणजे कांहीं हेतूसाठी परमेश्वराची भक्ति करणारा भक्त खालच्या पायरीचा, आणि परमेश्वराचे ज्ञान झाल्यामुळे कांहीं प्राप्त करून घ्यावयाचे राहिले नसतां हि (गी. २. १८) नारदादिकांप्रमाणे जो 'ज्ञानी' पुरुष इतर निष्काम कर्मासारखी केवळ कर्तव्यबुद्धीने परमेश्वराची भक्ति करितो, तोच सर्व भक्तांत श्रेष्ठ असे म्हटले आहे (गी. ७. १६-१८). ही भक्ति भागवतपुराणाप्रमाणे—

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम् ।

अर्चनं वंदनं दास्यं सख्यं आत्मनिवेदनम् ॥

अशी नऊ प्रकारची असून (भागवत ७. ५. २३), तिचेच नारदाच्या भक्तिसूत्रांत अकरा भेद केलेले आहेत (ना.सू. ८२). पण भक्तीचे हे सर्व प्रकार मराठींत दासबोध वगैरे ग्रंथांतून विस्तृत रीतीने निरूपिले असल्यामुळे आम्ही त्याजबद्दल येथे विशेष चर्चा करित बसत नाही. भक्ति कोणत्याहि प्रकारची असली, तरी परमेश्वरावर निरतिशय व निहंतुक प्रेम ठेवून वृत्ति तदाकार करणे असे जे भक्तीचे सामान्य काम ते प्रत्येक मनुष्याने आपल्या मनानेच केले पाहिजे हे उघड आहे. कारण, बुद्धि हे अंतर्निद्रिय केवळ बरेवाईट, धर्माधर्म किंवा कार्याकार्य यांचा निर्णय करण्यापेक्षा जास्त कांहीं करित नसून, याची सर्व मानसिक कामे मनासच करावी लागतात हे मागे सहाव्या प्रकरणांत सांगितले आहे. अर्थात् मन आणि त्याचे उपास्य म्हणजे ज्यावर प्रेम ठेवावयाचे ती वस्तु, असा आतां द्विधा भेद होतो. पण उपनिषदांतून जे श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूप प्रतिपादिलेले आहे ते इंद्रियातीत, अव्यक्त, अनंत, निर्गुण आणि 'एकमेवाद्वितीयम्' असल्यामुळे उपासनेला तेथपासून सुरुवात होऊ शकत नाही. कारण, या श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूपाचा जेव्हां अनुभव येतो तेव्हां मन निराळे न रहातां उपास्य व उपासक, किंवा ज्ञाता व ज्ञेय हां दोन्ही एकरूप होतात हे मागे अध्यात्मप्रकरणांत सांगितले आहे. निर्गुण ब्रह्म हे अखेरचे साध्य आहे, साधन नव्हे; आणि कांहीं तरी साधनाने निर्गुण ब्रह्माशी एकरूप होण्याची पात्रता मनाला आल्याखेरीज या श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूपाचा साक्षात्कार होत नाही. म्हणून साधन या नात्याने जी उपासना करावयाची त्यासाठी जे ब्रह्मस्वरूप घ्यावयाचे ते दुसऱ्या प्रतीचे म्हणजे उपास्य व उपासक या भेदबुद्धीने मनाला गोचर होणारे म्हणजे सगुणच घ्यावे लागते; व त्यामुळे उपनिषदांतून जेथे जेथे ब्रह्माची उपासना सांगितली आहे तेथे तेथे उपास्य ब्रह्म अव्यक्त असले तरी सगुणच वर्णिलेले आहे. उदाहरणार्थ;

शांडिल्याविद्येत ज्याची उपासना करण्यास सांगितलें आहे तें ब्रह्मजरी अव्यक्त म्हणजे निराकार आहे, तरी ते प्राणशरीर, सत्यसंकल्प, सर्व गंध, सर्व रस, सर्व कर्म, याप्रमाणें मनाला गोचर होणाऱ्या गुणांनी युक्त पाहिजे, असें छांदोग्योपनिषदांत म्हटलें आहे (छां. ३.१४.). उपास्य ब्रह्म या ठिकाणीं सगुण असलें तरी अव्यक्त म्हणजे निराकार आहे. पण मनुष्याच्या मनाची स्वाभाविक रचनाच अशी आहे कीं, सगुण वस्तूंपैकीं सुद्धां जी वस्तु अव्यक्त म्हणजे कोणताच विशिष्ट आकार, गंध वगैरे नसल्यामुळें नेत्रादि इंद्रियांस अगोचर असत्ये, तिच्यावर प्रेम ठेवणें अगर तिच्या नित्य चिंतनानें मन तिच्या ठायीं स्थिर करून वृत्ति तदाकार करणें मनुष्यास अत्यंत कठिण किंबहुना दुःसाध्य होतें. कारण, मन हें स्वभावतःच चंचल असल्यामुळें इंद्रियगोचर एखादी स्थिर वस्तु आधारार्थ मनापुढें असल्याखेरीज कशाचे ठिकाणी स्थिर व्हावें हें मनाला पुनःपुनः कळेनासें होतें. चित्तस्थैर्याचें हें मानसिक कर्म मोठमोठ्या ज्ञानी पुरुषांसहि दुष्कर वाटतें, मग सामान्य मनुष्यांची गोष्ट कशाला ? म्हणून भूमितिशास्त्र शिकवितांना ज्याप्रमाणें अनादि, अनंत व बिनहंदाची अतएव अव्यक्त, पण लांबी हा गुण तिच्यांत असल्यामुळें सगुण, अशा रेषेची कल्पना मनांत भरण्यास त्या रेषेचा एक लहानसा तुकडा नमुन्यादाखल पाटावर किंवा फळ्यावर व्यक्त काढून दाखवावा लागतो, त्याप्रमाणें सर्व कर्ता, सर्व शाक्तिमान्, सर्वज्ञ, अतएव सगुण पण निराकार म्हणजे अव्यक्त परमेश्वरावर प्रेम जडून वृत्ति तदाकार होण्यास मनापुढें कांहीं तरी म्हणजे 'प्रत्यक्ष' नामरूपात्मक व्यक्त वस्तु असल्याखेरीज निदान सामान्य पुरुषांचा तरी निर्वाह लागत नाही. * किंबहुना प्रथम कांहीं तरी व्यक्त वस्तु पाहिल्याखेरीज अव्यक्ताची कल्पनाच मनुष्याच्या मनांत जागृत होऊं शकत नाही. उदाहरणार्थ, तांबडा, हिरवा इत्यादि व्यक्त रंग प्रथम डोळ्यांनी पाहिल्यानंतर 'रंग' ही सामान्य व अव्यक्त कल्पना मनुष्याच्या मनांत जागृत होत्ये, एरवीं नाही, असेंहि आढळून येतें. मग त्याला तुम्ही मनुष्याच्या मनाचा स्वभाव म्हणा किंवा दोष म्हणा. कांहीं म्हटलें तरी मनाचा हा स्वभाव जोपर्यंत देहधारी मनुष्याला काढून टाकितां येत नाही तोपर्यंत उपासनेसाठीं म्हणजे भक्तीसाठीं निर्गुणांतून सगुणांत व त्यांतहि अव्यक्त सगुणापेक्षां व्यक्त सगुणांत उतरल्याखेरीज

* या बाबतींत योगवासिष्ठांतला म्हणून एक श्लोक सांगतात तो असा—

अक्षरावगमलब्धये यथा स्थूलवर्तुलद्रूपत्परिग्रहः ।

शुद्धबुद्धपरिलब्धये तथा दारुणमयशिलामयार्चनम् ॥

“अक्षरओळख होण्याकरितां (लहान मुलांना) ज्याप्रमाणें स्थूल दगडाचे खडे मांडून दाखवितात, त्याप्रमाणें (नित्य) शुद्ध बुद्ध परब्रह्माचें ज्ञान होण्यास लांकूड, माती किंवा दगड यांच्या मूर्तीचा स्वीकार करितात.” पण हा श्लोक थोरल्या योगवासिष्ठांत सांपडत नाही.

दुसरा मार्ग नाही. म्हणून व्यक्तीपासनेचा मार्ग अनादि कालापासून प्रचारांत आला असून अखेर रामतापनीयादि उपनिषदांतून प्रत्यक्ष मनुष्यरूपधारी व्यक्त ब्रह्मस्वरूपाची उपासना वर्णिली आहे; आणि भगवद्गीतेतहि—

केशोऽधिकतरस्तेषां अव्यक्तासक्तचेतसाम् ।

अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥

“अव्यक्ताचे ठिकाणी चित्ताची (मनाची) एकाग्रता करून पहाणारास फार कष्ट होतात. कारण, देहेंद्रियधारी मनुष्यास ही अव्यक्त गति प्राप्त करून घेणे निसर्गतःच कष्टमय आहे” (गी. १२:५).—असा याच सिद्धान्ताचा सोपपत्तिक अनुवाद केलेला आहे. या ‘प्रत्यक्ष’ मार्गासच ‘भक्तिमार्ग’ असे म्हणतात. बुद्धीने परब्रह्माचे स्वरूप निश्चित केल्यावर त्याच्या अव्यक्त स्वरूपाचे ठायीं केवळ विचाराने आपले मन स्थिर करणे एखाद्या बुद्धिमान पुरुषास शक्य होईल; नाही असे नाही. पण अशा रीतीने अव्यक्ताचे ठायीं ‘मन’ आसक्त करण्याचे काम तरी श्रद्धेने व प्रेमानेच सिद्ध होणारे असल्यामुळे, या मार्गातहि श्रद्धा व प्रेम यांची अवश्यकता सुटत नाही. म्हणून तात्त्विकदृष्ट्या पाहिले तर सच्चिदानंद ब्रह्मोपासनेचा सुद्धा प्रेममूलक भक्तिमार्गातच समावेश केला पाहिजे. तथापि, ध्यानासाठी या मार्गात घेतलेले हे ब्रह्मस्वरूप पहिल्यापासूनच अव्यक्त आणि केवळ बुद्धिगम्य म्हणजे ज्ञानगम्य असून तेच प्रधान असल्यामुळे या क्रियेस भक्तिमार्ग असे नांव न देतां अध्यात्मविचार, अव्यक्तीपासना किंवा नुस्ती उपासना, अथवा ज्ञानमार्ग म्हणण्याची वहीवाट आहे; आणि उपास्य ब्रह्म जरी सगुणच असले पाहिजे तरी तेच अव्यक्ताऐवजीं व्यक्त व त्यांतहि विशेषतः मनुष्यदेहधारी स्वीकारिले म्हणजे तो भक्तिमार्ग होतो. परंतु मार्ग जरी दोन झाले तरी दोहोंतहि एकाच परमेश्वराची प्राप्ति होऊन अखेर एकच साम्यबुद्धि मनांत उत्पन्न होत असल्यामुळे ज्याच्या त्याच्या अधिकाराप्रमाणे एकाच माडीवर चढण्यास हे दोन अनादिसिद्ध भिन्नभिन्न जिने आहेत, मार्ग भिन्न झाल्यामुळे साध्ये भिन्न होत नाहीत असे स्पष्ट दिसून येईल. पैकीं एका जिन्न्याची पहिली पायरी बुद्धि, तर दुसऱ्याची श्रद्धा व प्रेम ही पहिली पायरी आहे; व कोणीकडूनहि गेले तरी अखेर एकाच परमेश्वराचे एकाच प्रकारचे ज्ञान होऊन एकच मोक्ष मिळतो. म्हणून “अनुभवात्मक ज्ञानावांचून मोक्ष नाही” हा सिद्धान्तहि दोन्ही मार्गांत एकसारखाच कायम रहातो. मग ज्ञानमार्ग श्रेष्ठ का भक्तिमार्ग श्रेष्ठ हें खूळ माजविण्यांत हंशील काय ? दोन्ही साधने प्रथम अधिकारपरत्वे भिन्न असली तरी परिणामी एकाच योग्यतेची असून दोघांसहि ‘अध्यात्म’ हे एकच नांव गीतेत दिलेले आहे (गी. ११. १.) परंतु साधने या नात्याने ज्ञान व भक्ति हीं दोन्ही जरी एकाच योग्यतेची असली, तरी भक्ति ही.

कधीच निष्ठा होत नसून ज्ञान ही निष्ठा म्हणजे सिद्धावस्थेतील अखेरची स्थिति होऊ शकत्ये, असा या दोहोंमध्ये महत्त्वाचा भेद आहे. अध्यात्मविचार किंवा अव्यक्तोपासना याने जे परमेश्वराचे ज्ञान होतें तेंच भक्तीने होऊ शकतें (गी. १८. ५५) हें खरें; पण हें ज्ञान झाल्यावर पुढें तो पुरुष संसार सोडून देऊन त्या ज्ञानांतच जर गढून राहूं लागला तर गीता त्याला 'ज्ञाननिष्ठ' म्हणत्ये, 'भक्तिनिष्ठ' म्हणत नाही. कारण, भक्ति ही क्रिया उपास्य—उपासक या द्वैतभावाची असल्यामुळे अखेरच्या ब्रह्मात्मैक्यस्थितीत भक्तिच काय पण इतर कोणतीच उपासना शिल्लक राहू शकत नाही. भक्तीचे पर्यवसान ज्ञान असून, भक्ति हें त्याचें साधन आहे. साध्य नव्हे. सारांश, अव्यक्तोपासना या अर्थानें ज्ञान हें एकदां साधन, तर ब्रह्मात्मैक्याचा अपरोक्षानुभव या अर्थी तेंच ज्ञान निष्ठा म्हणजे अखेरची स्थिति होऊ शकते. आणि हा भेद दाखविणें जेव्हां जरूर असतें तेव्हां 'ज्ञानमार्ग' व 'ज्ञाननिष्ठा' हे दोन शब्द समानार्थी न वापरतां अव्यक्तोपासनेची साधनावस्थेतील स्थिति दाखविण्यास 'ज्ञानमार्ग,' आणि ज्ञानोत्तर सर्व कर्म सोडून देऊन ज्ञानांतच गढून जाण्याची सिद्धावस्थेतील स्थिति दाखविण्यास 'ज्ञाननिष्ठा,' या शब्दांचा उपयोग केला जातो. म्हणजे अव्यक्तोपासना किंवा अध्यात्मविचार या अर्थी ज्ञान हें एकदां साधन (ज्ञानमार्ग), तर अपरोक्षानुभव या अर्थी तेंच निष्ठा म्हणजे अखेरची कर्मत्यागरूपी अवस्था होऊ शकत्ये. आणि कर्माची गोष्टहि तशीच आहे. शास्त्रोक्त मर्यादेप्रमाणें चित्तशुद्धिसाठी प्रथम जें कर्म करावयाचें तें साधन होय. या कर्मानें चित्त शुद्ध होऊन परिणामी ज्ञान व शांति प्राप्त होत्ये; पण पुढें या ज्ञानांतच गढून न जातां शांतीनें आमरण निष्काम कर्म करूं लागले म्हणजे ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म या अर्थी कर्म हें निष्ठा होऊ शकते (गी. ३. ३). भक्तीची गोष्ट तशी नाही. भक्ति हा नुस्ता मार्ग म्हणजे ज्ञानप्राप्तीचे साधन आहे, निष्ठा नव्हे. म्हणून गीतेच्या आरंभी ज्ञान (सांख्य) आणि योग (कर्म) अशा दोनच निष्ठांचा उपन्यास करून त्यांपैकीं कर्मयोगनिष्ठेच्या सिद्धयर्थे उपाय, साधनें, विधि, किंवा मार्ग कोणते हे सांगत असतां (गी. ७. १). अव्यक्तोपासना (ज्ञानमार्ग) आणि व्यक्तोपासना (भक्तिमार्ग) या भावंडांप्रमाणें पूर्वापर चालत आलेल्या दोन साधनांचें वर्णन करून, त्या दोहोंपैकीं अव्यक्तोपासना क्लेशमय असून व्यक्तोपासना किंवा भक्ति हें साधन अधिक सुलभ म्हणजे सर्वांना आचरितां येण्यासारखें आहे—किंवा “तुज व्हावा आहे देव । तरि हा सुलभ उपाव” (गा. ३. ०. २)—एवढेंच काय तें या बाबतींत गीतेचें सांगणें आहे. प्राचीन उपनिषदांतून ज्ञानमार्गाचाच विचार केलेला असतो आणि शांडिल्यादि सूत्रे किंवा भागवतादि ग्रंथ भक्तिमार्गाचेंच महात्म्य गात असतात. पण ज्ञानमार्ग व भक्तिमार्ग यांचा साधन या नात्यानें अधिकारपरत्वे भेद दाखवून

दोहोंचाहि अखेर निष्काम कर्माशीं मिलाफ घालण्याचें काम गीतेप्रमाणें समबुद्धीनें दुसऱ्या कोणत्याच प्राचीन धर्मग्रंथांत केलेलें आढळून येत नाही.

सर्वाभूतीं एकच परमेश्वर असें ईश्वरस्वरूपाचें यथार्थ व अनुभवात्मक ज्ञान होण्यास देहेंद्रियधारी मनुष्यानें काय केलें पाहिजे याचा वर सांगितल्याप्रमाणें विचार केला तर असें निष्पन्न होतें कीं; अनादि, अनंत, अनिर्वाच्य, अचिंत्य व 'नेति नेति' हे परमेश्वरस्वरूप जरी श्रेष्ठ आहे तरी तें **निर्गुण, भक्ष्य व अभ्यक्त** असून त्याचा जेव्हां अनुभव येतो तेव्हां उपास्य व उपासक हा द्वैती भेद शिळक रहात नसल्यामुळे उपासनेला तेथपासून सुरुवात होऊं शकत नाही. तें साध्य आहे, साधन नव्हे; आणि तद्रूप होण्याची जी अद्वैताची स्थिति ती प्राप्त होण्यास उपासना हा उपाय आहे. म्हणून या उपासनेसाठीं जी वस्तु घ्यावयाची ती सगुणच असावी लागत्ये. सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्यापी व निराकार ब्रह्मस्वरूप तसें म्हणजे **सगुण** आहे. पण तें केवळ **बुद्धिगम्य** व **अध्यक्त** म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असल्यामुळे उपासनेला क्लेशमय होतें. यासाठीं या दोन्ही परमेश्वरस्वरूपांपेक्षां जो परमेश्वर अचिंत्य, सर्वसाक्षी, सर्वव्यापी व सर्वशक्तिमान् जगदात्मा असूनहि आपल्याप्रमाणें आपल्याशीं बोलेल, आपल्यावर ममता करील, आपल्याला सन्मार्गाला लावून सद्गति देईल, ज्याला आपण आपला असें म्हणूं शकूं, आपल्या सुखदुःखाचा ज्याला कळवला येईल किंवा जो माझे अपराध पोटांत घालील, ज्याचा मी आणि जो माझा असे प्रत्यक्ष संबंध जेथें आमच्यामध्ये उत्पन्न होतील, जो माझे पित्याप्रमाणें रक्षण करील, माझी माउली होईल, अगर "गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत्" (गी. ९. १७ व १८)—माझी गति, माझा पोषणकर्ता, माझा धनी, माझा साक्षी, माझ्या निवाऱ्याचें व आरामाचें घर, माझा अखेरचा आधार व विसावा, माझा सखा व कैवारी, म्हणून लेकराप्रमाणें मी ज्याचें प्रेमानें व लडिवाळपणानें आकलन करूं शकेन, असा सत्यसंकल्प, सकलैश्वर्यसंपन्न, दयासागर, भक्तवत्सल, परम पवित्र, परमोदार, परमकारुणिक, परमपूज्य, सर्वसुंदर, सकलगुणनिधान किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास जिन्हाळ्याचा **सगुण, प्रेमगम्य व अध्यक्त** म्हणजे प्रत्यक्षरूपधारी सुलभ परमेश्वरच मनुष्य 'भक्तीसाठीं' स्वभावतः स्वीकारात असतो, असें कोणताहि धर्म पाहिला तरी आढळून येतें. मूळांत अचिंत्य व 'एकमेवाद्वितीयम्' अशा परब्रह्माचें प्रेमभ्रद्धादि मनोमय चष्म्यांनीं मनुष्यास गोचर होणारें जें हें शेवटच्या दोन प्रकारचें स्वरूप यासच वैदान्तशास्त्रांत 'ईश्वर' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे, परमेश्वर सर्वव्यापी असतां पांडुरंग किंवा विठोबा लहान कां झाला ?

सा प्रश्नास—

हरि तुका म्हणे अवघा एकला । परि हा धाकुला भक्तीसाठीं ॥

असे तुकारामबुवांचें उत्तर असून (गा. ३८.७), तोच सिद्धान्त वेदान्तसुत्रांत दिलेला आहे (१.२.७). उपनिषदांतहि जेथें जेथें ब्रह्माच्या उपासनेचें वर्णन आहे तेथें तेथें प्राण, मन इत्यादि सगुण पण केवळ अव्यक्त वस्तूंचाच निर्देश केलेला नसून, त्याबरोबरच कधीं सूर्य (आदित्य) किंवा अन्न इत्यादि सगुण व्यक्त पदार्थांची उपासना सांगितली आहे (तै. ३.२-६, छां. ७); आणि श्वेताश्वेतरोपनिषदांत तर “मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्” (श्वे. ४.१०)—प्रकृतीलाच माया हें नांव असून या मायेचा जो अधिपति तोच महेश्वर होय—असे ‘ईश्वराचें’ लक्षण सांगितल्यावर पुढें “ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः”—या देवाला जाणिलें म्हणजे सर्व पाशांतून मुक्त होतो (४.१६), असा बहुतेकांशी गीतेप्रमाणेंच (गी. १०.३) सगुण ईश्वराचा महिमा वर्णिला आहे. उपास्य-परब्रह्माचें चिन्ह, खूण, अवतार, अंश किंवा प्रतिनिधि म्हणून उपासनेसाठीं जरूर लागणाऱ्या या नामरूपात्मक वस्तूंचाच वेदान्तशास्त्रांत ‘प्रतीक’ असें म्हणतात. प्रतीक (प्रति+इक) म्हणजे आपल्याकडे (प्रति) वळलेला असा धात्वर्थ असून एखाद्या वस्तूची जी बाजू प्रथम आपणास गोचर होऊन तीमुळें पुढें सदर वस्तूचें ज्ञान होतें त्या बाजूस किंवा भागास प्रतीक असें म्हणतात. या न्यायानें सर्वव्यापी परमेश्वराचें ज्ञान होण्यास त्याची कोणतीहि प्रत्यक्ष बाजू, भाग किंवा अंशरूप विभूति प्रतीक होऊं शकत्ये. उदाहरणार्थ, महाभारतांत ब्राह्मणव्याधसंवादांत व्याधानें ब्राह्मणास अध्यात्मज्ञान सांगितल्यावर अखेरीस ‘प्रत्यक्षं मम यो धर्मस्तै च पश्य द्विजोत्तम’ (वन. २१३.३)—आतां माझा प्रत्यक्ष धर्म काय आहे तो पहा,—असें म्हणून सदर ब्राह्मणास व्याध आपल्या घृद्ध आईबापांकडे घेऊन गेला, आणि हीं माझीं ‘प्रत्यक्ष’ दैवतें यांची मनोभावेंकरून ईश्वराप्रमाणें सेवा करणें हा माझा ‘प्रत्यक्ष’ धर्म, असें त्यानें ब्राह्मणास सांगितलें आहे. आणि हाच अभिप्राय मनांत आणून आपल्या व्यक्त स्वरूपाची उपासना सांगण्यापूर्वी भगवंतांनीं गीतेंतहि भक्तीचा हा मार्ग—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥

“सर्व विद्यांमध्ये व गुह्यांमध्ये श्रेष्ठ (राजविद्या व राजगुह्य) असून उत्तम, पवित्र, प्रत्यक्ष दिसणारा, धर्मानुकूल, सुखानें आचरण करण्यासारखा आणि अक्षय्य होय” (गी. ९. २) असें वर्णन केले आहे. राजविद्या व राजगुह्य या दोन सामासिक शब्दांचा विग्रह ‘विद्यानां राजा’ व ‘गुह्यानां राजा’ (विद्यांचा राजा व गुह्यांचा राजा) असा असून समास झाल्यावर त्यांत ‘राज’ हा शब्द संस्कृत व्याकरणाच्या नियमाप्रमाणें पहिल्यानें येत असतो. पण याऐवजी ‘राज्ञां विद्या’ (राजांची विद्या) असा विग्रह करून किंत्वैक असें म्हणतात कीं, योगवासीष्ठांत वर्णिल्याप्रमाणें (यो. २.११.१६—१८) प्राचीन

काळीं ऋषींनी राजे लोकांस जेव्हां ब्रह्मविद्येचा उपदेश केला तेव्हां ब्रह्मविद्या किंवा अध्यात्मज्ञान यासच राजविद्या व राजगुह्य हीं नांवें प्राप्त झालीं असल्यामुळे, या दोन्ही शब्दांनीं गीतेंतहि तोच अर्थ—म्हणजे भक्ति नव्हे तर अध्यात्मज्ञान—विवक्षित मानिला पाहिजे. गीतेंतील मार्गहि मनु, इक्ष्वाकु वगैरे राजपरंपरेनेंच प्रवृत्त झाला आहे (गी. ४. १); म्हणून राजविद्या व राजगुह्य हे शब्द 'राजांची विद्या' व 'राजांचे गुह्य' म्हणजे राजमान्य विद्या व गुह्य या अर्थीं गीतेंत योजिले नसतीलच असें सांगतां येत नाही. परंतु हे अर्थ स्वीकारिले तरी प्रकृतस्थली हे शब्द ज्ञानमार्गास अनुलक्षून योजिलेले नाहीत हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, हा श्लोक गीतेच्या ज्या अध्यायांत आला आहे त्यांत एकंदरीत भक्तिमार्गच प्रतिपाद्य आहे (गी. ९. २२—३१ पहा); आणि साध्य ब्रह्म जरी एकच असलें तरी अध्यात्मविद्येंतील साधनात्मक ज्ञानमार्ग केवळ 'बुद्धिगम्य' अतएव 'अव्यक्त' व 'दुःखकारक' असें गीतेंतच स्वच्छ म्हटलें असल्यामुळे (गी. १२. ५), तद्विरुद्ध त्यासच भगवान् आतां 'प्रत्यक्षावगमं' म्हणजे व्यक्त, आणि 'कर्तुं सुसुखं' म्हणजे आचरण्यास सुखकारक, म्हणतील हें संभवनीय नाही. म्हणून प्रकरणसाम्यार्थ आणि केवळ भक्तिमार्गासच चबखळ म्हणजे सर्वस्वीं लागू पडणाऱ्या 'प्रत्यक्षावगमं' व 'कर्तुं सुसुखं' या पदांची स्वारस्यसत्ता या दोन्ही कारणांमुळे 'राजविद्या' शब्दानें भक्तिमार्गच या ठिकाणीं विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें. विद्या हा शब्द केवळ ब्रह्मज्ञानवाचक नसून परब्रह्मार्चें ज्ञान करून घेण्याची जीं साधनें किंवा मार्ग त्यांसहि उपनिषदांतून 'विद्या' हेंच नांव दिलेलें आहे. उदाहरणार्थ, शांडिल्यविद्या, प्राणविद्या, हार्दविद्या, इत्यादि; आणि वेदान्तसूत्रांच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत उपनिषदांतून वर्णिलेल्या अशा प्रकारच्या सर्व विद्यांचा म्हणजे साधनांचा विचार केलेला आहे. या विद्या गुप्त ठेवून केवळ शिष्याखेरीज दुसऱ्या कोणासहि प्राचीन काळीं त्यांचा उपदेश करीत नसत, असेंहि उपनिषदांवरून दिसून येतें. म्हणून कोणतीहि विद्या घेतली तरी ती गुह्यच असावयाची. पण ब्रह्मप्राप्तीला साधनीभूत होणाऱ्या ज्या या गुह्य विद्या किंवा मार्ग ते जरी पुष्कळ असले तरी त्या सर्वांत गीतेंतील भक्तिमार्गरूपी विद्या म्हणजे साधन श्रेष्ठ (गुह्यानां विद्यानां च राजा) होय. कारण, ज्ञानमार्गातील विद्येप्रमाणें तें 'अव्यक्त' नसून, डोळ्यांना 'प्रत्यक्ष' दिसणारें आहे, व त्यामुळे त्याचें आचरणहि सुखानें करितां येतें, असा आमच्या मतें वरील श्लोकाचा भावार्थ आहे. गीतेंत जर केवळ बुद्धिगम्यज्ञानमार्गाचें प्रतिपाद्य असतां तर वैदिक धर्मातील सर्व संप्रदायांच्या आज शेंकडों वर्षें या प्रधावर ज्या उष्मा पडत आल्या आहेत त्या पडल्या असत्या किंवा नाही याची शंकाच आहे. गीतेंत जो गोडवेपणा, प्रेमळपणा किंवा रस भरला आहे ती त्यांत प्रतिपादन केलेल्या भक्तिमार्गाचा परिणाम होय. परमेश्वराचे

प्रत्यक्ष अवतार श्रीकृष्णहेच आधीं गीता सांगणारे, आणि त्यांतहि अज्ञेय परब्रह्माचें कोरडें ज्ञान न सांगतां जागोजाग “माझ्याठावीं सर्व ओंविलें आहे” (७.७), “ही सर्व माझीच माया आहे” (७.१४), “माझ्याहून निराळें असें दुसरें कांहीं नाही” (७.७), “मळा शत्रु आणि मित्र सारखेच” (९.२९). “म्यां हें जग उत्पन्न केलें आहे” (९.४), आणि शेवटीं “मीच ब्रह्माचें व मोक्षाचें मूळ (गी. १४.२७) किंवा ‘पुरुषोत्तम’ आहे” (गी. १५.१८), म्हणून “सर्व धर्म सोडून देऊन तूं एकव्या मला भज, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, डरूं नको” (१८.६६), असा जो आपल्या प्रथमपुरुषी सगुण व व्यक्त रूपाला अनुलक्षून भगवंतांनीं अर्जुनाला उपदेश केला आहे, त्यामुळें समदृष्टि, परमपूज्य व प्रेमळ अशा पुरुषोत्तमापुढें आपण साक्षात् उभे आहोंत अशी श्रोत्याची भावना होऊन आत्मज्ञानाचे ठायीं त्याची निष्ठा दृढ होत्ये इतकेंच नव्हे, तर एकदां ज्ञान व एकदां भक्ति अशी अध्यायांची पृथक् वांटणी न करितां ज्ञानांत भक्ति आणि भक्तीत ज्ञान गुंफून दिलें असल्यामुळें ज्ञान व भक्ति किंवा बुद्धि व प्रेम यांचा परस्पर विरोध न रहातां परमेश्वराच्या ज्ञानाबरोबरच त्यांतील रसहि अनुभवास येतो, व सर्व भूतांचे ठायीं आत्मौपम्यबुद्धि जागृत होऊन अखेर चित्ताला विलक्षण शांति व समाधानमुख प्राप्त होतें. दुधांत साखर घातल्याप्रमाणें यांतच पुनः कर्मयोगाची भर पडलेली ! मग गीतेंतील ज्ञान ईशावास्योपनिषदांत म्हटल्याप्रमाणें मृत्यु व अमृत—म्हणजे इहलोक व परलोक—मिलून उभयत्र श्रेयस्कर आहे, असा आमच्या पंडितांनीं सिद्धान्त केला यांत कांहीं नवल नाही !

वरील विवेचनावरून भक्तिमार्ग म्हणजे काय, ज्ञानमार्गांत आणि भक्तिमार्गांत साम्य व वैषम्य कोणतें किंवा भक्तिमार्गास राजमार्ग (राज-विद्या) अथवा सोपा जिना कां म्हणतात, आणि गीतेंत भक्तीला स्वतंत्र निष्ठा कां म्हटलें नाही, हें वाचकांचे लक्षांत येईल. परंतु ज्ञानप्राप्तीच्या या सुलभ, अनादि आणि प्रत्यक्ष मार्गांतहि जी एक धोक्याची जागा आहे ती आतां सांगितली पाहिजे; नाहीपेक्षा या वाटेनें जाणारा वाटसरू गैरसावधपणानें खड्ड्यांत पडण्याचा संभव आहे. भगवद्गीतेंत या खड्ड्याचें स्पष्ट वर्णन केलें असून वैदिक भक्तिमार्गांत इतर भक्तिमार्गाहून जो काय विशेष आहे तो हाच होय. परब्रह्माचे ठिकाणीं मनाची आसक्ति जडून चित्तशुद्धिद्वारा साम्यबुद्धि उत्पन्न होण्यास सामान्य मनुष्यापुढें परब्रह्माचें ‘प्रतीक’ म्हणून कांहीं तरी सगुण किंवा व्यक्त वस्तु पाहिजे; एखादी चित्त स्थिर होऊं शकत नाही, एवढें यद्यपि सर्वांना कबूल आहे, तरी हें ‘प्रतीक’ कसें असावें याबद्दल कित्येकदां रणें पडतात, असें इतिहासावरून दिसून येतें. अध्यात्मज्ञानाबद्दल पाहिलें तर परमेश्वर या जमांत कोटें नाहीं असें नाहीं;

आणि भगवद्गीतेंतहि अर्जुनानें “तुमचें कोणकोणत्या विभूतींच्या रूपानें चित्तन (भजन) करावें त्या विभूति मला सांगा” (गी. १०.१८), असा श्रीकृष्णास प्रश्न केल्यावर दहाव्या अध्यायांत भगवंतांनीं इंद्रियांपैकीं मन, स्थावरांपैकीं हिमालय, यज्ञांपैकीं जपयज्ञ, सर्पांपैकीं वासुकि, दैत्यांपैकीं प्रल्हाद, पितरांपैकीं अर्यमा, गंधर्वांपैकीं चित्ररथ, झाडांत अश्वत्थ, पक्ष्यांत गरुड, महर्षींत भृगु, अक्षरांत अकार, आदित्यांत विष्णु, इत्यादि स्थावर आणि जंगम सृष्टींतील चोहोंकडे भरलेल्या आपल्या अनेक विभूतींचें वर्णन करून अखेरीस—

यद्यद्विभूतिमत् सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोऽशंसंभवम् ॥

“अर्जुना! जी जी वस्तु वैभव, लक्ष्मी किंवा प्रभाव यांनीं युक्त असेल ती ती माझ्या तेजाच्या अंशापासून झाली आहे असें समज” (१०.४१); फार काय सांगावे ? माझ्या एका अंशानें मी हें सर्व जग व्यापून राहिलों आहे असें सांगितलें आहे; आणि पुढच्या अध्यायांत विश्वरूपदर्शनानें या सिद्धान्ताचा अर्जुनास प्रत्यक्ष प्रत्यय दाखविला आहे. जगांत दृष्टीस पडणाऱ्या सर्व वस्तु किंवा गुण जर परमेश्वराचीच रूपे म्हणजे प्रतीके आहेत, तर त्यांपैकीं परमेश्वर एकांतच आहे आणि दुसऱ्यांत नाहीं हें कोण व कसे सांगणार ? तो दूर आहे आणि जवळहि आहे, सत् आणि असत् असून या दोहोंपलीकडालाहि आहे, किंवा गरुड आणि सर्प, मृत्यु व मरणारा, विघ्नकर्ता व विघ्नहर्ता, भयकृत् आणि भयनाशन, घोर आणि अघोर, शिव आणि अशिव, पाऊस पाडणारा व आंखडणाराहि (गी. ९. १९ व १०. ३२) तोच आहे, असें मानणें शास्त्रतः प्राप्त होतें; आणि भगवद्भक्त तुकारामबोवांनीं याच अर्थी—

तुका म्हणे जें जें बोला । तें तें साजे या विठ्ठला ॥

असे उद्गार काढिले आहेत (तु. गा. ३०६५.४). जगांतील प्रत्येक वस्तु या-प्रमाणें अंशतः जर परमेश्वराचेंच रूप आहे तर परमेश्वराचें सर्वव्यापी रूप ज्यांच्या एकदम लक्षांत भरत नाहीं त्यांनीं हें अव्यक्त व शुद्ध रूप ओळखण्याचें साधन किंवा प्रतीक म्हणून या अनेक वस्तूपैकीं कोणतीहि वस्तु प्रथमतः उपासनेसाठीं घेण्यास हरकत कोणती ? कोणी मनाची उपासना करितील, तर कोणी द्रव्ययज्ञ अगर जपयज्ञ करितील. कोणी गरुडाची भक्ति करितील तर कोणी उर्ज्या मंत्राक्षराचाच जप करीत बसतील. कोणी विष्णूचें तर कोणी शिवाचें, आणि कोणी गणपतीचें तर कोणी भवानीचें भजन करील. कोणी मातापितरांचें ठायीं परमेश्वरबुद्धि ठेवून त्यांची सेवा करील, तर कोणी त्याहुन व्यापक अशा सर्वभूतात्मक विराट् पुरुषाची उपासना प्रसंगीं करील. कोणी म्हणेल सूर्याला भजां, तर कोणी म्हणेल कीं सूर्यापेक्षां कृष्ण किंवा रामचंद्रच श्रेष्ठ, पण सर्व विभूति मूळांत एकच हीं दृष्टि अज्ञानानें किंवा मोहानें

सुद्धन गेल्यामुळें, किंवा कांहीं धर्मांत मुदलांतच नसल्यामुळें, अशा प्रकारच्या उपास्यांतच वृथाभिमान उत्पन्न होऊन कित्येकदां रणें पडेपर्यंत मजल येत असत्ये. वैदिक, बौद्ध, जैन, ख्रिस्ती किंवा महमदी या धर्मांतील परस्पर विरोध बाजूला ठेविला, तरी एकाच सगुण व व्यक्त ख्रिस्ताच्या उपासकांतहि विधिभेदानें एकमेकांचे जीव घेईपर्यंत वेळ आलेली होती, असें युरोपखंडाच्या इतिहासावरून दिसून येतें; व आमच्याकडील सगुणोपासकांतहि एकाचा देव निराकार असल्यामुळें दुसऱ्याच्या साकार देवापेक्षां चांगला असे तेंटे अद्याप चालूं आहेत. भक्तिमार्गांत उद्भवणाऱ्या या तंत्र्यांचा निकाल लावण्यास कांहीं मार्ग आहे काय ? आणि असल्यास तो कोणता ? हें सांगितल्याखेरीज भक्तिमार्ग बिनधोक्याचा होत नाही. म्हणून गीतेंत या प्रश्नाचें उत्तर काय दिलें आहे याचा आतां विचार करूं. हिंदुस्थानच्या सध्यांच्या स्थितींत या प्रश्नाचें योग्य उत्तर देणें विशेष महत्त्वाचें आहे हें सांगावयास नको.

मन स्थिर करून साम्यबुद्धि संपादन करण्यासाठीं परमेश्वराच्या अनेक सगुण विभूतींपैकीं कोणत्या तरी विभूतीचें स्वरूप प्रथमतः मनांत आणणें, अथवा प्रतीक म्हणून प्रत्यक्ष डोळ्यांपुढें ठेविणें, हीं साधनें प्राचीन उपनिषदांतूनहि वर्णिलीं असून, अखेर रामतापनीसारख्या उत्तर उपनिषदांतून किंवा गीतेंतहि मानवरूपधारी सगुण परमेश्वराची निःसीम व एकान्तिक भक्ति हेंच परमेश्वरप्राप्तीचें मुख्य साधन धरिलें आहे. परंतु साधन या नात्यानें वासुदेवभक्तीस गीतेंत जरी प्राधान्य दिलें आहे तरी अध्यात्मदृष्ट्या विचार केला तर 'प्रतीक' म्हणजे एक प्रकारचें साधन असून खरा सर्वव्यापी व नित्य परमेश्वर यांपैकीं कोणत्याहि प्रतीकांत असूं शकत नाही, असें वेदान्तसुत्राप्रमाणें (वे. सू. ४. १. ४) गीतेंतहि पुढें स्पष्ट सांगितलें आहे. फार काय सांगावें ? नामरूपात्मक व्यक्त म्हणजे सगुण अशी कोणतीहि वस्तु घेतली तरी ती मायाच असून खरा परमेश्वर ज्याला पहावयाचा असेल त्यानें आपली दृष्टी अखेर असल्या सगुण रूपापलीकडे पांचविली पाहिजे. भगवंताच्या ज्या अनेक विभूति आहेत त्यांत अर्जुनाला दाखविलेल्या विश्वरूपापेक्षां जास्त व्यापक कोणतीहि विभूति असूं शकत नाही, हें उघड आहे. तथापि हेंच विश्वरूप भगवंतांनीं नारदाला दाखविल्यावर "तू माझे जें हें रूप पहातोस तें खरें नव्हे, ही माया असून माझे स्वरूप पहाण्यास या पलीकडे तुला गेलें पाहिजे," असें सांगितलें म्हणून नारायणीय धर्मांत वर्णन असून (शां. ३३९. ४४) गीतेंतहि—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।

परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

मी अव्यक्त असतां मला मूर्ख लोक व्यक्त (गी. ७. २४) म्हणजे मनुष्यदेहधारी

मानितात (गी.१.११); परंतु तें खरें नसून माझें अव्यक्त स्वरूपच सत्य हांय, असा श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास स्पष्ट बोध केला आहे. त्याचप्रमाणें उपनिषदांतूनहि मन, वाचा, सूर्य, आकाश, इत्यादि अनेक व्यक्त किंवा अव्यक्त ब्रह्मप्रतीकें उपासनेसाठीं जरी सांगितलीं आहेत, तरी अखेर वाणीला, डोळ्यांना किंवा कानांना जें गोचरें होतें तें ब्रह्म नसून—

यन्मनसा न मनुते येनाऽऽहुर्मनो मतम् ।

तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥

“मनानें ज्याचें मनन करितां येत नाही, उलट मनच ज्याच्या मननशक्तींत येतें तें खरें ब्रह्म असें तूं समज; ज्याची (प्रतीक म्हणून) उपासना करितात तें (खरें) ब्रह्म नव्हे” (केन.१.५-८)—असें स्पष्ट म्हटलें आहे; व “नेति नेति” या सूत्राचाहि तोच अर्थ आहे. मन घ्या, आकाश घ्या, किंवा व्यक्तोपासनामार्गाप्रमाणें शालग्राम घ्या, शिव-लिंग घ्या, श्रीकृष्णाची किंवा साधुपुरुषाची व्यक्त मूर्ति मनांत आणा, अथवा शिला-मय अगर धातुमय देवाची मूर्ति असलेलें देवालय, किंवा विनमूर्तीचें मंदिर अगर मशीद घ्या, हीं सर्व लहान पौराच्या पांगुळगाड्याप्रमाणें मन स्थिर करण्याचीं म्हणजे चित्ताची प्रवृत्ति परमेश्वराकडे वळविण्याचीं साधनें होत. ज्याच्या त्याच्या हौसेप्रमाणें घेतलेल्या साध्या, रंगीत, चंदनी किंवा डफ अगर घागऱ्या लाविलेल्या पांगुळगाड्याप्रमाणें अधिकारानुरूप उपासनेसाठीं घेतलेलीं हीं प्रतीकें किती जरी आवडतीं असलीं तरी खरा परमेश्वर या “प्रतीकांत नाही”—“न प्रतीके न हिसः” (वे.सु.४.१.४)—त्यापलीकडे आहे, हें अखेर ओळखिलें पाहिजे; आणि याच हेतूनें “माझी माया ज्यांना कळत नाही ते मूढ लोक मला जाणीत नाहीत,” असा भगवद्गीतेमध्येंहि सिद्धान्त केलेला आहे (गी.७.१३-१५ पहा). भक्तिमार्गांत मनुष्याला तारण्याची जी शक्ति आहे ती सजीव अगर निर्जीव मूर्तीत किंवा दगडाच्या इमारतींत नसून, या प्रतीकोपेक्षां श्रेष्ठ अशी जी ईश्वरभावना सदर प्रतीकाचे ठायीं उपासक आपल्या सोयीसाठीं ठेवीत असतो तीच खरी तारक होय. प्रतीक दगडाचें, धातूचें किंवा दुसरें कसलेंहि असो; प्रतीकोपेक्षां त्याची योग्यता कधीहि अधिक होऊ शकत नाही. प्रतीकाचे ठिकाणीं जशी तुमची भावना असेल तसें तुमच्या भक्तीचें फल परमेश्वर—प्रतीक नव्हे—तुम्हांला देत असतो. मग तुझें प्रतीक चांगलें का माझें चांगलें अशीं भांडणें करण्यांत अर्थ काय ? तुमचा भाव जर शुद्ध नसेल तर प्रतीक कितीहि चांगलें असलें तरी त्याचा काय उपयोग ? दिवसभर लोकांना बुडविण्याचे धंदे करून सांजसकाळ किंवा सणावारीं देवाल्यांत देवदर्शनास किंवा एखाद्या निराकार देवाच्या मंदिरांत उपासनेसाठीं गेल्यानें परमेश्वर-प्राप्ति होणें अशक्य आहे.—

**विषयी लोक श्रवणा येती । ते बायकांकडेच पहाती ।
चोरटे लोक चोरून जाती । पादरक्षा ॥**

असें पुराण ऐकण्यासाठीं म्हणून देवालयांत जाणाऱ्या कांहीं मनुष्यांचें समर्थानीं वर्णन केलें आहे (दास. १८. १०. २६). नुस्त्या देवालयांत किंवा देवाच्या मूर्तीतच जर तारकत्व असेल तर या लोकांना देखील मुक्ति मिळाली पाहिजे. कित्येकांची अशी समजूत आहे की, परमेश्वराची भक्ति मोक्षासाठीं आहे; पण ज्याला व्यावहारिक किंवा स्वार्थाच्या गोष्टीची अपेक्षा आहे त्यानें निरनिराळ्या देवतांचीच आराधना केली पाहिजे; व या स्वार्थबुद्धीनें ते या देवतांच्या नादीं लागत असतात असा गीतेंतहि उल्लेख आलेला आहे (गी. ७. २०). परंतु गीताच पुढें असें सांगत्ये की, या देवता त्यांच्या आराधनेचीं फळें स्वतः आपण होऊनच देतात ही समजूत तात्त्विकदृष्ट्या खरी नव्हे (गी. ७. २१). कोणतीहि वासना मनांत धरून तुम्ही कोणत्याहि देवतेची आराधना करा, सदर आराधनेचें फल देण्याचें काम सर्वव्यापी परमेश्वराचें आहे, देवतांचें नव्हे, असा अच्यात्मशास्त्राचा कायम सिद्धान्त आहे (वे.सू. ३. २. ३८-४१), व तोच गीतेसहि मान्य आहे (गी. ७. २२). परंतु फल देणारा परमेश्वर जरी याप्रमाणें एकच असला तरी ज्याच्या त्याच्या बऱ्यावाईट भावनेप्रमाणें तो ज्याला त्याला निरनिराळें फल देत असल्यामुळे (वे.सू. २. १. ३४-३७) निरनिराळ्या देवतांच्या किंवा प्रतीकांच्या उपासनेचीं फळें भिन्नभिन्न आहेत असें आपल्या नजरेस येतें; आणि हाच अभिप्राय मनांत आणून—

श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ।

“यनुष्य श्रद्धामय आहे, प्रतीक कोणतेंहि असो, ज्याची जशी श्रद्धा तसा तो होतो (गी. १७. ३; मैत्र्यु. ४. ६); किंवा—

यांति देवव्रता देवान् पितॄन् यांति पितृव्रताः ।

भूतानि यांति भुतेज्या यांति मद्याजिनोऽपि माम् ॥

“देवांची भक्ति करणारे देवलोकास, पितरांची भक्ति करणारे पितृलोकास, भूतांची भक्ति करणारे भूतांस, आणि माझी भक्ति करणारे मला येऊन पोचतात” (गी. ९. २५), अगर—

ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम् ॥

“जे मला जसे भजतात त्याप्रमाणें मी त्यांना भजतो” (गी. ४. ११—) असें अन्यत्रहि भगवंतांनीं म्हटलें आहे. शालग्राम हा एक दगड आहे. त्याच्या ठिकाणीं विष्णूचा भाव ठेविला तर विष्णुलोकाला जाल; आणि त्याच प्रतीकाचे ठिकाणीं यक्षराक्षसादि भूतांची भावना ठेवून त्याला भजाल तर त्या त्या यक्षराक्षसादि भूतांचाच लोक तुम्हांस प्राप्त होईल. फल तुमच्या भावाचें आहे, प्रतीकाचें नाही, हा

सिद्धान्त आमच्या सर्व शास्त्रकारांस समत आहे; आणि व्यवहारांतहि मूर्तीची पूजा करण्यापूर्वी तिची प्राणप्रतिष्ठा करण्याचा जो प्रघात आहे त्यांतील मर्म हेंच होय. ज्या देवतेच्या भावनेनें मूर्तीची पूजा करावयाची त्या देवतेची प्राणप्रतिष्ठा तीत करीत असतात. मूर्तीच्या ठायीं परमेश्वराची भावना न ठेवितां मूर्ति म्हणजे केवळ कांहीं विशिष्ट प्रकारच्या आकाराची माती, दगड अगर धातु समजून तिची कोणी पूजा करीत नाही; आणि केली तर गीतेतील वरील सिद्धान्ताप्रमाणें त्याला मातीची किंवा दगडाचीच गति प्राप्त होईल हें निर्विवाद आहे. प्रतीक आणि प्रतीकांत ठेविलेला भाव यांचा याप्रमाणें भेद केल्यावर, प्रतीक कोणतेहि असलें तरी त्याबद्दल तेंटा करण्याचें कारणच उरत नाही. कारण, प्रतीक म्हणजेच देव, ही बुद्धि आतां रहात नाही. सर्वकामाचें फल देणाऱ्या सर्वसाक्षी परमेश्वराची दृष्टी भक्तांच्या भावाकडे असत्ये. म्हणून ‘देव भावाचा भुकेला’ प्रतीकाचा नव्हे, असें तुकोबांनींहि म्हटलें आहे. भक्तिमार्गाचें हें तत्त्व ज्याला कळलें त्याच्या मनांत, “मी ज्याची उपासना करितों तेंच ईश्वरस्वरूप किंवा प्रतीक खरें असून इतर प्रतीकें खोटीं” हा दुराग्रह न रहातां, कोणाचें प्रतीक कसेंहि असो, तद्द्वारा परमेश्वराचें मजन करणारे एका परमेश्वरालाच पोंचतात अशी उदारबुद्धि उत्पन्न होत्ये, आणि मग—

येऽप्यन्यदेवताभक्ताः यजंते श्रद्धायान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौंतेय यजंत्यविधिपूर्वकम् ॥

“विधि म्हणजे बाह्योपचार किंवा साधन जरी शास्त्रोक्त नसलें तरी देवतांचें श्रद्धेनें (म्हणजे त्यांत शुद्ध परमेश्वराचा भाव ठेवून) यजन करणारे लोक (पर्यायानें माझेच यजन करितात)” (गी.९.२३)—असें जें भगवंतांनीं म्हटलें आहे त्याच्या त्यास प्रत्यय येऊं लागतो. भागवतांत हाच अर्थ थोड्या शब्दभेदानें वर्णिला असून (भाग. १० पू. ४०.८-१०), शिवगीतेत तर वरील श्लोकच अक्षरशः आलेला आहे (शिव १२.४); आणि “एकं सद्विप्रा बहुधा वदंति” (ऋ. १.१६४.४६) या वेदवचनाचें तात्पर्यहि तेंच आहे. यावरून हें तत्त्व वैदिक धर्मांत फार प्राचीन कालापासून चालत आलेलें आहे असें सिद्ध होतें; आणि अलीकडे झालेल्या श्रीशिवाजीमहाराजांसारख्या वैदिकधर्मीय कर्त्या पुरुषांच्या अंगांत त्याच्या परम उत्कर्षाच्या वेळींहि परधर्मासहिष्णुता हा दोष आढळून येत नव्हता हें या तत्त्वाचेंच फळ आहे. ईश्वर सर्वव्यापी, सर्वसाक्षी, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् किंबहुना त्याहिपलीकडील म्हणजे अचित्त्व आहे हें खरें तत्त्व न ओळखितां, अमुक कार्ली किंवा अमक्या देशांत, अमक्या आईच्या पोटी, अमक्या वर्णाचें, नांवाचें किंवा आकृतीचें त्यानें जें व्यक्त रूप धारण केलें तेवढेंच काय तें खरें, असा नामरूपाचा

खोटा अभिमान बाळगून त्यासाठी तरवारीने एकमेकांचे प्राण घेण्यापर्यंत मजल यावी हे मनुष्याच्या शोचनीय मूर्खपणाचे लक्षण आहे. गीतेतील भक्तिमार्गास 'राजविद्या' अशी संज्ञा आहे खरी; पण "माझे दृश्य स्वरूप देखील मायाच, माझे खरे स्वरूप पहाणे असल्यास ही माया सोडून पलीकडे जा," असा ज्याप्रमाणे खुद्द मगवंतांनी यथार्थ उपदेश केला आहे तसा उपदेश करून व "अविभक्तं विभक्त्यु" या सात्त्विक ज्ञानदृष्टीने सर्व धर्मातील ऐक्य ओळखून, भक्तिमार्गातील खोऱ्या बंडाचा समूल वीमोड करणारे धर्मगुरू प्रथम कोठे उदयास आले, किंवा त्यांच्या मताचे अनुयायी अधिक कोठे आहेत, याचा शोध करू लागल्यास आमच्या भारतभूमीस अग्रस्थान दिले पाहिजे, असे म्हणणे भाग पडते, राजविद्येचा आणि राजगुह्याचा हा प्रत्यक्ष परीस अनायासे हातांत पडला असता अज्ञानाचे चष्मे डोळ्यांस लावून तो गारगोटीच आहे असे म्हणण्यास आमच्यापैकी कांहीजणांनी क्षणभर तरी तयार व्हावे, हे आमचे दुर्दैव होय !

प्रतीक कोणतेहि असो, भक्तिमार्गातील फल प्रतीकाचे ठायी आपण जो भाव ठेवितो त्याचे आहे, प्रतीकाचे नव्हे; व म्हणून प्रतीकाबद्दल तेंटे करण्यांत हंशील नाही हे खरे. पण आतां अशी शंका येत्ये की, प्रतीकाचे ठायी वेदान्तदृष्ट्या ज्या शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाची भावना ठेवावयाची त्या शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाची कल्पना पुष्कळ लोकांस एकदम करितां येणें त्यांच्या प्रकृतिस्वभावाप्रमाणे किंवा अज्ञानामुळे प्रायः शक्य नसते मग अशा लोकाना प्रतीकाचे ठायी शुद्ध भाव ठेवून परमेश्वरप्राप्ति करून घेण्यास मार्ग काय ! भक्तिमार्गात ज्ञानाचे काम श्रद्धेनें करून घेतां येते, सबब शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाचे विश्वासाने किंवा श्रद्धेनें आकलन करून प्रतीकाचे ठिकाणी ती भावना ठेवा म्हणजे झाले, असें म्हटल्यानें निर्वाह लागत नाही. कारण, कोणतीहि भावना ठेवणें हा जरी मनाचा म्हणजे श्रद्धेचा धर्म आहे, तरी त्याला बुद्धीची थोडी-बहुत मदत असल्याखेरीज कधींच काम भागत नाही. कारण, इतर मनोधर्माप्रमाणे नुसती श्रद्धा व प्रेम हीं एक प्रकारें आंधळीं असून कोणत्या गोष्टीवर श्रद्धा ठेवावी आणि कोणतीवर ठेवूं नये, किंवा प्रेम कशावर करावें आणि कशावर करूं नये, हे नुस्त्या श्रद्धेला किंवा प्रेमाला कधींच कळत नाही. हे काम प्रत्येकानें आपल्या बुद्धीनें केले पाहिजे; कारण, निवडानिवड करणारे बुद्धांखेरीज दुसरे इंद्रिय नाही. म्हणून एखाद्याची बुद्धि अतिशय तीव्र नसली तर श्रद्धा कोठे ठेवावी हे कळण्या-इतकी तरी ती समर्थ असली पाहिजे; नाहीपेक्षां वेडी श्रद्धा व त्याबरोबरच वेडे प्रेमहि फसले जाऊन दोन्ही खड्ड्यांत पडतील. उलटपक्षी म्हणजे श्रद्धेवांचून नुसती बुद्धिच जर काम करूं लागेल तर तर्कटीपणानें ती कोणीकडे झुकेल याचा नेम नाही; जितकी अधिक तीव्र तितकी अधिकच भडकेल. शिवाय

श्रद्धादि मनोधर्माखेरीज नुस्त्या बुद्धिगम्य ज्ञानाच्या अंगांत कर्तृत्वशक्तिहि उत्पन्न होत नाही, हें या प्रकरणाचे आरंभीच सांगितलें आहे. म्हणून श्रद्धा व ज्ञान, किंवा मन आणि बुद्धि, यांची नित्य जोड असावी लागत्ये. पण मन आणि बुद्धि हे दोन्ही त्रिगुणात्मक प्रकृतीचेच विकार असल्यामुळे त्यांपैकी प्रत्येकाचे जन्मतःच सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन भेद होऊं शकतात; आणि त्यांची जोड कायम असली तरी निरनिराळ्या मनुष्यांत ज्या मानानें ती शुद्धाशुद्ध असतील त्या मानानें मनुष्याचे स्वभाव, समज व व्यवहारहि निरनिराळे होऊं शकतात. नुस्ती बुद्धिच जन्मतः अशुद्ध, राजस, किंवा तामस असेल तर तिनें केलेला बऱ्यावाईटाचा निर्णय चुकीचा असल्यामुळे आंधळी श्रद्धा सात्त्विक म्हणजे शुद्ध असूनहि फसली जात्ये; आणि श्रद्धाच जर जन्मतः अशुद्ध असेल तर बुद्धि सात्त्विक असूनहि उपयोग होत नाही. कारण, अशा वेळीं बुद्धीचे हुकूमच श्रद्धा ऐकेनाशी होत्ये पण सामान्यतः मन आणि बुद्धि हीं एकएकटीच अशुद्ध न रहातां ज्याची बुद्धि जन्मतः अशुद्ध त्याचें मन म्हणजे श्रद्धाहि प्रायः कमीजास्त प्रमाणानें अशुद्धच असत्ये, आणि मग हीं अशुद्ध बुद्धि निसर्गतःच अशुद्ध असणाऱ्या श्रद्धेस अधिकाधिकच प्रमांत पाडीत असत्ये. अशा स्थितीत परमेश्वराच्या शुद्ध स्वरूपाचा एखाद्यास किती जरी उपदेश केला तरी तो त्याच्या मनांत पूर्ण ठसत नाही; किंवा क्रिपेकदां—विशेषतः श्रद्धा व बुद्धि दोन्हीहि जन्मतः अपक्व व कमकुवत असल्यास—सदर उपदेशाचाच तो विपरीत अर्थ करीत असतो, असें व्यवहारांत आढळून येतें. उदाहरणार्थ, ख्रिस्ती धर्मापदेशक आम्ब्रिकेतील काळ्याकुट्टरानटी हबशाला जेव्हां ख्रिस्ती धर्माचा उपदेश करूं लागतात, तेव्हां त्याला आकाशांतल्या वापाचा किंवा ख्रिस्ताचीहि वास्तविक कल्पना कांहीं केल्या होऊं शकत नाही. त्याला जें सांगावें त्याचें आपल्या अपक्व बुद्धीप्रमाणें तो अयथार्थानें ग्रहण करीत असतो, असें नजरेस आलें आहे; आणि त्यामुळे अशा लोकांच्या अंगी सुधारलेला धर्म समजण्याची पात्रता येण्यास त्यांस प्रथम अर्वाचीन मनुष्याच्या योग्यतेस आणिलें पाहिजे, असें एका इंग्रज ग्रंथकारानें लिहिलें आहे.*गुरु एकच असला तरी शिष्याशिष्यांत भेद पडतो, आणि सूर्य एकच असला तरी त्याच्या प्रकाशानें कांचेच्या मण्यांतून

*“And the only way, I suppose, in which beings of so low an order of development (e g. an Australian savage or a Bushman) could be raised to a civilized level of feeling and thought would be by cultivation continued through several generations; they would have to undergo a gradual process of humanization before they could attain to the capacity of civilization.” Dr. Maudsley's *Body and Mind*, Ed 1873. p. 57.

विस्तव निघतो, पण मातीच्या ढेकळावर तो परिणाम घडत नाही, या भवभूतीच्या म्हणण्याचा अर्थहि तोच आहे (उ.राम.२.४); आणि प्रायः याच कारणास्तव प्राचीन कालीं श्रद्धादिक अज्ञाति वेदश्रवणास अनधिकारी मानीत असावे, असे दिसते * गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत हा विषय आला असून बुद्धीचे जसे स्वभावतःच सात्त्विक, राजस व तामस भेद असतात (१८.३०-३२) त्याप्रमाणे श्रद्धेचेहि निसर्गतः सात्त्विकादि तीन भेद होतात (१७.२), असे आरंभी सांगितल्यावर प्रत्येकाच्या देहस्वभावाप्रमाणे ज्याची त्याची श्रद्धा जन्मतःच याप्रमाणे भिन्न असल्यामुळे (१७.३), सात्त्विक श्रद्धेचे पुरुष देवांवर, तर राजस श्रद्धेचे पुरुष साहजिकरीत्याच यक्षराक्षसांवर आणि तामस श्रद्धेचे भूतपिशाचादिकांवर विश्वास ठेवितात असे भगवंतांनी म्हटले आहे (गी. १७.४-६). पण मनुष्याची श्रद्धा बरीवाईट असणे हे जर याप्रमाणे उपजत स्वभावावर अवलंबून आहे, तर प्रथम यथाशक्ति भक्ति केल्याने ही श्रद्धा अधिकाधिक सुधारत जाऊन केव्हां तरी पूर्ण शुद्ध म्हणजे सात्त्विक अवस्थेस पोचू शकत्ये की नाही, हा प्रश्न पुढे सहजच उत्पन्न होतो. ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास मनुष्य स्वतंत्र आहे की नाही असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेत प्रश्न आहे त्याचे आणि भक्तिमार्गातील वरील प्रश्नांचे स्वरूप एकच असून उत्तरहि पण एकच आहे. माझ्या शुद्ध स्वरूपाचे ठिकाणी तू आपले मन स्थिर कर—“मय्येव मन आधत्स्व” (गी. १२.८)—असा अर्जुनास प्रथम उपदेश केल्यावर नंतर “माझ्या ठिकाणी चित्त स्थिर करणे तुला होत नसेल तर अभ्यास म्हणजे वारंवार प्रयत्न कर, अभ्यासहि होत नसेल तर माझ्यासाठी चित्तशुद्धिकारक कर्मे कर, आणि तेहि होत नसेल तर कर्मफलाचा त्याग कर, आणि तद्द्वारा माझी प्राप्ति करून घे,” याप्रमाणे परमेश्वरस्वरूप मनांत ठसविण्याचे जे निरनिराळे मार्ग भगवंतांनी वर्णिले आहेत (गी. १२.९—११; भाग. ११.११.२१—२५) त्याचे कारण हेच होय. मूल देहस्वभाव किंवा प्रकृति तामस असेल तर परमेश्वराच्या शुद्ध स्वरूपाचे ठायी चित्त स्थिर करण्याचा उद्योग एकदम किंवा एकाच जन्मांत सफल होणार नाही. पण कर्मयोगाप्रमाणे भक्तिमार्गातहि कांहीं फुकट जात नसून—

बहूनां जन्मनामंते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते ।

वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥

एकदां भक्तिपंथांत पडल्यावर या नाही पुढच्या, पुढच्या नाही त्याच्या पुढच्या जन्मांत केव्हांना केव्हां तरी “सर्व वासुदेवात्मकच आहे” असे परमेश्वरस्वरूपाचे खरे ज्ञान मनुष्यास प्राप्त होऊन, त्या ज्ञानाने शेवटी त्याला मुक्ति मिळत्ये (गी. ७.

१९), असें भगवंताचें सर्वास आश्वासन आहे. सहाय्या अध्यायांतहि याचप्रमाणें “अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्” (६.४५), असें कर्मयोगाचा अभ्यास करणाऱ्याला उद्देशून म्हटलें आहे; आणि भक्तिमार्गाला तोच न्याय लागूं आहे. प्रतीकामध्ये ज्या देवतेचा भाव ठेवावयाचा तिचें स्वरूप तुमच्या देहस्वभावाप्रमाणें प्रथमतः जितकें शुद्ध मानितां येईल तेवढें शुद्ध कल्पून सुरुवात करावी. कांहीं काळपर्यंत याच भावनेचें फल परमेश्वर (प्रतीक नव्हे) देत असतो (७.२२). पण पुढें चित्तशुद्धीच्या दुसऱ्या साधनाची अपेक्षा न रहातां यथामति चालूं ठेविलेल्या परमेश्वराच्या नित्यभक्तीनेच ही भावना सुधारत जात्ये, आणि मग परमेश्वराचें ज्ञानहि वाढत जाऊन अखेर “वामुदेवः सर्व” अशी मनाची अवस्था होऊन उपास्य व उपासक हा भेदहि शिळक न रहातां, शेवटीं शुद्ध ब्रह्मानंदांत आत्म्याचा लय होतो. मनुष्यानें आपला उद्योग मात्र सोडितां कामा नये म्हणजे झालें. सारांश, कर्मयोगाची नुस्ती जिज्ञासा झाल्याबरोबर मनुष्य चरकाच्या तोंडांत सांपडल्याप्रमाणें पूर्ण सिद्धीकडे ज्याप्रमाणें ओढिला जातो (गी.६.४४), त्याप्रमाणें भक्तिमार्गातहि भक्तानें एकदां आपल्यास परमेश्वराच्या हवाली केलें म्हणजे त्याची निष्ठा वाढवीत वाढवीत भगवानच त्याला आपल्या स्वरूपाचें अखेर पूर्ण ज्ञान करून देतात (गी. ७.२१; १०.१०), आणि त्या ज्ञानानें (नुसत्या कोरड्या व आंधळ्या श्रद्धेनें नव्हे) भगवद्भक्तास शेवटीं पूर्ण सिद्धि मिळत्ये, असा गीताधर्माचा सिद्धान्त आहे. भक्तिमार्गानें चढतां चढतां अखेर प्राप्त होणारी ही स्थिति, आणि ज्ञानमार्गानें प्राप्त होणारी शेवटची स्थिति, या दोन्ही एकच असल्यामुळें गीतेच्या बाराव्या अध्यायांत भक्तिमान् पुरुषाच्या शेवटच्या स्थितीचें जें वर्णन आहे तें आणि दुसऱ्या अध्यायांतील स्थितप्रज्ञाचें वर्णन, हीं दोन्ही अगदीं एकसारखी आहेत असें सदर वर्णनें वाचिलीं असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. ज्ञानमार्ग आणि भक्तिमार्ग हे दोन मार्ग सुरुवातीला जरी भिन्न असले व अधिकारपरत्वे कोणी पहिल्या तर कोणी दुसऱ्या मार्गानें जरी जाऊं लागले, तरी दोन्ही मार्ग अखेरीस एकत्र मिळून जी गति ज्ञान्यास तीच भक्तास प्राप्त होत असत्ये हें यावरून उघड होतें. ज्ञान ज्ञानमार्गात पहिल्यापासूनच बुद्धीनें आकलन केलेलें, तर भक्तिमार्गात श्रद्धेनें ग्रहण केलेलें असतें, असा या दोहोंत भेद आहे. पण प्रारंभाचा हा भेद पुढें नाहींसा होऊन—

श्रद्धावान् लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिं अचिरेणाधिगच्छति ॥

“श्रद्धावान् पुरुष इन्द्रियनिग्रहानें ज्ञानाच्या मार्गे लागल्यास ब्रह्मात्मैकरूपज्ञानाचा अपरोक्षानुभव घडून मग त्या ज्ञानानें पुढें त्याला लवकरच पूर्ण शान्ति मिळत्ये” (गी. ४.३९); किंवा—

भक्त्या मामभिजानाति यावान् यश्चास्मि तत्त्वतः ।

ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनंतरम् ॥

“भक्तीनें मी म्हणजे परमेश्वर कोण व केवढा याचे तात्त्विक ज्ञान होतें; आणि हे ज्ञान झाल्यानंतर पुढे (आधीं नव्हे) भक्त मला येऊन मिळतो” (गी. १८.५५), असें भगवंतांचे सांगणे आहे (गी. ११.५४ पहा.) * परमेश्वराचे पूर्ण ज्ञान होण्यास या दोन वाटांखेरीज तिसरी वाट नाही. म्हणून ज्याला स्वतःची बुद्धि नाही आणि श्रद्धाहि नाही तो मात्र—“अज्ञानाश्रद्धानश्च संशयात्मा विनश्यति” (गी. ४.४०)—अजीवात बुडाला समजावयाचा, असें गीतेंतच पुढे स्वच्छ म्हटलें आहे.

श्रद्धेनें व भक्तीनें शेवटीं पूर्ण ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होतें यावर कित्येक तार्किकांची अशी कोटी आहे की, उपास्य निराळे आणि उपासक निराळा अशा द्वैतभावानेंच जर भक्तिमार्गाला मुहूर्त होतें, तर अखेरीस तरी ब्रह्मात्मैकरूप अद्वैतज्ञान कसें होणार ! परंतु हा आक्षेप निवळ श्रान्तिमूलक आहे. ऐक्यज्ञान झाल्यावर तेवढ्यापुरती भक्ति बंद पडत्ये एवढेंच जर या आक्षेपांचे म्हणणे असेल तर त्यांत कांहीं गैर नाही. कारण, उपास्य, उपासक आणि उपासना हीं त्रिपुटी संपल्यावर व्यवहारांत ज्याला भक्ति म्हणताना तो व्यापार बंद पडतो हे अध्यात्मशास्त्रासहि कबूल आहे. पण द्वैतमूलक भक्तिमार्गानें अखेर अद्वैताचे ज्ञान होणेच शक्य नाही, असा जर या आक्षेपाचा अर्थ असेल तर हा आक्षेप खोटा आहे असें तर्कांनेच नव्हे, तर प्रसिद्ध भगवद्भक्तांच्या अनुभवावरूनहि सिद्ध होतें. परमेश्वराच्या ठिकाणी भक्तांचें चित्त जराजसें अधिकाधिक स्थिरावेल त्याप्रमाणें भेदबुद्धि सुटत जाण्यास तर्कशास्त्रदृष्ट्या कांहीं प्रत्यवाय येत नाही. कारण ब्रह्मस्रष्टाहि पान्यासारख्या पदार्थाच्या गोळ्या प्रथम भिन्नभिन्न दिसत असल्या तरी पुढें त्यास एकत्र होण्यास कांहीं अडचण पडत नसून, इतर बाबतींतहि एकीकरणाच्या क्रियेस प्रथम असणाऱ्या भिन्नत्वापामुनच मुहूर्त होत असत्ये हे आपण प्रत्यक्ष पहातो; आणि किडा गांधील-माशीच्या ध्यानानें अखेर स्वतःच माशी बनतो हा दृष्टान्त सर्वश्रुत आहे. पण तर्कापेक्षां साधुपुरुषांचा प्रत्यक्ष अनुभव हेंच या आक्षेपास बिनतोड उत्तर असून, त्यांतले त्यांतहि भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांच्यासारख्यांचा अनुभव या कामीं आम्ही विशेष महत्त्वाचा समजतो. तुकारामबुवांचें अध्यात्मज्ञान उपनिषदादि ग्रंथांच्या अध्ययनानें त्यांस प्राप्त झाल्लें नव्हतें हे कोणासहि सांगावयास नको. तथापि, त्यांच्या गाथेत मुमूर्ते तीनशें साडेतीनशें अभंग अद्वैतस्थितीच्या

* या श्लोकांतील ‘अभि’ या उपसर्गावर जोर देऊन भक्ति हे ज्ञानाचे साधन नव्हे, तर स्वतंत्र साध्य आहे, असें शांख्यविद्याचा शांडिल्यमुत्रांत (मू. १५) प्रयत्न केलला आहे. पण हा अर्थ इतर सांप्रदायिक अर्थोप्रमाण आग्रहाचा आहे, सरळ नव्हे.

वर्णनाचे आहेत, आणि त्या सर्वात “वासुदेवः सर्व” (गी.७.१९), किंवा बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानं वंशिल्याप्रमाणे “सर्वमात्मैवाभूत्” हाच अर्थ स्वानुभवाने प्रतिपादन केला आहे. उदाहरणार्थ (गा. ३६२७) —

गोडपणें जैसा गूळ । तैसा देव जाला सकळ ।

आतां भजों कोणें परी । देव सबाह्य अतरों ॥

उदकावेगळा । नव्ह तरंग निराळा ।

हेम अळंकारा नाहीं । तुका म्हण तैमे आम्ही ॥

पैकी पहिले दोन चरण अध्यात्मप्रकरणांत देऊन उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाशी त्यांतील अर्थाचें पूर्ण साम्य आम्ही मार्गेच दाखविले आहे. भक्तांच्या परमावस्थेचें खुद्द तुकारामबुवा स्वानुभवाने याप्रमाणें वर्णन करीत असतां कोणीहि तार्किकानें ‘भक्तिमार्गानें अद्वैताचें ज्ञान हाणें शक्य नाहीं,’ किंवा ‘देवावर आंधळा विश्वास ठेविल्यानंच मोक्ष मिळतो, त्याला ज्ञानाची जरूर नाहीं,’ इत्यादि वाक्कळ प्रतिपादन करण्याचें साहस करावें, हें आश्चर्य होय !

भक्तिमार्गाचें आणि ज्ञानमार्गाचें अखेर साध्य एक असून “परमेश्वराच्या अनुभवात्मक ज्ञानानेंच अखेर मोक्ष मिळतो” हा सिद्धान्त दोन्ही मार्गांत कायम रहातो एवढेंच नव्हे; तर अध्यात्म किंवा कर्मविपाक प्रकरणांत पूर्वी जे जे दुसरे सिद्धान्त सांगितले आहेत, तेहि सर्वे गीतेतल्या भक्तिमार्गांत कायम ठेविलेले आहेत. उदाहरणार्थ, भागवतधर्मात वामुदेवरूपा परमेश्वरापासून संकर्षणरूपा जीव उत्पन्न झाला व पुढें संकर्षणापासून प्रद्युम्न म्हणजे मन, व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध म्हणजे अहंकार निघाला, अशी चतुर्व्यूहरूपा सृष्टीची उत्पत्ति कोणी प्रतिपादन करीत असून दुसरे कित्येक या चार व्यूहांपैकी तीन, दोन किंवा एक वामुदेवच खरा व्यूह मानणारे आहेत. जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलची ही मते खरी नसून अध्यात्मदृष्ट्या जीव सनातन परमेश्वराचाच सनातन अंश होय, असें उपनिषदांच्या आधारें वेदान्तसूत्रांत ठरविले आहे (वे. सू. २.३.१७; व २.२.४२—४५ पहा). म्हणून नुस्त्या भक्तिमार्गातील चतुर्व्यूहाची कल्पना सोडून देऊन जीवासंबंधानें वेदान्तसूत्रकारांचा वरील सिद्धान्तच भगवद्गीतेत दिला आहे (गी. २.२४; ८.२०; १३.२२; व १५.७ पहा). सारांश, वासुदेवभक्ति व कर्मयोग ही तत्त्वे गीतेत जरी भागवतधर्मातूनच घेतलेली आहेत, तरी अध्यात्मज्ञानाला सोडून क्षेत्रज्ञरूपा जीव आणि परमेश्वर यांच्या स्वरूपाबद्दलच्या कोणत्याहि आंधळ्या व अडाणी कल्पनांस गीतेत थारा दिलेला नाही असे यावरून स्पष्ट होतें. परंतु भक्ति व अध्यात्म, किंवा श्रद्धा व ज्ञान, यांचा पुरा मेळ राखण्याबद्दल गीतेचा जरी एवढा कटाक्ष आहे, तरी अध्यात्मशास्त्राचे सिद्धान्त भक्तिमार्गांत घेतांना त्यांत थोडाबहुत शब्दभेद करावा लागतो, व गीतेत

केलाहि आहे हे विसरतां कामा नये. ज्ञानमार्गातील व भक्तिमार्गातील या शब्द-भेदामुळे गीतेंत एकदां भक्तिदृष्ट्या व एकदां ज्ञानदृष्ट्या सांगितलेल्या सिद्धान्तांत परस्परविरोध असून तेवढ्यापुरती गीता असंबद्ध आहे असा कित्येकांचा गैरसमज झालेला दिसतो. परंतु हे विरोध वस्तुतः खरे नसून अध्यात्म व भक्ति यांची आमच्या शास्त्रकारांनी जी एकवाक्यता केली आहे ती लक्षांत न भरल्यामुळे या शंका निघत असतात, असे आमचे मत आहे. म्हणून याबद्दल येथे थोडा खुलासा करणे अवश्य आहे. पिंडी आणि ब्रह्मांडी एकच आत्मा नामरूपाने आच्छादित झाला आहे असा अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त असल्यामुळे “जो आत्मा माझ्यांत तोच सर्व भूतांत”—“सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि (गी. ६.२९), किंवा “हे सर्व आत्माच आहे”—“इदं सर्वमात्मैव” असे अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या आपण म्हणत असतो; आणि याला अनुसरूनच “तुका म्हणे जें जें भेटे । तें तें वाटे मी ऐसें ॥” (गा. ४४४४. ४) असे तुकारामबुवांनी वर्णन केले आहे. पण अव्यक्त परमात्म्यालाच भक्तिमार्गात व्यक्त परमेश्वराचे स्वरूप प्राप्त होते. म्हणून वरील सिद्धान्ताएवजी आता ‘यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति’—मी (भगवान्) सर्व भूतांत व सर्व भूते माझ्या ठायीं आहेत (६.२९), किंवा “वासुदेवः सर्वमिति”—जें काय आहे तें सर्व वासुदेवमय आहे (७.१९), अगर “सर्वभूतान्यशेषेण द्रक्षस्यात्मन्यथो मयि”—ज्ञान झाल्यावर सर्व भूते तूं माझ्या ठायीं व आपल्या ठायींही पहाशील (गी. ४.३५), अशी गीतेंत वर्णने आहेत; आणि याच कारणास्तव भागवतपुराणांतहि—

सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः ।

भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः ॥

“मी निराळा, भगवान् निराळे व लोक निराळे अशी भेदबुद्धि मनांत न ठेवितां मी व भगवान् एकच ही भावना जो सर्व भूतांत ठेवितो आणि सर्व भूते भगवंतांत व आपल्यांतहि आहेत असे समजतो, तो भागवतांत श्रेष्ठ होय”—असे भगवद्भक्तांचे लक्षण दिले आहे (भाग. ११.२.४५ व ३.२४.४६). तथापि वास्तविक पाहिले तर अध्यात्मशास्त्रांतील ‘अव्यक्त परमात्मा’ या शब्दांएवजी ‘व्यक्त परमेश्वर’ हे शब्द योजिले गेले एवढाच काय तो आतां फरक झाला आहे, असे आढळून येईल. अध्यात्मशास्त्रांतील परमात्मा अव्यक्त असल्यामुळे सर्व जग आत्ममय आहे हे अध्यात्मशास्त्रांत युक्तिवादाने सिद्ध केले आहे. परंतु भक्तिमार्ग प्रत्यक्षावगम्य असल्यामुळे परमेश्वराच्या अनेक व्यक्त विभूतींचे वर्णन करून प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनाने सर्व जग परमेश्वरमय (आत्ममय) आहे असा आतां अर्जुनास दिव्य दृष्टि देऊन साक्षात् प्रत्यय दाखविला आहे (गी. अ. १० व ११) अध्यात्मशास्त्रांत कर्माचा

क्षय ज्ञानाने होतो म्हणून सांगितले. पण सगुण परमेश्वराखेरीज जगांत दुसरे काहीं नसून ज्ञान, कर्म, ज्ञाता, कर्ता, आणि करविता व फलदाताहि तोच आहे, असे भक्तिमार्गाचे तत्त्व असल्यामुळे, संचित, प्रारब्ध, क्रियमाण इत्यादि कर्मभेदांच्या भानगडीत न पडतां कर्म करण्यास बुद्धि देणारा, कर्माचे फल देणारा किंवा कर्मक्षय करणारा एकटा परमेश्वरच आहे, असे आतां प्रतिपादन करण्यांत येते, उदाहरणार्थ, तुकोबा देवाला एकान्ती निर्भीडपणे पण प्रेमाने—

एक पांडुरंगा एक मात । काहीं बोलणें आहे एकान्त ।

आम्हां जरा तारील संचित । तरी उचित काय तुझे ॥

असें विचारून (गा. ४९९), तोच अर्थ अन्य शब्दांनी दुसरे ठिकाणीं (गा. १०२३) असा सांगतात कीं—

प्रारब्ध क्रियमाण । भक्तां संचित नाही जाण ।

अवघा देवाचि जाला पाहीं । भरोनियां अंतर्बाहीं ॥

आणि भगवद्गीतेतहि “ईश्वरः सर्वभुतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति” (२८.६१)—ईश्वर सर्व लोकांच्या हृदयांत वास करून त्यांच्याकडून यंत्राप्रमाणे सर्व कर्मे करवितो असे भगवंतांनीं वर्णन केले आहे. कर्मविपाकप्रक्रियेत ज्ञानप्राप्ति करून घेण्यास आत्म्यास पूर्ण स्वातंत्र्य आहे असे सिद्ध केले आहे. पण त्याऐवजीं आतां बुद्धि सुदां परमेश्वरच देतो—“तस्य तस्याचलां श्रद्धांतामेव विदधाम्यहम्” (गी. ७.२१), किंवा “ददामि बुद्धियोगं ते येन मामुपयांति ते” (गी. १०.१०)—अशीं वर्णनें येतात. तसेंच जगामधील सर्व कर्महि परमेश्वराच्या सत्तेनें चालले असल्यामुळे वारा त्याच्याच भीतीनें वहातो व सूर्यचंद्र त्याच्याच शक्तीनें चालतात (कठ. ६.३.बृ. ३.८.९), किंवा हुना त्याच्या इच्छेखेरीज झाडाचे पान देखील हलत नाही, असे भक्तिमार्गात म्हणत असतात; व त्यामुळे मनुष्य हा निमित्ताला पुढे केला असून (गी. ११.३३) त्याचे सर्व व्यवहार परमेश्वर त्याच्या हृदयांत राहून यंत्राप्रमाणे त्याच्याकडून करवीत असतो, अशीं वर्णनें भक्तिमार्गात येत असतात. तुकारामबुवा म्हणतात (गा. २३१०.४)—

निमित्ताचा धनी केला असे प्राणी । माझे माझे म्हणोनी व्यर्थ गेला ॥

जगाचे व्यवहार व सुस्थिति कायम रहाण्यास कर्म सर्वांनीच केले पाहिजे; पण अज्ञानी लोक हे कर्म ‘माझे’ म्हणून ज्याप्रमाणे करीत असतात तसें न करितां ज्ञानी पुरुषाने ब्रह्मार्पणबुद्धीनें आमरण सर्व कर्मे करावीं, असें जे ईशावास्योपनिषदांतील तत्त्व तेच वरील उपदेशाचे सार होय; आणि हाच अर्थ—

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यासि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

“जें जें करशील, खाशील, हवन करशील, देशील किंवा तप करशील, तें तें सर्व मला अर्पण कर” (गी.९.२७),—म्हणजे तुला कर्माचें बंधन लागणार नाही, या श्लोकांत भगवंतांनीं अर्जुनास उपदेशिला आहे. भगवद्गीतेतला हाच श्लोक शिव-गीतेत (१४.४५) घेतलेला असून, शिवाय

**कायेन वाचा मनसेन्द्रियैर्वा बुद्ध्यात्मना वाऽनुसृतस्वभावात् ।
करोति यद्यत्सकलं परस्मै नारायणायेति समर्पयेत्तत् ॥**

“काया, वाचा, मन, इंद्रिये, बुद्धि अगर आत्मा यांच्या प्रवृत्तीने किंवा स्वभावानुसार जें कांहीं आपण करितों तें सर्व परात्पर नारायणाला समर्पण करावें,”—या भागवतांतील श्लोकांतहि तोच अर्थ वर्णिला आहे (भाग. ११.२.३६). सारांश. अध्यात्म-शास्त्रांत ज्याला ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष, फलाशात्याग किंवा ब्रह्मार्पणपूर्वक कर्म असे म्हणतात (गी. ४.२४, ५.१०; १२.१२) त्यालाच आतां ‘कृष्णार्पणपूर्वक कर्म’ हें नवें नांव प्राप्त होतें. भक्तिमार्गातील लोक भोजनाचे वेळां घांस घेतांना देखील ‘गोविंद’ ‘गोविंद’ असे जें म्हणतात त्यांतील बीज कृष्णार्पणबुद्धिच होय. आपले सर्व व्यवहार लोकोपयोगाकरितां निष्काम बुद्धीनें चालूं आहेत असे ज्ञानी जनकानें म्हटलें असून भगवद्भक्त आपल्या खाण्यापिण्याचेहि व्यवहार कृष्णार्पणबुद्धीनेंच करित असतात. उद्यापने, ब्राह्मणभोजने किंवा इतर इष्टापूर्त कर्मे केल्यावर अखेरीस “इदं कृष्णार्पणमस्तु” किंवा “हरिदांता हरिर्भोक्ता” असे म्हणून उदक सोडण्याचा जो प्रघात आहे त्याचें मूलहि भगवद्गीतेतील वरील श्लोकांत आहे. कानांतील काप नाहीसे होऊन भोक्ते शिल्पक रहावा त्याप्रमाणें सध्यां व्यवहारांत या संकल्पाची स्थिति झाली असून त्यांतील खरें मर्म न समजतां उपाध्याय हे संकल्प पोपटा-प्रमाणें सांगतो आणि यजमान बहिः-याप्रमाणें उदक सोडण्याची कवाईत करतो हें खरें; पण मूळांत पाहूं गेलें असता कर्मफलाशा सोडून कर्मे करण्याचा हा प्रकार आहे व याची थडा केल्यानें शास्त्रास वैगुण्य न येतां हसणाराचें अज्ञान मात्र व्यक्त होतें. सर्व आयुष्यांतील कर्म—किंबहुना जिवंत रहाण्याचें कर्मे सुद्धां-याप्रमाणें कृष्णार्पणबुद्धीनें अथवा फलाशा सोडून केल्यावर पापवासना रहाणार कोठें आणि कुकर्म तरी घडणार कसें ? किंवा लोकोपयोगार्थ कर्म कर, लोकोपयोगार्थ जीव खर्च कर, असा निराळा उपदेश तरी कशाला पाहिजे ! मी आणि लोक या दोहोंचाहि परमेश्वरांत आणि परमेश्वराचा या दोहोंत समावेश झाला असल्यामुळें स्वार्थ आणि परार्थ हे दोन्ही कृष्णार्पणरूपी परमार्थांत बुडून जाऊन “जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टविती उपकारे” हा तुकोबाचा अभंगच मग सर्वत्र लागू पडतो. कृष्णार्पणबुद्धीनें सर्व कर्मे करणाऱ्या पुरुषाचा स्वतःचा योगक्षेम अडून रहात नाही, हें युक्तीवादानें गेल्या प्रकरणांत

सिद्ध केलें आहे; व त्याच अर्थी आतां भक्तिमार्गांत “तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं ब्रह्मण्यहम्” (गी.९.२२) असें भगवंतांनीं गीतेंत आश्वासन दिलें आहे. श्रेष्ठ-पायरीला पोचलेल्या ज्ञानी पुरुषानें सामान्य जनांचा बुद्धिभेद न करितां त्यांना जसें सन्मार्गाला लाविलें पाहिजे (गी.३.२६) त्याचप्रमाणें परमश्रेष्ठ भक्तांनींही खालच्या प्रतीच्या भक्तांची श्रद्धा विस्कळें न देतां त्यांच्या त्यांच्या अधिकाराप्रमाणें त्यांस चढत्या पायरीस लावावें हें निराळें सांगण्याचें कारण नाही. सारांश, अध्यात्मशास्त्र किंवा कर्मविपाक यांत जे जे सिद्धान्त केले आहेत ते सर्व अशा रीतीनें थोड्या शब्दभेदानें भक्तिमार्गांतहि कायम ठेविलेले असून ज्ञान व भक्ति यांचा मेळ घालण्याची ही पद्धत आमच्याकडे फार प्राचीन कालापासून प्रवृत्त झालेली आहे, असें यावरून दिसून येईल.

परंतु शब्दभेदानें अर्थाचा अनर्थ होत असेल तर वर सांगितल्याप्रमाणें शब्दभेद करीत नाहीत. कारण, कांहीं झालें तरी अर्थ प्रधान आहे. उदाहरणार्थ, ज्ञानप्राप्तीसाठीं ज्याचा त्यानें प्रयत्न करून आपला उद्धार केला पाहिजे असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेतील सिद्धान्त त्यांत भाषाभेद करून हें कामहि परमेश्वर करितो असें म्हटलें, तर मूढ लोक आळशी होतील. यासाठीं “आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः”—आपणच आपले शत्रु व आपणच आपले मित्र (गी.६.५)—हें तत्त्व भक्तिमार्गांतहि प्रायः जसेंच्या तसेंच म्हणजे शब्दभेद न करितां सांगण्यात येतें. “येथें कोणाचें काय वा गेलें । ज्याचें त्यानें अनहित केलें ” (गा.४४४८), हा तुकोबांचा अभंग मागें दिलाच आहे. परंतु यापेक्षाहि ज्यास्त फोड करून—

नाहीं देवापार्शी मोक्षाचें गाठोळें । आणूनि निराळें घावें हातीं ।

इंद्रियांचा जय साधूनियां मन । निर्विषय कारण असे तेथें ॥

असें तुकारामबुवांनीं वर्णन केलें आहे (गी.४२९७). “मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः” हा एतत्तुल्य उपनिषदांतील मंत्र मागें दहाव्या प्रकरणांत दिलेलाच आहे. परमेश्वर जगांतील सर्व घडामोडींचा कर्ता व करविता आहे हें खरें; तथापि त्याच्याकडे निर्दयपणाचा व पक्षपातीपणाचा दोष येऊं नये म्हणून तो ज्याच्या त्याच्या कर्माप्रमाणें ज्याला त्याला फलदेतो, असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेतील सिद्धान्त तोहि याच कारणास्तव शब्दभेद न करितां भक्तिमार्गांत घेत असतात. तसेंच उपासनेसाठीं ईश्वर व्यक्त मानिला तरी जें कांहीं व्यक्त तें सर्व माया आणि खरा परमेश्वर त्याच्या पलीकडे हें अध्यात्मशास्त्रांतील तत्त्वहि आमच्याकडील भक्तिमार्गांत कधीं सोडीत नाहीत; व त्यामुळे गीतेंत वेदान्तसूत्रांतील जीवाचें स्वरूपच कायम ठेविलें आहे, हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. मनुष्याच्या मनाचा प्रत्यक्षाकडे किंवा व्यक्ताकडे जो साहजिक ओढा त्याची आणि तत्त्वज्ञा-

नाच्या गहन सिद्धान्तांची एकवाक्यता करण्याची वैदिक धर्माची ही शैली इतर कोणत्याहि देशांतील लोकांच्या भक्तिमार्गात आढळून येत नाही. हे लोक एकदां परमेश्वराच्या एखाद्या सगुण विभूतीला चिकटून व्यक्तांत आले म्हणजे त्यांतच गुरफटून जातात, व त्याखेरीज त्यांस दुसरें कांहींच दिसेनासें होऊन आपआपल्या सगुण प्रतीकाबद्दल वृथा अभिमान त्यांच्या हृदयांत उत्पन्न होतो; आणि असें झाले म्हणजे मग तत्त्वज्ञान निराळे व श्रद्धेचा भक्तिमार्ग निराळा असा खोटाच भेद ते करूं लागतात. पण तत्त्वज्ञानाचा उदय आमच्या देशांत प्राचीन काळीच झाला असल्यामुळे गीताधर्मात श्रद्धा आणि ज्ञान यांचा विरोध न येतां वैदिक ज्ञानमार्ग श्रद्धापूत तर वैदिक भक्तिमार्ग ज्ञानपूत झालेला आहे; व त्यामुळे मनुष्य कोणत्याहि मार्गानें गेला तरी अखेर त्याला एकच सद्गति प्राप्त होत्ये. अव्यक्तज्ञान व व्यक्त भक्ति यांच्या मेळाचें हें महत्त्व केवळ व्यक्त ख्रिस्तास चिकटून असणाऱ्या धर्मातील पंडितांच्या लक्षांत न भरतां त्यांच्या एकदेशीय व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या कोट्या दृष्टीनें गीताधर्मात त्यांस विरोध भासूं लागल्यास त्यांत कांही नवल नाही. परंतु मौज अशी आहे की, वैदिक धर्माचा हा गुण न घेतां त्यालाच आमच्यापैकी कितीक अनुकरणप्रिय लोक अलीकडे नांवे ठेवण्यास प्रवृत्त झालेले दिसतात ! “अथवाऽभिनिविष्टबुद्धिषु । व्रजति व्यर्थकतां सुभाषितम् !” —खोड्या समजुतीनें एकदां मन प्राप्तले म्हणजे त्या मनुष्याला चांगले बोलहि पटेनासे होतात, असें जें माघकाव्यांत (१६.४३) म्हटलें आहे, त्याचें हें एक उत्कृष्ट उदाहरण होय.

स्मार्तमार्गात चतुर्थाश्रमाचें जें महत्त्व आहे ते भक्तिमार्गात किंवा भागवतधर्मात रहात नाही. वर्णाश्रमधर्माचें वर्णन भागवतधर्मानेंहि केल्लें असतें; पण त्या धर्माचा मुख्य कटाक्ष भक्तीवरच असल्यामुळे ज्याचा भक्ति उत्कट तो सर्वात श्रेष्ठ, मग तो गृहस्थ असो, वा वानप्रस्थ अगर बैरागी असो, त्याबद्दल भागवतधर्मात कांहीं विधिनिषेध मानीत नाहीत (भाग. ११, १८. १३, १४ पहा). संन्यासाश्रम हा स्मार्तधर्माचा अवश्यक भाग आहे, भागवतधर्माचा नव्हे. तथापि, भागवतधर्मायांनीं कधीहि विरक्त होऊं नये असा नियम नसून गीतेंतच संन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही मोक्षदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेचे आहेत असें म्हटलें आहे. चतुर्थाश्रम न घेतला तरी सांसारिक कर्म सोडून बैरागी झालेले पुरुष भक्तिमार्गातहि निष्पणें अशक्य नाही; किंबहुना पूर्वीपासूनच थोडेथोडे असल्याचेंहि आढळून येतें. तथापि तेव्हां त्यांचें वर्चस्व नसून भगवद्गीतेंत कर्मत्यागापेक्षां कर्मयोगालाच अधिक महत्त्व दिलें आहे हें अकराव्या प्रकरणांत आम्हीं स्पष्ट करून दाखविलें आहे. कर्मयोगाचें हें महत्त्व कालान्तरानें लुप्त होऊन भगवद्भक्त म्हणजे सांसारिक कर्माकडे दुर्लक्ष करून बैराग्यानें केवळ भक्तीतच गहन गेलेला पुरुष अशी अलीकडे भागवत-

धर्मीय लोकांची सुद्धा सामान्य समजूत झालेली आहे. म्हणून या बाबतीत गीतेचा मुख्य सिद्धान्त व खरा उपदेश काय आहे याचा भक्तिदृष्ट्या येथे पुनः थोडासा खुलासा करणे जरूर आहे. भक्तिमार्गातील किंवा भागवतमार्गातील ब्रह्म म्हटलें म्हणजे खुद्द सगुण भगवानच होय. हे भगवान् स्वतःच जर जगाची घडामोड चालवितात आणि सार्वत्रिका रक्षणार्थ व दुष्टांच्या निग्रहार्थ वेळोवेळीं अवतार घेऊन जगाचे धारणपोषण करितात, तर भगवद्भक्तांनीं हि लोकसंग्रहार्थ तोच किंवा गिर-विला पाहिजे, हें निराळें सांगावयास नको. हनुमान् हे रामचंद्राचे महाभक्त होते; पण रावणादिक दुष्टांचें आपल्या पराक्रमानें शासन करण्याचें काम त्यांनीं सोडिलें नव्हतें. भीष्मांची गगनाहि महाभगवद्भक्तांत करितात. पण ते स्वतः जरी आमरण ब्रह्मचारी होते तरी स्वधर्माप्रमाणे स्वकीयांचें व राज्याचें संरक्षण करण्याचें काम मर्यादित त्यांनीं चालविलें होतें. भक्तीने परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यानंतर भक्ताला स्वतःच्या हितासाठीं म्हणून कांहीं प्राप्त करून घेण्याचें शिळ्वक रहात नाही हें खरें; पण प्रेममूलक भक्तिमार्गानें दया, कारुण्य, कर्तव्यप्रीति, इत्यादि उदात्त मनोवृत्ति मारिल्या न जातां उलट अत्यंत शुद्ध होतात; आणि मग कर्म करावें कां करूं नये या तार्किक उठाटेयांत न पडतां—

ज्यासि अपंगिता नाही । त्यासी धरी जो हृदयीं ।

दया करणें जे पुत्रासी । तेचि दासा आणि दासी ॥

(गा. ९.६०) अशा प्रकारच्या अभेदबुद्धीनें मागे अकराव्या प्रकरणांत वर्णिल्याप्रमाणे “जगाच्या कल्याणा सांतांच्या विभूति । देह कष्टवीती उपकारें” (गा. ९.२९.३), अशी साहाजिकरीत्याच भगवद्भक्तांची वृत्ति लोकसंग्रहपरबनून जात्ये. परमेश्वरच सृष्टि निर्माण करून त्यांतील सर्व व्यवहार करितो असें म्हटलें म्हणजे त्याच सृष्टीचे व्यवहार सुरळीत चालण्यास चातुर्वर्ण्यादि ज्या व्यवस्था आहेत त्या त्याच्याच इच्छेनें निर्माण झाल्या आहेत असें उघड होतें; आणि गीतेंतहि “चातुर्वर्ण्य मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः” (गी. ४.१३) असें भगवंतांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे. अर्थात् ज्यानें त्यानें आपल्या अधिकाराप्रमाणें समाजाची ही कामे करीत राहून लोकसंग्रह करावा ही परमेश्वराचीच इच्छा आहे; आणि सृष्टीचे जे व्यवहार परमेश्वराच्या इच्छेनें चालत आहेत त्यांतील एखादा विशिष्ट भाग मनुष्याला निमित्त करून त्याच्या हातून करविण्यासाठींच परमेश्वर त्याला जन्मास घालीत असतो, व परमेश्वरानें त्यासाठीं योजिलेलें हें काम मनुष्य जर न करील तर परमेश्वराचीच अवज्ञा केल्याचे पाप त्याला लागेल, असें हि पुढे ओघानेंच प्राप्त होतें. हीं कामे माझीं आहेत किंवा मी तीं आपल्या स्वार्थासाठीं करितों अशी अहंकारबुद्धि जर मनांत असल तर या कर्माचें बरेवाईट फल तुम्हांस भोगावें लागेल. पण परमेश्वराच्या

मनांत ज्या गोष्टी करावयाच्या आहेत त्याच मला निमित्त करून तो करवीत आहे (गी. ११. ३३), अशी भावना ठेवून परमेश्वरार्पणपूर्वक केवळ स्वधर्म म्हणूनही कर्म जर तुम्ही केली, तर त्यांत कांहीं गैरवाजवी अगर अयोग्य नसून उलट अशा प्रकारचे स्वधर्माचरण ही सर्व सर्वभूतान्तर्गत परमेश्वराची एक प्रकारची सात्त्विक भक्तिच होत्ये, असे गीतेचे सांगणे आहे. “सर्व प्राणिमात्रांच्या हृदयांत राहून परमेश्वरच त्यांना यंत्राप्रमाणे नाचवितो; म्हणून मी असुक कर्म सोडितो किंवा करितो या दोन्ही भावना खोऱ्या होत; फलाशा सोडून सर्व कर्म कृष्णार्पणबुद्धीने चालू ठेव; हीं कर्म मी करणार नाहीं असा तू निग्रह केलास तरीहि प्रकृतिधर्माप्रमाणे तुला तीं करावीं लागतील; यास्तव सर्व स्वार्थांचा परमेश्वराचे ठायीं लय करून परमार्थबुद्धीने व वैराग्याने स्वधर्माप्रमाणे प्राप्त झालेले व्यवहार लोकसंग्रहार्थ तुला केले पाहिजेत; मी तेंच करीत आहे; माझे उदाहरण पहा आणि त्याप्रमाणे वाग;”—असा आपल्या सर्व उपदेशाचा इत्यर्थ भगवंतांनीं गीतेच्या शेवटच्या अध्यायांत उपसंहाररूपाने पुनः सांगितला आहे. ज्ञानाचा आणि निष्काम कर्माचा जसा विरोध नाही तद्वतच भक्ति आणि कृष्णार्पणबुद्धीने केलेलीं कर्म यांच्यामध्येंहि विरोध उत्पन्न होत नाही. महाराष्ट्रांतील भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांनींहि भक्तीमुळे “अणोरणीयान् महतो महीयान्” (कठ. २. २०; गी. ८. ९)—परमाणुपेक्षां धाकटा व मोठ्यापेक्षां मोठा—या परमेश्वरस्वरूपाशीं झालेले आपले तादात्म्य वर्णन करून—

अणुरणीयां थोकडा । तुका आकाशाएवढा ।

गिळान सांडिलें कळिवर । भवभ्रमाचा आकार ॥

सांडिली त्रिपुटी । दीप उजळला घटी ।

तुका म्हणे आतां । उरलों उपकारापुरता ॥

याप्रमाणे मी आतां परोपकारापुरता शिळक उरलों, असे उघड म्हटले आहे. संन्यासमार्गीयांप्रमाणे माझे आतां कांहींच काम उरले नाही, असे म्हटले नाही (गा. ३५८७). तसेच—

भिक्षापात्र अवलंबणें । जळो जिणें लाजिरवाणें ।

ऐसियासी नारायणें । उपेक्षजे सर्वथा ॥

(गा. २५९५), किंवा—

सत्यवादी करी संसार सकळ । अलिप्त कमळ जळीं जैसें ।

घडे ज्या उपकार भूतांचि ते द्या । आत्मस्थिति तया अंगीं वसे ॥

(गा. ३७८०. २, ३), या अभंगावरून तुकारामबुवांचा या बाबतींत अभिप्राय काय आहे हे व्यक्त होते. पण तुकारामबुवा जरी संसारी होते तरी त्यांचा कल थोडासा कर्मत्यागाकडेच होता. म्हणून उत्कटभक्ति आणि त्याबरोबरच आमरणान्त ईश्वरार्पण

‘वृक निष्काम कर्म असें जें प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचें लक्षण किंवा गीतेचा सिद्धान्त त्याचा पूर्ण खुलासा कोणास पाहिजे अमल्यास तुकारामबोवांनींच शिवाजीमहाराजांस ज्या “सद्गुरुस शरण” जाण्यास सांगितलें त्या श्रीसमर्थरामदासस्वामींच्या दाम-बोध ग्रंथाकडेच त्यानें वळलें पाहिजे. भक्तीनें किंवा ज्ञानानें परमेश्वराचें शुद्ध स्वरूप ओळखून कृतकृत्य झालेले सिद्धपुरुष “शहाणे करून सोडावे । बहुत जन” (दाम. १९.१०.१४) यासाठीं निःस्पृहपणानें आपला व्यापयथाधिकार कसा सुरू ठेवितात तें पाहून सामान्य लोकांनीं आपआपले व्यवहार करण्यास शिकावें, “केल्याविष कांहींच (होत) नाही,” (दास. १९.१०.२५; १२.९.६; १८.७.३) असें अनेकवार सांगून शेवटच्या दशकांत—

सामर्थ्य आहे चळवळेचें । जो जो करील त्याचें ।

परंतु येथें भगवंताचें । अधिष्ठान पाहिजे ॥

याप्रमाणे कर्माच्या सामर्थ्याची भक्तीच्या तारकत्वाशीं समर्थनीं पूर्ण जोड घालून दिली आहे (दास २०.४.२६). गीतेंत “मामनुस्मर युद्धय च” (गी. ८.७),—माझे नित्य स्मरण कर व युद्ध कर—असा जो अर्जुनास आठव्या अध्यायांत उपदेश केला आहे त्यांतील, किंवा कर्मयोग्यांमध्येहि भक्तिमान् श्रेष्ठ (गी. ६.४७), असें महाव्या अध्यायाच्या अखेरीस जें म्हटलें आहे त्यांतील, तात्पर्य हेंच असून शेवटीं अठराव्या अध्यायांतहि—

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदात मानवः ॥

“ज्यानें हें सर्व जग निर्माण केलें त्याची आपल्या स्वधर्मानुरूप निष्काम कर्माचरणानें (केवळ वाचनें किंवा पुष्पांनीं नव्हे) पूजा करून मनुष्य सिद्धि पावतो” (गी. १८.४६) असें म्हटलें आहे. किंबहुना स्वधर्मानुरूप निष्काम कर्मे करण्यानें सर्वभूतान्तर्गत विराटस्वरूपी परमेश्वराची एक प्रकारची भक्ति, पूजा किंवा उपासनाच होत्ये, हा या श्लोकाचा व गीतेचाहि भावार्थ आहे. “आपल्या धर्मानुरूप कर्मांनीं त्याची म्हणजे परमेश्वराची पूजा कर” असें म्हटल्यानें, “श्रवणं कीर्तनं विष्णोः” इत्यादि इतर नवविधा भक्ति गीतेस मान्य नाहां असें समजावयाचें नाहीं. तर कर्मे गौण म्हणून सोडून देऊन या नवविधा भक्तींतच केवळ गहन जाणें युक्त नसून आपणांस शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं कर्मे केलांच पाहिजेत; पण तीं “स्वतःचीं म्हणून न करितां परमेश्वराला स्मरून त्यानें निर्मिलेल्या जगाच्या संग्रहार्थ त्यांचीच हीं कर्मे होत या निर्मम बुद्धीनें करावी, म्हणजे कर्मलोप न होतां उलट या कर्मांनींच परमेश्वराची सेवा, भक्ति किंवा उपासना घडून त्याचें पापपुण्य आपणांस न लागतां अखेर पूर्ण सद्गतिहि मिळत्ये,” असें गीतेचें सांगणें आहे. गीतेच्या या सिद्धान्ताकडे

दुर्लक्ष करून गीतेवरील भक्तिपर टीकाकार गीतेंत भक्तिच प्रधान मानून कर्म गौण मानिलें आहे, असा गीतार्थ आपल्या ग्रंथांतून प्रतिपादन करीत असतात. पण संन्यासमार्गीय टीकाकारांप्रमाणें भक्तिपर टीकाकारांचा हा तात्पर्यार्थहि एकदेशीय होय. गीतेतील भक्तिमार्ग कर्मप्रधान असून केवळ पुष्पांना किंवा वाचेनेच नव्हे तर स्वधर्मोक्त निष्काम कर्मांनीहि परमेश्वराचें पूजन होतें, व असें पूजन प्रत्येकांनै अवश्य केलें पाहिजे, हें त्यांतील मुख्य तत्त्व आहे. आणि कर्ममय भक्तीचें हें तत्त्व गीतेप्रमाणें ज्या अर्थी दुसरे कोठेंच प्रतिपादिलें नाहीं त्या अर्थी हेंच गीतेतील भक्तिमार्गाचें विशेष लक्षण म्हटलें पाहिजे.

ज्ञानमार्ग आणि भक्तिमार्ग यांची कर्मयोगदृष्ट्या अशा प्रकारें सर्वतोपरी एकवाक्यता झाली, तरी ज्ञानमार्गापेक्षां भक्तिमार्गांत जो एक महत्त्वाचा विशेष आहे तो शेवटों स्पष्टपणें सांगितला पाहिजे. ज्ञानमार्ग सर्व बुद्धिगम्यच असल्यामुळें अल्पबुद्धीच्या सामान्य जनांस तो क्लेशमय होतो, आणि भक्तिमार्ग श्रद्धामूलक, प्रेमगम्य व प्रत्यक्ष असल्यामुळें त्याचें आचरण करणें सर्वास सुलभ होतें, हें पूर्वीच सांगितलें आहे. पण क्लेशाखेरीज ज्ञानमार्गांत दुसरीहि एक अडचण आहे. जैमिनीची मीमांसा किंवा उपनिषदें आणि वेदान्तसूत्रे पाहिलीं तर त्यांत श्रौतयज्ञयागादिकांची अगर कर्मसंन्यासपूर्वक “नेति नेति” स्वरूपी परब्रह्माचीच चर्चा भरलेली असून स्वर्गप्राप्तीस साधनीभूत होणारी श्रौतयागादि कर्में अथवा मोक्षप्राप्त्यर्थ लागणारें उपनिषदादि वेदाध्ययन करण्याचा अधिकारीहि पहिल्या तीन वर्णांच्या पुरुषास आहे असा अखेर निर्णय केलेला आहे (वे.सू. १.३.३४-३८). या तीन वर्णांतील स्त्रियांस किंवा चातुर्वर्ण्यांप्रमाणें सर्व समाजाच्या हिताकरितां शेती, किंवा इतर धंदे करणाऱ्या सामान्य स्त्रीपुरुषांस मोक्ष कसा मिळावा याचा या ग्रंथांतून विचार केलेला नाहीं. बरें; वेदांचा याप्रमाणें स्त्रीश्रद्धादिकांशीं अबोला असल्यामुळें त्यांस कधीहि मुक्ति मिळूं शकत नाहीं, असें म्हणावें, तर उपनिषदांतून गार्गीप्रभृतीस आणि पुराणांतून विदुरप्रभृतींस ज्ञान प्राप्त होऊन सिद्धि मिळाली अशीं वर्णनें आहेत (वे.सू. ३.४.३६-३९). तेव्हां पहिल्या तीन वर्णांतील पुरुषांसच मुक्ति मिळत्ये असा सिद्धान्त करितां येत नाहीं; आणि स्त्रीश्रद्धांसुद्धां सर्वास मुक्ति मिळणें शक्य आहे असें मानिलें तर त्यांना ज्ञानप्राप्ति होण्यास साधन काय हें सांगितलें पाहिजे. बादरायणाचार्य ‘विशेषानुग्रहश्च’ (वे.सू. ३.४.३८)—परमेश्वराचा विशेष अनुग्रह—हें साधन सांगतात; आणि कर्मपर भक्तिमार्ग या रूपानें हेंच विशेषानुग्रहात्मक साधन “स्त्रिया, शूद्र, किंवा (कलि युगांतील) नामधारी ब्राह्मण यांच्या कानीं श्रुति पडत नसल्यामुळें भारतांत व अर्थातच गीतेंतहि निरूपिलें आहे,” असें भागवतांत सांगितलें आहे (भाग. १.४.२५). या मार्गानें प्राप्त होणारें ज्ञान आणि उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान यद्यपि एक

असिलें तेंरी स्त्री-पुरुष किंवा ब्राह्मण-क्षत्रिय वैश्य-शूद्र हा भेद आतां शिल्लक रहात नसून—

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।

स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यांति परां गतिम् ॥

“हे पार्था! माझा आश्रय करून स्त्रिया, वैश्य व शूद्र किंवा अंत्यजादि ज्या पापयोनि आहेत त्या देखील परम सिद्धि पावतात” असा या मार्गाचा विशेष गुण गीतेंत वर्णिला आहे (गी. ९. ३२); आणि हाच श्लोक महाभारतांत अनुगीतापूर्वीत पुनः आलेला असून (मभा. अश्व. १९. ६१) वनपूर्वान्तर्गत ब्राह्मणव्याघ्रसंवादांत मांसाविक्रय करणाऱ्या व्याधानें ब्राह्मणास आणि शांतिपूर्वीत तुलाधारानें म्हणजे वाण्यानें जाजलि नांवाच्या ब्राह्मण तपस्व्यास स्वधर्माप्रमाणें निष्काम बुद्धीनें वागूनच मोक्ष कसा मिळतो याचें निरूपण केलें अशा कथा आहेत (मभा. वन. २०६-२१४; शां. २६०-२६३). या वरून ज्याची बुद्धि सम झाली तो श्रेष्ठ, मग धंद्यानें तो सुतार असो, वाणी असो, वा खाटिक असो; कोणत्याहि मनुष्याची योग्यता धंद्यावर किंवा जातीवर अवलंबून नसतां सर्वस्वी त्याच्या अंतःकरणाच्या शुद्धीवर अवलंबून असत्ये, असें भगवंताचें सांगणें आहे हें उघड होतें. समाजांतील सर्व लोकांना याप्रमाणें मोक्षाचें द्वार खुलें झाल्यानें समाजांत जी एक प्रकारची विलक्षण जागृति उत्पन्न होते तिचें स्वरूप महाराष्ट्रांतील भागवतधर्माच्या इतिहासावरून सहज कळून येण्यासारखें आहे. परमेश्वरास स्त्री काय, चांडाळ काय, आणि ब्राह्मण काय सारखेच, “देव भावाचा भुकेला.” प्रतीकाचा नाही, काळ्यागोऱ्या वर्णाचा नाही, आणि स्त्रीपुरुषादि किंवा ब्राह्मणचांडालादि भेदांचाहि नाही. तुकोबा म्हणतात (गा. २३८२. ५, ६)—

ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य शूद्र । चांडाळा आहे अधिकार ।

बालें नारीनर । आदिकरोनि वैश्याहि ॥

तुका म्हणे अनुभवे । आम्हीं पाडियलें ठावें ।

आणि कही दैवें । सुख घेती भाविकें ॥

फार काय सांगावें? “मनुष्य कितीहि दुराचारी असो, निदान अंतकाली तरी भगवंताला अनन्यभावें करून जर तो शरण जाईल तर परमेश्वर त्याला विसंबत नाही” (गी. ९. ३०; व ८. ५-८५), असा गीताशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. ‘वैश्या’ हा शब्द वरील अभंगांत पाहून सोंवळ्याचा डौल आणणाऱ्या कित्येक विद्वानांस कदाचित् वाईट वाटेल. पण अशा लोकांस खरें धर्मतत्त्व कळत नाही असेच म्हटलें पाहिजे. हिंदुधर्मातच नव्हे तर बौद्धधर्मातहि हाच सिद्धान्त स्वीकारिलेला असून (मिलिंदप्रश्न. ३. ७. २) बुद्धानें आप्रपाली नांवाच्या वैश्येस व अगुलीमाल नांवाच्या चोरास दीक्षा दिल्या अशा कथा त्यांच्या धर्मग्रंथांत आहेत; आणि स्त्रिस्ता-

बरोबर वधस्तंभावर चढविलेल्या दोन चोरांपैकी एक चोर मरणसमयी ख्रिस्तास शरण गेल्यामुळे ख्रिस्ताने त्याला सद्गति दिली असें ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांतहि वर्णन असून (ल्यूक. २३. ४२ व ४३) आपल्या धर्मावर श्रद्धा ठेवणाऱ्या वेश्या मुद्धां मुक्ति पावतात असें खुद्द ख्रिस्तानेच एके ठिकाणी म्हटलें आहे (माथ्यू. २१. ३१; ल्यूक. ७. ५०). वरें, अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या पाहिले तरीहि हाच सिद्धान्त निष्पन्न होतो असें आम्ही पूर्वी दहाव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. परंतु हे धर्मतत्त्व शास्त्रतः जरी निर्विवाद आहे तरी ज्याचा सारा जन्म दुराचरणात गेला त्याला केवळ अंतकालीच भगवंताला अनन्यभावानें शरण जाण्याची बुद्धि होणें संभवनीय नाहीं; आणि मग अंतकालच्या यातनेंत केवळ यात्रिकरीत्या 'रा' म्हणून पुढें 'म' म्हटल्यानें एकदां तोंड उघडण्याचे श्रम होऊन पुनः तें कायमचें मिटणें यापलीकडे जास्त काहीच मिष्पन्न होत नाही. यासाठीं केवळ मरणसमयीच नव्हे तर सर्व आयुष्यांत नेहमीच माझे स्मरण मनामध्ये कायम ठेवून स्वधर्माप्रमाणें आपले सर्व व्यवहार परमेश्वरार्पणबुद्धीनें करीत जा, मग तूं जातीचा कोणी असलास तरी कर्म करू नहि मुक्तच आहेस, असें भगवंतांचें सर्वांस निश्चयपूर्वक सांगणें आहे (गी. ९. २६—२८ व ३०—३४ पहा).

याप्रमाणें वर्णाचा, आश्रमाचा, जातीचा किंवा स्त्रीपुरुषादिकांचाहि भेद न ठेवितानां उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यज्ञान, व्यवहारलोप न करितां, आबालवृद्धांस सुलभ करून देण्याचें गीतेतील भक्तिमार्गाचें हे सामर्थ्य व समता लक्षांत आणिली म्हणजे “सर्व धर्म सोडून तूं मला एकट्यालाच शरण ये, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, धावहूँ नको,” असा प्रतिज्ञापूर्वक गीताशास्त्राचा जो उपसंहार गीतेच्या शेवटच्या अध्यायांत भगवंतांनीं केला आहे त्यांनींल मर्म उघड होतें. व्यवहारांत पापापासून अलिप्त राहून परमेश्वरप्राप्तिरूप आत्मश्रेय संपादन करण्याचे जे प्रत्यक्ष मार्ग किंवा उपाय ते धर्म, अशा व्यापक अर्थी धर्म शब्दाचा या ठिकाणी उपयोग केलेला आहे. अनुगीतेंत गुरुशिष्यसंवादांत अहिसाधर्म, सत्यधर्म, व्रतें व उपवास, ज्ञान, यज्ञयाग, दान, कर्म, संन्यास इत्यादि अनेक प्रकारचे उपाय अनेक लोक प्रतिपादन करितात त्यापैकी खरा कोणता तो आम्हांस सांगा, असा ऋषींनीं ब्रह्मदेवास प्रश्न केला आहे (अश्व. ४९); आणि शांतिपर्वांतहि (शां. ३५. ४) गार्हस्थ्यधर्म, वानप्रस्थधर्म, राजधर्म, मातृपितृसेवाधर्म, क्षत्रियास रणांगणी मरण, ब्राह्मणास स्वाध्याय, इत्यादि अनेक धर्म किंवा स्वर्गप्राप्तीचीं द्वारे शास्त्रांत सांगितलीं असल्यामुळे त्यांतला ग्राह्य धर्म कोणता असा प्रश्न उच्छब्दयुपाख्यानांत आला आहे. हे भिन्न भिन्न धर्ममार्ग किंवा धर्म दिसण्यांत परस्परविरुद्ध आहेत असें वाटतें; पण सर्वाभूतीं साम्यबुद्धि हें जें अखेरचें साध्य तेंच वरील धर्मांपैकी कोण-

त्याहि एका धर्मावर प्रीति जडून श्रद्धेनें मन एकाग्र झाल्यानें प्राप्त होत असल्यामुळे या सर्व प्रत्यक्ष मार्गाची योग्यता शास्त्रकार एकसारखीच समजतात. तथापि, या अनेक मार्गांच्या अथवा प्रतीकोपासनांच्या भानगडीत पडून मन गांगरून जाण्याचा संभव असल्यामुळे चित्तशुद्धीचे अनेक धर्ममार्ग सोडून “तूं एकठ्या मलाच शरण ये, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, भिऊं नको,” असें अर्जुनासच नव्हे, तर अर्जुनाला निमित्त करून सर्वासच भगवंताचें अखेरचें निश्चित आश्वासन आहे. तुकारामबुवाहि—

जळो ते जाणीव जळो ते शहाणीव । राहो माझा भाव विठ्ठलपार्यीं ॥

जळो तो आचार जळो तो विचार । राहो मन स्थिर विठ्ठलपार्यीं ॥

(गा. ३४६४) असेंच सर्वधर्मनिरसनपूर्वक देवापाशी अखेरचें मागणें मागतात. निश्चयपूर्वक उपदेशाची किंवा प्रार्थनेची ही सीमा झाली.

श्रीमद्भगवद्गीतासुही सुवर्णपात्रांतील ‘भक्ति’ हा शेवटचा गोड घांस होय. प्रेमाचा हा घांस घेतला, आतां आपोष्णी घेऊन उठायच्या तयारीस लागूं.

प्रकरण १४ वे गीताध्यायसंगति.

- ०-३-१-१-०-३-

प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ऋषिर्नारायणोऽब्रवीत् ।-

महाभारत, शांति. २१७.२.

कमें करीत असतांच अध्यात्मविचारानें किंवा भक्तीनें सर्वात्मैक्यरूप साम्यबुद्धि पूर्णपणें संपादन करणें, व ती प्राप्त झाल्यावरहि संन्यास घेण्याच्या भरीस न पडतां संसारात शास्त्रतः प्राप्त झालेली सर्व कमें केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमीं करीत राहणें, हाच या जगांत मनुष्याचा परमपुरुषार्थ किंवा आयुष्यक्रमणाचा उत्तम मार्ग होय, असें भगवद्गीतेत म्हणजे भगवंतांनीं गाईलेल्या उपनिषदांत प्रतिपादन केले आहे, हें आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून दिसून येईल. तथापि ज्या क्रमानें आम्ही या ग्रंथांत हा अर्थ वर्णिला आहे त्यापेक्षां गीताग्रंथांतील क्रम निराळा असल्यामुळे याच विषयाची भगवद्गीतेत कशी मांडणी केली आहे याचेंहि थोडेंसें परीक्षण करणें जरूर आहे. कोणत्याहि विषयाचें निरूपण दोन पद्धतींनीं करितां येतें; एक शास्त्रीय व दुसरी पौराणिक. पैकीं सर्व लोकांस सहज कळणाऱ्या गोष्टींपासून प्रतिपाद्य विषयाची मूलतत्त्वे कशी निष्पन्न होतात हें साधकबाधक प्रमाणांचीं तर्कशास्त्रानुसार क्रमवार मांडणी करून दाखविणें यास शास्त्रीय पद्धत असें नांव आहे. भूमितिशास्त्र हें या पद्धतीचें उत्कृष्ट उदाहरण असून, न्यायसूत्र किंवा वेदान्तसूत्र यांतील उपपादनहि याच वर्गात येतें. म्हणून भगवद्गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा म्हणजे वेदान्तसूत्रांचा जेथें उल्लेख आहे तेथें त्यांतील विषय हेतुयुक्त व निश्चयात्मक प्रमाणांनीं सिद्ध केलेला असल्याचें वर्णन आले आहे—“ब्रह्मसूत्र-पदैश्वर्य हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः” (गी. १३. ४). परंतु भगवद्गीतेतील निरूपण सशास्त्र असलें तरी तें या म्हणजे शास्त्रीय पद्धतीनें केलेलें नाहीं. भगवद्गीतेतील विषय श्रीकृष्ण आणि अर्जुन यांच्यामधील संवादाच्या सुलभ व मनोरंजकरूपानें वर्णिला आहे; व त्यामुळे प्रत्येक अध्यायाचे शेवटीं “भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे” असे शब्द आल्यावर पुढें “श्रीकृष्णार्जुनसंवादे” असे गीतानिरूप-

*“नारायण ऋषींनीं धर्म प्रवृत्तिपर सांगितला आहे.” नर आणि नारायण या दोन ऋषींपैकींच हे नारायण ऋषि होत; व या दोघांचेच अनुक्रमे अर्जुन व श्रीकृष्ण हे अवतार होते हें पूर्वी सांगितले आहे. तसेंच नारायणीय धर्मेच गीतेत प्रतिपाद्य असल्याबद्दलच महाभारतांतील वचन मागें दिलेलें आहे.

णाच्या स्वरूपाचे दर्शक शब्द येत असतात. या निरूपणांतील आणि 'शास्त्रीय' निरूपणांतील भेद स्पष्टपणे दाखविण्यास संवादात्मक निरूपणास 'पौराणिक' असे नांव आम्ही दिले आहे. सातशे श्लोकांत केलेल्या अशा प्रकारच्या संवादात्मक किंवा पौराणिक निरूपणांत 'धर्म' या व्यापक शब्दांत समावेश होणाऱ्या सर्व विषयांचा सविस्तर उद्घापोह करणे कधीच शक्य नाही. पण त्रोटक रीतीनेच कां होईना, गीतेत जे अनेक विषय उपलब्ध होतात तेवढ्यांचा तरी त्यांत आविरोधानें कसा संग्रह करितां आला हेंच आश्चर्य आहे. आणि त्यावरून गीताकारांचें अलौकिक सामर्थ्य व्यक्त होऊन गीतेतील उपदेश 'अत्यंत योगयुक्त चिंतानें' सांगितलेला आहे, असें जे अनुगीतेच्या आरंभी म्हटलें आहे त्याची सत्यता प्रत्ययास येत्ये. अर्जुनाला जे विषय पूर्वीच अवगत होते ते पुनः सविस्तर सांगण्याचें कांहीं कारण नव्हतें. मी लढाईचें घोरकर्म करूं का नको, आणि कर म्हटल्यास कसें करूं, हा त्याचा मुख्य प्रश्न होता. व श्रीकृष्णांनीं आपल्या उत्तरांत एखादा युक्तिवाद सांगितला म्हणजे त्यावर अर्जुन दुसरे आक्षेप घेत होता. अशा प्रकारे चाललेल्या प्रश्नोत्तररूपी संवादांत गीतेतील विवेचन साहजिकरीत्याच कधीं त्रोटक किंवा संक्षिप्त तर कधीं विस्तृत झालें आहे. उदाहरणार्थ, त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या पसाऱ्याचें वर्णन थोड्या भेदानें दोन ठिकाणी (गी. अ. ७ व १४), तर स्थितप्रज्ञ, भगवद्भक्त, त्रिगुणातीत आणि ब्रह्मभूत, यांच्या स्थितीचें वर्णन एक असतांही त्याची निरनिराळ्या दृष्टीनें दरएक प्रसंगीं पुनरुक्त केलेली आहे. उलटपक्षीं अर्थ व काम हे धर्माला सोडून नसतील तेव्हां ग्राह्य होत या तत्त्वाचें "धर्माविरुद्धः कामोऽस्मि" (७.११) या एकाच वाक्यांत दिग्दर्शन केलें आहे. याचा परिणाम असा होतो की, गीतेमध्ये जरी सर्व विषय आले आहेत तरी श्रौतधर्म, स्मार्तधर्म, भागवतधर्म, सांख्यशास्त्र, पूर्वमीमांसा, वेदान्त, कर्मविपाक, इत्यादिकांतील ज्या प्राचीन सिद्धान्तांच्या आधारें गीतेतील ज्ञानाचें निरूपण केलें आहे त्यांची परंपरा ज्यास अवगत नाही त्याचें मन गाता वाचितांना गोंधळून जातें; आणि प्रतिपादनाची सरणी नीट लक्षांत न येतां गीता म्हणजे कांहीं तरी गोंडबंगाल आहे, अथवा शास्त्रीय पद्धत प्रचारांत येण्यापूर्वी गीता उपदेशिली असावी आणि त्यामुळें गीतेत ठिकठिकाणी अपुरेपणा आणि विरोध भरलेले आहेत, किंवा निदान आपल्या बुद्धीला तरी गीतेतील ज्ञान अगम्य होय, अशी समजूत होत्ये संशयनिवृत्तीसाठीं टीका पहाव्या तर त्याहि बहुतेक भिन्नभिन्न मंत्रदायांना धरून केलेल्या असल्यामुळें टीकाकारांच्या मतांमधील परस्परविरोधांची एकवाक्यता करणें दुर्घट होऊन मन अधिकच गोंधळून जातें. कांहीं सुप्रबुद्ध वाचकहि अशा प्रकारच्या भ्रांतीत पडलेले आम्हांस माहीत आहेत. ही अडचण राहूं नये म्हणून गीतेतील प्रतिपाद्य विषयांची

आमच्या समजुतीप्रमाणे शास्त्रीय कमार्ने मांडणी करून एवढा वेळपर्यंत विवेचन केले. आतां तेच विषय श्रीकृष्ण व अर्जुन यांच्यामधील संभाषणांत अर्जुनाचे प्रश्न किंवा शंका यांच्या अनुरोधाने कमीजास्त प्रमाणाने कसकसे आले आहेत हे मागितले म्हणजे हे विवेचन पूर्ण होऊन एकंदर विषयांचा पुढील प्रकरणांत उप-संहार करण्यास सोयीचे पडेल.

आपला हिदुस्थान देश ज्ञानाचे, वैभवाचे, यशाचे आणि पूर्ण स्वराज्याचे मुख अनुभवीत आहे अशी जेव्हां त्याची चोहोंकडे ख्याति झाली होती, तेव्हां एका सर्वज्ञ महापराक्रमा, यशस्वी व परमपूज्य क्षत्रियाने दुसऱ्या महान धनुर्धराम् क्षात्रधर्माच्या स्वकार्यास प्रवृत्त करण्यासाठी गीता उपदेशिली आहे, हे वाचकाने प्रथम लक्षांत ठेविले पाहिजे. जैन व बौद्ध धर्माचे प्रवर्तक महात्मार व गौतमबुद्ध हे दोघेहि क्षात्रियच होते. तथापि दोघांनीहि वैदिक धर्मातील फक्त संन्यासमार्गाचाच अंगांकार करून क्षात्रियादिक सर्व वर्णास ज्याप्रमाणे संन्यासधर्माचा दरवाजा मो-कळा करून दिला, तशी श्रीकृष्णाची गोष्ट नसून क्षात्रियादिकांनीच काय पण ब्राह्म-णांनीहि निवृत्तिमार्गातील शांतीबरोबर निष्काम बुद्धीने सर्व कर्मे आमरणान्त करण्या-चा मार्ग स्वांकारिला पाहिजे, असा भागवतधर्माचा उपदेश आहे. परंतु कोणताहि उप-देश झाला तरी तो करण्यास कांही तरी कारण घडून यावे लागते; आणि तो उप-देश सफल होण्यास शिष्याच्या मनांत सदर उपदेशाचे ज्ञान करून घेण्याची इच्छाहि प्रथम जागृत झालेली असावी लागत्ये. म्हणून या दोन्ही गोष्टींचा खुलासा करण्यासाठी गीतेच्या **पट्टित्या अध्यायांत** श्रीकृष्णांनी अर्जुनास हा उपदेश करण्याचे काय कारण झाले, ते व्यासांनी सविस्तर वर्णिले आहे. कौरवपांडवांची सैन्ये लढाईस सज्ज होऊन कुरुक्षेत्रावर उभी आहेत व आतां लढाईस तोंड लाग-णार, इतक्यांत अर्जुनाच्या सांगण्यावरून श्रीकृष्णांनी त्याचा रथ दोन्ही सैन्यांचे मध्यभागी नेऊन उभा केला; आणि “तुला ज्यांबरोबर लढावयाचे आहे ते हे भीष्मद्रोणादिक पहा,” म्हणून त्यास सांगितले. तेव्हां अर्जुनाने दोन्ही सैन्यांकडे दृष्टि फेकल्यावर त्याच्या असे नजरेस आले की, आपलेच वडील, काके, आज्ञे, मामे, बंधु, पुत्र, नातू, स्नेही, आप्त, गुरु, गुरुबंधु वगैरे दोहोंकडे भरलेले असून या युद्धांत सर्वांचाच नाश होणार ! लढाई कांही एकदम उपस्थित झालेली नव्हती. लढाईचा निश्चय होऊन दोहों बाजूंनी सैन्यांची जुळवाजुळव बरेच दिवस चालली होती. तथापि परस्परांमधल्या या लढाईत होणाऱ्या कुलक्षयाचे प्रत्यक्ष स्वरूप प्रथम जेव्हां डोळ्यांपुढे आले, तेव्हां अर्जुनासारख्या महायोद्धयासहि वाईट वाटून “अरेरे ! आम्हांला राज्य मिळाले म्हणून आमच्या कुलाचाच हा भयंकर क्षय आम्ही करणार ना ! यापेक्षां भिक्षा मागितलेली काय वाईट !” असे त्याच्या तोंडून

उद्गार निघाले; व “मलाच शत्रूंनी ठार मारिले तरी चालेल; पण त्रैलोक्याच्या राज्यासाठी देखील पितृहत्या, गुरुहत्या, बंधुहत्या किंवा कुलक्षय यांसारखी घोर पातकं मी करू इच्छित नाही.” असे त्याने श्रीकृष्णास सांगितले. त्याच्या सर्वांगाला कंप सुटला, हातपाय गळाले, व तोंड कोरडे पडून खिन्नवदन होतसाता हातचे धनुष्यबाण टाकून देऊन तो विचारा आपल्या रथात खाली बसला, इतकी कथा पहिल्या अध्यायांत आहे. या अध्यायास “अर्जुनविषादयोग” असे म्हणतात. कारण, सर्व गीतेंत ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कर्म-)योगशास्त्र हा एकच विषय जरी प्रतिपाद्य असला, तरी प्रत्येक अध्यायांत जो विषय मुख्यत्वेकरून वर्णिलेला असतो तो या कर्मयोगशास्त्राचा भाग समजून दरएक अध्यायास त्यांतील विषयाप्रमाणे अमुक योग, तमुक योग, अशी निरनिराळी नावे दिलेली आहेत; आणि हे सर्व योग एकत्र झाले म्हणजे “ब्रह्मविद्येतील कर्मयोगशास्त्र” होते. पहिल्या अध्यायांतील या कथेचे महत्त्व काय हे आम्हां या ग्रंथाचे आरंभी सांगितले आहे. कारण, आपल्यापुढे प्रश्न काय हेच जर प्रथम नीट कळले नाही तर त्या प्रश्नाचे उत्तरहि पुरे लक्षांत भरत नाही. सांसारिक कर्मापासून निवृत्त होऊन भगवद्भजनीं लाग किंवा संन्यास घे, हेच जर गीतेचे तात्पर्य म्हणावयाचे, तर अर्जुन लढाईचे घोर कर्म सोडून भिक्षा मागण्यास आयताच तयार झाला असल्यामुळे त्याला हा उपदेश करण्याची जरूर नव्हती. पहिल्याच अध्यायाचे अखेरीस “वाः! काय उत्तम गोष्ट वोललास! तुला झालेली उपरति पाहून मला आनंद वाटतो! चल; आपण दोघेहि हा कर्ममय संसार सोडून संन्यासाश्रमाने किंवा भक्तीने आपल्या आत्म्याचे कल्याण करून घेऊ!” अशा अर्थाचा एखाद दुसरा श्लोक श्रीकृष्णाचे तोंडांत घालून तेथेच गीतेची समाप्ति करावयास पाहिजे होती. मग इकडे लढाई होऊन व्यासांनी तिचे वर्णन करण्यांत तीन वर्षे (मभा. आ. ६२.५२) आपल्या वाणीचा दुरुपयोग केला असता, तर निदान अर्जुन आणि श्रीकृष्ण यांस तरी त्याचा दोष लागला नसता. कुरुक्षेत्रावर जमलेल्या शेंकडों महारथ्यांनी अर्जुनाचा व श्रीकृष्णाचा उपहास केला असता खरा, पण ज्याला आपल्या आत्म्याचे कल्याण करावयाचे तो असल्या उपहासास थोडीच भीक घालणार! जग कांही म्हणो; “यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्” (जा. ४)—ज्या क्षणा उपरति होईल त्या क्षणा संन्यास घ्यावा, विलंब लावू नये,— असे उपनिषदांतहि सांगितले आहे. अर्जुनाची उपरति ज्ञानपूर्वक नसून मोहाची होती असे म्हटले तरी उपरति झाली एवढ्यानेच निम्मे काम होत असल्यामुळे, मोह काढून टाकून तीच उपरति पूर्ण ज्ञानमूलक करणे भगवंतांस कांही अशक्य नव्हते. कोणत्याहि कारणाने संसाराचा वाट आल्यावर त्या वेतागानेच प्रथम संसार सोडून पुढे पूर्ण सिद्धि प्राप्त करून घेतल्याची भक्तिमार्गात किंवा संन्यासमार्गातहि

पुष्कळ उदाहरणें आहेत; व त्याप्रमाणें अर्जुनाचीहि सहज वाट लावितां आली असती. संन्यास घेण्यासाठीं वस्त्रें भगवीं करण्यास मूठभर काव, किंवा भक्तीनें भगवन्नामसंकीर्तन करण्यास टाळमृदंगादि साहित्यहि, उभ्या कुरुक्षेत्रांत मिळालें नसतें असें नाहीं.

परंतु तसें कांहींएक न करितां उलट दुसऱ्या अध्यायाचे आरंभीच “अरे! ही अवदसा (कमल) तुला कोटून आठवली! हा हिजडेपणा (क्लेश) तुला शोभत नाहीं! हा तुझ्या कीर्तीचें वाटोळें करील! म्हणून हें दुबळेपण (दौर्बल्य) सोडून देऊन युद्धाला उभा रहा!” असें श्रीकृष्णानें अर्जुनास सांगितलें आहे. तथापि अर्जुनाने भागुवाईप्रमाणें पुनः पहिलीच रडकथा गाऊन “मी भीष्मद्रोणादि महात्म्यांस कसें मारूं! मरणें बरें का मारणें बरें, या संशयांत माझे मन गोंधळून गेलें आहे; म्हणून यांपैकीं कोणता धर्म श्रेयस्कर तें मला सांगा; मी तुम्हांला शरण आलों आहे.” असें दीनवाण्या मुद्देनें सांगितल्यावर, याला अक्काबाईनें पुरें घेरिलें असें श्रीकृष्णाच्या नजरेस आलें; व जरा हसल्यासारखें करून “अशोच्यानन्वशोच-स्त्वं०” इत्यादि ज्ञान त्यास सांगण्यास भगवंतांनीं सुरुवात केली आहे. अर्जुन ज्ञानी पुरुषाप्रमाणें वागूं चाहात असून कर्मसंन्यासाच्या बाता सांगूं लागला होता. म्हणून जगांत ज्ञानी पुरुषाच्या आचरणाचे “कर्म सोडणें” व “कर्म करणें” असे जे दोन पंथ म्हणजे निष्ठा आढळून येतात तेथपासूनच भगवंतांनी आपल्या उपदेशास आरंभ केला आहे; आणि या दोन्ही निष्ठांपैकीं कोणतीहि निष्ठा घेतली तरी तूं चुकत आहेस हें अर्जुनास भगवंतांचें पहिलें सांगणें आहे. नंतर ज्या ज्ञान किंवा सांख्य निष्ठेच्या आधारे अर्जुन कर्मसंन्यासाच्या गोष्टी बोलूं लागला होता त्या सांख्य निष्ठेच्या आधारे प्रथम “एषा तेऽभिहिता बुद्धिः” (गी. २. ११-३९) येथपर्यंत उपदेश केला असून पुढें अध्यायाच्या शेवटापर्यंत कर्मयोगमार्गाला धरून युद्ध हेंच तुझे खरें कर्तव्य असें अर्जुनास सांगितलें आहे. “एषा तेऽभिहिता सांख्ये०” यासारखा श्लोक “अशोच्यानन्वशोचस्त्वं०” या श्लोकाच्या पूर्वी आला असता तर हाच अर्थ अधिक व्यक्त झाला असता. पण संभाषणाच्या ओघांत सांख्यमार्गाचे प्रतिपादन झाल्यावर “हें सांख्यमार्गप्रमाणें प्रतिपादन झालें; आतां योगमार्गप्रमाणें प्रतिपादन सांगतों.” अशा रूपानें तो आला आहे. कसेंहि झालें तरी अर्थ एकच. सांख्य (किंवा संन्यास) आणि योग (किंवा कर्मयोग) यामधील भेद पूर्वी अकराव्या प्रकरणांत आम्हीं स्पष्ट करून दाखविला आहे. म्हणून त्याची पुनरुक्ति न करितां एवढेंच सांगतों कीं, चित्त-शुद्धीसाठीं स्वधर्माप्रमाणें वर्णाश्रमविहित कर्म करून ज्ञानप्राप्ति झाल्यावर मोक्षासाठीं शेवटीं सर्व कर्म सोडून संन्यास घेणें यास सांख्य, आणि कर्म कधींहि न सोडितां शेवट-पर्यंततीच निष्काम बुद्धीनें करीत रहाणें यास योग किंवा कर्मयोग असें म्हणतात.

भगवान् अर्जुनाला पहिल्यानं असें सांगतात कीं, सांख्यमार्गातील अभ्यात्मज्ञानाप्रमाणें आत्मा हा अविनाशी व अमर असल्यामुळें “भीष्मद्रोणादिकांना मी मारणार” ही तुझी समजूतच खोटी आहे. कारण, आत्मा मरत नाही व मारीतहि नाही. मनुष्य ज्याप्रमाणें आपली वस्त्रें बदलतो त्याप्रमाणें आत्मा एक देह सोडून दुसऱ्या देहांत जातो इतकेंच; पण त्यामुळें तो मेली असें मानून शोक करणें युक्त नव्हे. वरें; “मी मारणार” हा भ्रम मानिला तरी युद्ध कां करावें असें म्हणशील, तर शास्त्रतः प्राप्त झालेल्या युद्धापासून परावृत्त न होणें हा क्षत्रियधर्म आहे; आणि या सांख्यमार्गात ज्या अर्थी प्रथमतः वर्णाश्रमविहित कर्में करणें हेंच श्रेयस्कर मानितात, त्या अर्थी तूं तसें न करशील तर तुला लोक नांवें ठेवितील; किंबहुना युद्धांत मरणें हाच क्षत्रियाचा धर्म होय. मग व्यर्थ शोक कां करितोस ? मी मारणार आणि तो मरणार ही नुस्ती कर्म-दृष्टि सोडून देऊन, मी आपला केवळ स्वधर्म करीत आहे या बुद्धीनें तूं आपलें प्रवाहपतित कार्य कर म्हणजे त्यापासून तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाही. सांख्यमार्गाप्रमाणें हा उपदेश झाला. परंतु चित्तशुद्धिसाठीं प्रथमतः कर्में करून चित्तशुद्धि झाल्यावर अखेर सर्व कर्में सोडून संन्यास घेणेच जर या मार्गाप्रमाणें श्रेष्ठ समजतात, तर उपरति झाल्याबरोबर युद्ध न करितां साधल्यास एकदम संन्यास घेणें वरें नव्हे काय ? ही शंका शिल्लक रहात्ये. गृहस्थाश्रम पुरा करून मग म्हातारपणीं संन्यास घ्यावा, तारुण्यांत गृहस्थाश्रमच केला पाहिजे अशी मन्वादि स्मृतिकारांची आज्ञा आहे, असें म्हटल्यानें निर्वाह लागत नाही. कारण, केव्हां तरी संन्यास घेणेच जर श्रेष्ठ, तर जेव्हां संसाराचा वांट येईल तेव्हांच विलंब न करितां संन्यास घेणें युक्त होय; व याच हेतूनें उपनिषदांतहि “ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् गृहाद्वा वनाद्वा” अशीं वचनें आहेत (जा. ४). संन्यास घेऊन जी गति मिळणार तीच रणांगणांत मरण आल्यानें क्षत्रियास प्राप्त होत्ये.—

द्वाविमौ पुरुषव्याघ्र सूर्यमंडलभेदिनौ ।

परिब्राड् योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः ॥

“हें पुरुषव्याघ्रा ! सूर्यमंडलाला भेदून ब्रह्मलोकास जाणारे दोनच पुरुष आहेत; एक योगयुक्त संन्यासी व दुसरा रणांत तोंड देऊन लढत असतां मेलेला,”— असें महाभारतांत (उयो. ३२. ६५) म्हटलें असून कौटिल्याच्या म्हणजे चाणक्याच्या अर्थशास्त्रांत याच अर्थी—

यान् यज्ञसंघैस्तपसा च विप्राः स्वर्गैषिणः पात्रचयैश्च यांति ।

क्षणेन तानप्यतिर्यांति शूराः प्राणान् सुयुद्धेषु परित्यजंतः ॥

“स्वर्गाची इच्छा करणारे ब्राह्मण अनेक यज्ञांनी, साहित्यपात्रांनी, व तपानें ज्या लोकांप्रत जातात, त्याहिपलीकडे युद्धांत प्राण देणारे शूरपुरुष एका क्षणांत पोंच-

तात,” म्हणजे तपस्व्यास किंवा संन्याशासच नव्हे तर यज्ञयागादिकरणाऱ्या दीक्षितांसहि जी गति मिळत्ये तीच रणांगणांत पडणाऱ्या क्षत्रियास प्राप्त होत्ये, असा एक श्लोक दिलेला आहे (कौटि. १०. ३. १५०—१५२ व मभा. शां. ९८—१०० पहा). “युद्धासारखे स्वर्गाचे द्वार क्षत्रियाला क्वचित् उघडे सांपडते; युद्धांत मेलास तर स्वर्ग, आणि जय मिळविलास तर पृथ्वीचे राज्य मिळेल” (२. ३२, ३७), या गीतेतील उपदेशाचे तात्पर्यहि तेच होय म्हणून संन्यास घेतला काय किंवा युद्ध केले काय, फल सारखेच असेहि सांख्यमार्गाप्रमाणे प्रतिपादन करितां येईल. तथापि कांहीं म्हटले तरी युद्ध केलेंच पाहिजे असा निश्चितार्थ या मार्गातील युक्तिवादानें पुरा सिद्ध होत नाही. सांख्यमार्गातील ही अडचण लक्षांत आणून भगवंतांनीं यापुढें कर्मयोगमार्गाच्या प्रतिपादनास सुरुवात केली असून गीतेच्या शेवटच्या अध्यायाच्या अखेरपर्यंत याच कर्मयोगाचे,—म्हणजे कर्म केलीच पाहिजेत व तीं मोक्षाच्या आड न येतां उलट तीं करात असतांच मोक्ष कसा मिळतो याचे,—निरनिराळीं प्रमाणें देऊन शंकानिवृत्तिपूर्वक समर्थन केले आहे. कोणतेहि कर्म चांगले किंवा वाईट हें ठरविण्यास त्या कर्माच्या बाह्य परिणामापेक्षां कर्त्याची वासनात्मक बुद्धि शुद्ध का अशुद्ध हें प्रथम पाहिलें पाहिजे, हें या कर्मयोगांतील प्रधान तत्त्व आहे (गी. २. ४९). परंतु वासना शुद्ध का अशुद्ध हें ठरविण्याचे कामहि अखेर व्यवसायात्मक बुद्धीचे असल्यामुळे निवडानिवड करणारे बुद्धिद्रिय स्थिर असल्याखेरीज वासनाहि शुद्ध व सम होत नाही. यासाठी वासनात्मक बुद्धि शुद्ध होण्यास व्यवसायात्मक बुद्धिद्रियहि समार्थीने प्रथम स्थिर केलें पाहिजे, असे त्या बरोबरच सांगितले आहे (गी. २. ४९). जगांतील सामान्य व्यवहार पाहिला तर बहुतेक लोक स्वर्गादि निरनिराळी काम्य सुखें प्राप्त होण्यासाठीच यज्ञयागादिवैदिक काम्य कर्माच्या खटाटोपांत पडलेले असतात, व त्यामुळे त्यांची बुद्धि आज हें फल मिळविण्यांत तर उद्यां तें फल प्राप्त करून घेण्यांत, म्हणजे स्वार्थांतच गुंग झालेली आणि नेहमी बदलणारी किंवा चंचल असत्ये, असे आढळून येते. पण अशा लोकांस स्वर्गसुखादिक अनित्य फलापेक्षां जास्त महत्वाचे अथौत मोक्षरूपी नित्य सुख मिळणें शक्य नाही. म्हणून वैदिक कर्माची ही काम्य खटाटोप सोडून निष्काम बुद्धीने कर्म करण्यास शीक; कर्म करण्यापुरताच तुझा अधिकार असून त्यांचें फल मिळणें किंवा न मिळणें ही गोष्ट केव्हांहि तुझ्या ताब्यांतली नाही (२. ४७); फलदाता परमेश्वर आहे असे मानून, कर्माचे फल मिळो वा न मिळो सारखेच, अशा समबुद्धीने केवळ कर्तव्य म्हणून जीं कर्म करितात त्यांच्या पापपुण्याचा लेप कर्त्यास लागत नाही; म्हणून या समबुद्धीचाच आश्रय कर; या समबुद्धीलाच योग—म्हणजे पाप न लागतां कर्म करण्याची युक्ति—असे म्हणतात; हा योग तुला सा-

थला म्हणजे कर्म करूनहि तुला मोक्ष मिळेल; मोक्षासाठी कर्मसंन्यासच केला पाहिजे असे नाही;—इत्यादि कर्मयोगमार्गाचें रहस्य आतां अर्जुनाला सांगण्यांत आलें आहे (२.४७—५३). ज्या पुरुषाची बुद्धि याप्रमाणें सम झाली तो स्थितप्रज्ञ म्हणावयाचा असें भगवंतांनीं सांगितल्यावर (२.५३), स्थितप्रज्ञ कसा वागतो तें मला सांगा असा अर्जुनानें पुनः प्रश्न केला. म्हणून दुसऱ्या अध्यायाचे अखेर या स्थितप्रज्ञाचें वर्णन दिलें आहे आणि अखेर स्थितप्रज्ञाचे स्थितीसच ब्राह्मी स्थिति म्हणतात असें सांगितलें आहे. सारांश, अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठी गीतेंत जो उपदेश केला आहे त्यास या जगांत ज्ञानी पुरुषास ग्राह्य झालेल्या “कर्म सोडणें” (सांख्य) व “कर्म करणें” (योग) या दोन निष्ठांपासूनच प्रारंभ केला असून, युद्ध कां केलें पाहिजे याची प्रथम सांख्यनिष्ठेप्रमाणें उपपत्ति सांगितली. पण ही उपपत्ति अपुरी पडत्ये असें पाहून, पुढें लागलीच योग किंवा कर्मयोगमार्गाप्रमाणें ज्ञान सांगण्यास सुरुवात केली आहे; व या कर्मयोगाचें स्वल्पाचरणाहि कसे श्रेयस्कर होतें हें सांगितल्यावर कर्मयोगमार्गात कर्मापेक्षां त्या कर्माला प्रेरक झालेली बुद्धिच ज्या अर्थी श्रेष्ठ मानितात त्या अर्थी स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि सम करून कर्म कर म्हणजे तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाही, येथपर्यंत दुसऱ्या अध्यायांत या उपपादनाची मजल येऊन ठेपली आहे. आतां पुढें आणखी काय प्रश्न निघतात तें पाहूं. सर्व उपपादनाचें मूळ दुसऱ्याच अध्यायांत असल्यामुळें त्यावद्दल जरा विस्तृत विवेचन केलें आहे.

“कर्मयोगमार्गांतहि कर्मापेक्षां बुद्धिच जर श्रेष्ठ तर मी आपली बुद्धि स्थितप्रज्ञाच्या बुद्धीसारखी सम करितों म्हणजे झाले; मला युद्धासारखी घोर कर्म करावयास कां सांगतां ?” असा तिसऱ्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुनाचा प्रश्न आहे. कारण, कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ म्हटल्यानें “युद्ध कां करावें ? बुद्धि सम ठेवून उदासीन कां बसूं नये ?” या प्रश्नाचा निर्णय होत नाही. बुद्धि सम ठेवूनहि कर्मसंन्यास करितां येत नाही असें नाही. मग समबुद्धि पुरुषास सांख्यमार्गाप्रमाणें कर्म सोडण्यास हरकत काय ? या प्रश्नाचें उत्तर भगवान् आतां असे देतात कीं, पूर्वीं तुला सांख्य व योग अशा दोन निष्ठा सांगितल्या खऱ्या; परंतु कोणाहि मनुष्यास कर्म सर्वैव सुटणें अशक्य आहे. जोंपर्यंत तो देहधारी आहे तोंपर्यंत प्रकृति स्वभावतःच त्याला कर्म करावयास लावणार; आणि प्रकृतीचीं हीं कर्म जर सुटत नाहीत, तर इंद्रियसंयमनानें बुद्धि स्थिर व सम करून केवळ कर्मेन्द्रियांनींच आपलीं कर्तव्यकर्म करीत रहाणें हें अधिक श्रयस्कर होय. यासाठीं तूं कर्म कर, कर्म न केलीस तर तुला खायाला देखील मिळणार नाही (३.३—८). कर्म हें परमेश्वरानेंच उत्पन्न केलें आहे; मनुष्यानें नाही. ब्रह्मदेवानें सृष्टि व प्रजा उत्पन्न केली त्या वेळींच ‘यज्ञ’

उत्पन्न केला असून, या यज्ञाने तुम्ही आपली समृद्धि करून घ्या, असे त्याने प्रजेस सांगितले; आणि हे यज्ञ ज्या अर्थी कर्माखेरीज सिद्ध होत नाहीत त्या अर्थी यज्ञ म्हणजेच कर्म होय. म्हणून मनुष्ये व कर्म ही दोन्ही बरोबरच उत्पन्न झालेली आहेत असे म्हटले पाहिजे. पण ही कर्म केवळ यज्ञासाठीच असल्यामुळे व यज्ञ हे मनुष्याचे कर्तव्य असल्यामुळे या कर्माचा फल मनुष्याला वंचक होत नाहीत. आतां हे खरे कीं जो पुरुष ज्ञानी झाला त्याला स्वतःचे म्हणून कांही कर्तव्य शिष्ट करवानाही, आणि लोकांच्या ठिकाणें त्याचे कांही अडलेले नसते. पण तेवढ्याने कर्म करूं नयेत असे सिद्ध होत नाही. कारण, कर्म कोणालाच सुटत नसल्यामुळे स्वार्थासाठीं नको असले तरी तेच कर्म लोकसंग्रहार्थ आतां निष्काम बुद्धीने केले पाहिजे असे अनुमान करणे भाग आहे (३.१७-१९). या गोष्टी लक्षात आणूनच जनकादि ज्ञानी पुरुषांनी पूर्वी कर्म केला व मीहि करीत आहे. शिवाय लोकसंग्रह करणे म्हणजे लोकांना आपल्या वर्तनाने चांगला धडा घालून देऊन उन्नतीच्या मार्गास लाविणे हे ज्ञानी पुरुषांच्या कर्तव्यांपैकीच एक मुख्य कर्तव्य आहे. मनुष्य कितीहि ज्ञानवान् झाला तरी त्याला प्रकृतीचे व्यवहार सुटत नाहीत; म्हणून कर्म सोडणे तर दूरच, परंतु कर्तव्य म्हणून स्वधर्माप्रमाणे कर्म करीत असतां जरूर पडल्यास त्यातच मरणेहि श्रेयस्कर आहे (३.३०-३५); असा या अध्यायांत भगवंतांनी उपदेश केला आहे. भगवंतांनी याप्रमाणे प्रकृतीला सर्व कर्मांचे कर्तृत्व दिलेले पाहून मनुष्याची इच्छा नसतांना तो पाप कां करितो असा अर्जुनाने प्रश्न केला तेव्हां कामक्रोधादि विकार बलात्काराने मनाला भ्रष्ट करितात, अतएव इंद्रियांचे संयमन करून प्रत्येकांना आपले मन ताब्यांत ठेविले पाहिजे, असा जबाब देऊन हा अध्याय समाप्त केला आहे. सारांश, स्थितप्रज्ञाप्रमाणे बुद्धि सम झाली तरी कर्म कोणाला सुटत नाही, स्वार्थासाठीं नको तर लोकसंग्रहार्थ निष्काम बुद्धीने कर्म केलेच पाहिजे, अशी कर्मयोगाची अवश्यकता सिद्ध करून “मला सर्व कर्म अर्पण कर” (३.३०.३१) असे परमेश्वरार्पणपूर्वक कर्म करण्याच्या भक्तिमार्गातील तत्त्वांचेहि याच अध्यायांत ‘सूत उवाच’ झालेले आहे.

तथापि हे विवेचन तिसऱ्या अध्यायांत पुरे न होतां चवथा अध्याय त्याच-करितां आरंभिला आहे. आतां र्पयत केलेले प्रतिपादन केवळ अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं नवीन रचिले असेल अशी शंका येऊं नये म्हणून चवथ्या अध्यायाचे आरंभी या कर्मयोगाची म्हणजे भागवत किंवा नारायणीय धर्माची त्रेतायुगांतील परंपरा दिली आहे. आदौ किंवा युगारंभी मीच हा कर्मयोगमार्ग विवस्वतास, विवस्वानाने मनूस व मनूने इक्ष्वाकूस सांगितला होता, पण मध्ये नष्ट झाल्यामुळे तोच योग (कर्मयोगमार्ग) मी आतां तुला पुनः सांगितला, असे श्रीकृष्णांनी म्हटल्यावर

विवस्वानाचे आधीं तुम्ही कोळून येणार असा अर्जुनानें प्रश्न केला. तेव्हां त्या प्रश्नास उत्तर देतांना सार्धूंचें संरक्षण, दुष्टांचा नाश आणि धर्माची स्थापना करणें असें आपल्या अनेक अवतारांचें प्रयोजन सांगून, याप्रमाणें हें लोकसंग्रहकारक कर्म मी करित असतां हि माझी त्या ठिकाणी आसक्ति नसल्यामुळें मला त्याचें पापपुण्यादि फल लागत नाही असे कर्मयोगाचें समर्थन केल्यावर, आचरणाचें हें तत्त्व जाणूनच जनकादिकांनीं पूर्वीं कर्में केली व तूहि तसेंच कर असा अर्जुनास भगवंतांनीं पुनः उपदेश केला आहे. तिसऱ्या अध्यायांत “यज्ञाकरितां केलेले कर्म बंधक होत नाहीं” असा जो मीमांसकांचा सिद्धान्त सांगितला होता, तोच आतां पुनः सांगून केवळ तीळतांदूळ जाळणें किंवा पशु मारणें हा एक प्रकारचा यज्ञ खरा, पण हा द्रव्यमय यज्ञ हलक्या प्रतीचा आणि संयमाधीन कामक्रोधादिक इंद्रियवृत्ति जाळणें किंवा ‘न मम’ म्हणून सर्व कर्मांची ब्रह्मांत आहुति देणें हे यज्ञ वरच्या पायरिचे अशी यज्ञाची विस्तृत व व्यापक व्याख्या करून या यज्ञासाठीं फलाशा सोडून कर्में करावीं असा आतां बोध केला आहे. कारण, मीमांसकांच्या न्यायाप्रमाणें यज्ञार्थ केलेलीं कर्में जरी स्वतंत्ररीत्या बंधक नसलीं तरी यज्ञाचें म्हणून जें फल आहे तें मिळाल्या-खेरीज रहात नाही. म्हणून यज्ञहि निष्काम बुद्धीनें केला म्हणजे यज्ञार्थ केलेले कर्म आणि खुद्द यज्ञ मिळून दोन्ही बंधक होत नाहीत. शेवटीं सर्वभूतें आपल्या ठायीं किंवा भगवंतांचे ठायीं आहेत असें जे ज्ञान तिचेंच नांव साम्यबुद्धि. आणि हें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व कर्म भस्म होऊन त्यांची बाधा कत्यास होत नाही; “सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते”—सर्व कर्म ज्ञानात लय पावतें; कर्म स्वतः बंधक नसून अज्ञानानें बंध उत्पन्न होतो; यासाठीं अज्ञान सोडून दे, व कर्मयोगाचा आश्रय करून लढाईला उभा रहा;—असें सांगून हा अध्याय पुरा केला आहे. सारांश, कर्मयोगमागच्या सिद्धयर्थहि साम्यबुद्धिरूप ज्ञान असणें जरूर आहे अशी या अध्यायांत आतां ज्ञानाची प्रस्तावना झाली आहे.

कर्मयोगाची अवश्यकता म्हणजे कर्म कां केलीं पाहिजेत यांचीं कारणें तिसऱ्या व चवथ्या अध्यायांत सांगितलीं खरीं; परंतु दुसऱ्याच अध्यायांत सांख्य-ज्ञान सांगून नंतर कर्मयोगाचे विवेचनांत हि कर्मापेक्षा बुद्धि श्रेष्ठ, असें वारंवार सांगण्यांत आल्यामुळें, या दोन मार्गांपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता हें सांगणें आतां जरूर आहे. कारण, दोन्ही मार्ग सारख्याच योग्यतेचे म्हटल्यास यांपैकीं ज्याला जो मार्ग बरा वाटेल तो त्यानें स्वीकारावा, कर्मयोगाच स्वीकारण्याचें कारण नाही असे प्राप्त होतें. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन “सांख्य व योग अशा दोन्ही निष्ठा मला सरमिसळ करून न सांगतां या दोहोंपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता तेवढें एकच निश्चयात्मक आतां मला सांगा म्हणजे त्याप्रमाणें वागण्यास मला सोईचें पडेल.”

असा पांचव्या अध्यायाचे आरंभी त्याने प्रश्न केला आहे; व दोन्ही मार्ग जरी निःश्रेयसकर म्हणजे एकसारखेच मोक्षप्रद आहेत तरी त्यांतले त्यांत कर्मयोगाची मातब्बरी अधिक होय—“कर्मयोगो विशिष्यते”—असे आतां भगवंतांनी स्वच्छ सांगून अर्जुनाचा संदेह दूर केला आहे (५.२). याच सिद्धान्ताच्या दृढीकरणार्थ भगवान् आणखी असे सांगतात की, संन्यास किंवा सांख्य निष्ठेने जो मोक्ष मिळतो तोच कर्मयोगानेहि मिळतो इतकेंच नव्हे, तर कर्मयोगांत जी निष्कामबुद्धि सांगितली ती प्राप्त झाल्याखेरीज संन्यास सिद्ध होत नाही; आणि ती प्राप्त झाल्यावर योग-मार्गाने कर्म करीत असूनहि ब्रह्मप्राप्ति झाल्याखेरीज रहात नाही. मग सांख्य आणि योग हे भिन्न आहेत असें वंड माजविण्यांत काय हांशील? चालणे, बोलणे, पहाणे, ऐकणे, वास घेणे, इत्यादि शेंकडों कर्मे सोडून म्हटले तरीहि जर सुदृढ नाहीत, तर कर्मे सोडण्याच्या भरीस न पडतां तांच ब्रह्मार्पणबुद्धीनें करणे हाच शहाणपणाचा मार्ग होय. म्हणून तत्त्वज्ञानी पुरुष निष्काम बुद्धीनें कर्मे करीत राहून त्यानेंच अखेर शांति व मोक्ष यांची प्राप्ति करून घेत असतात. ईश्वर तुम्हांला कर्मे करा म्हणून सांगत नाही आणि सोडा असेहि म्हणत नाही. हा सर्व प्रकृतीचा खेळ आहे; आणि बंधन हा धर्म मनाचा असल्यामुळे समबुद्धि किंवा ‘सर्वभूतात्म-भूतात्मा’ होऊन जो कर्मे करितो त्याला त्यांची बाधा होत नाही. किंबहुना कुत्रा, चांडाल, ब्राह्मण, गाय, हत्ती यांच्या ठिकाणी ज्याची बुद्धि सम झाली, व सर्व-भूतान्तर्गत आत्मैक्य ओळखून जो आपले व्यवहार करूं लागला त्याला बसल्या जागींच ब्रह्मनिर्वाणरूपी मोक्ष मिळतो, मोक्षप्राप्तीसाठी त्याला दुसरे कोठें जावें लागत नाही, अगर साधनहि पहावयास नको, तो सदा मुक्तच असतो, असे या अध्यायाच्या अखेर म्हटले आहे.

सहाव्या अध्यायांत हाच विषय पुढे चालूं असून कर्मयोग सिद्ध होण्यास लागणारी समबुद्धि संपादन करण्यास उपाय कोणता ते सांगितले आहे. पहिल्याच श्लोकांत कर्मफलाची आशा न ठेवितां कर्तव्य म्हणून प्राप्त झालेली कर्मे जो करितो तोच खरा योगी व खरा संन्यासी, आग्निहोत्रादि कर्मे सोडून स्वस्थ बसलेला खरा संन्यासी नव्हे, असें भगवंतांनी आपले मत स्पष्ट सांगून नंतर कर्मयोगांत बुद्धि स्थिर करण्यास इंद्रियनिग्रहरूपी जें कर्म करावें लागतें ते आपले आपण होऊनच केले पाहिजे, तसें न केल्यास त्याचा दोष दुसऱ्याला लावितां येत नाही असें आत्म-स्वातंत्र्याचे वर्णन केले आहे; आणि पुढे इंद्रियनिग्रहरूप योग कसा साधावा याचे पातंजलयोगदृष्ट्या या अध्यायांत मुख्यत्वेकरून वर्णन आहे. तथापि यमनि-यमासनप्राणायामादि साधनांनीं इंद्रियांचा निग्रह केला तरी तेवढ्यानेंच काम भागत नसून पुढे त्या पुरुषाची वृत्ति “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि” किंवा

“यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति” (६.२९, ३०) अशा प्रकारे सर्वभूतीं सम झाली पाहिजे, अशी आत्मैक्यज्ञानाचीहि अवश्यकता या अध्यायांत वर्णिली आहे. इतक्यांत अर्जुनाला अशी शंका आली की, याप्रमाणे साम्यबुद्धिरूप योग एका जन्मांत साध्य न झाल्यास, पुनः दुसऱ्या जन्मींहि अगदी आरंभापासूनच सुरुवात करावी लागल्यामुळे पुनः तीच गति होणार आणि याप्रमाणे रहाटगाडगे सुरू झाले म्हणजे या मार्गाने मनुष्यास सद्गति मिळणे कधींच शक्य नाही. ही शंका दूर करण्यासाठी योगमार्गात कांही फुकट जात नाही, पहिल्या जन्माचे संस्कार शिल्लक राहून दुसऱ्या जन्मांत त्यापेक्षा अधिक अभ्यास होतो व कमाकमाने अखेर सिद्धि मिळत्ये असे सांगून, शेवटी कर्मयोग याप्रमाणे श्रेष्ठ व क्रमशः सुसाध्य असल्यामुळे नुस्ती (म्हणजे फलाशा न सोडितां) कर्मे करणे, तपश्चर्या करणे, व ज्ञानाने कर्मसंन्यास करणे, हे सर्व मार्ग सोडून तू योगी म्हणजे निष्काम कर्मयोगाचे आचरण करणारा हो, असा या अध्यायाचे अखेरीस अर्जुनास पुनः स्पष्ट व निश्चित उपदेश आहे.

कित्येकांचे असे मत आहे की, कर्मयोगाचे विवेचन येथे म्हणजे पहिल्या सहा अध्यायांत संपले व यापुढे ज्ञान व भक्ति या दोन निष्ठा भगवंतांनी ‘स्वतंत्र’—म्हणजे परस्परनिरपेक्ष किंवा कर्मयोगाच्या तोडीच्याच पण त्याहून भिन्न व त्याच्याऐवजी विकल्प म्हणून आचरण्यास योग्य अशा—वर्णिल्या आहेत; पैकीं सातव्या अध्यायापासून बाराव्या अध्यायापर्यंत भक्ति व पुढे बाकी राहिलेल्या सहा अध्यायांत ज्ञान सांगितले असून, अठरा अध्यायांची याप्रमाणे वांटणी केली म्हणजे कर्म, भक्ति व ज्ञान यांपैकीं प्रत्येकाच्या वांट्यास सहासहा अध्याय येऊन गीतेचे सारखे भाग होतात. परंतु हे मत बरोबर नाही. सांख्यनिष्ठेप्रमाणे युद्ध सोडून देऊ किंवा युद्धाचे घोर परिणाम डोळ्यांपुढे दिसत असतां हि युद्धच करू, व कर म्हटल्यास त्याचे पाप कसे टाळू, अशी अर्जुनाची मुख्य शंका होती व त्या शंकेचे समाधान “ज्ञानाने मोक्ष मिळतो व कर्मानेहि मिळतो” किंवा “तुला पाहिजे तर भक्तीची तिसरीहि एक निष्ठा आहे,” अशा धरसोडीच्या व बाष्कळ उत्तराने होणे शक्य नव्हते, हे पांचव्या अध्यायाच्या आरंभीच्या श्लोकांवरून स्पष्ट होते. शिवाय अर्जुन एक निश्चयात्मक वाट विचारीत असतां सर्वज्ञ व चतुर श्रीकृष्णाने मुद्दा सोडून त्याला तीन स्वतंत्र व विकल्पात्मक वाटा दाखविल्या असे मानणेहि गैरशिस्त होय. खरे पाहिले तर गीतेत ‘संन्यास’ आणि ‘कर्मयोग’ या दोनच निष्ठांचा विचार असून (गी.५.१). त्यापैकीं ‘कर्मयोग’ हा अधिक श्रेयस्कर असा स्पष्ट निकाल केला आहे (गी.५.२). भक्तीची तिसरी स्वतंत्र निष्ठा कोठेच सांगितलेली नाही. अर्थात् ज्ञान, कर्म आणि भक्ति या तीन स्वतंत्र निष्ठांची कल्पना सांप्रदायिक टीका-

कारांच्या पदरचा आहे; आणि गीतेंत फक्त मोक्षोपायांचाच विचार केला आहे अशी त्यांची समजूत असल्यामुळे त्यांना या तीन निष्ठा प्रायः भागवतावरून मुचलेल्या आहेत (भाग. ११.२०.६). पण भागवतपुराण व भगवद्गीता यांचे तात्पर्य एक नाही ही गोष्ट टीकाकारांच्या लक्षांत आलेली नाही. नुस्त्या कर्मांनी मोक्ष मिळत नाही, मोक्षासाठी ज्ञान पाहिजे हा सिद्धान्त भागवतकारांसहि मान्य आहे. पण याखेरीज भागवतपुराणाचे असेहि म्हणणे आहे की, ज्ञान व नैष्कर्म्य हे जरी मोक्षप्रद असली तरी ती दोन्ही (म्हणजे गीतेतील निष्कामकर्मयोग) भक्तीवांचून शोभत नाहीत,— नैष्कर्म्यमप्यच्युतभाववर्जितं न शोभते ज्ञानमलं निरंजनम् (भाग. १२.१२.५२ व १२.१२). याप्रमाणे पाहिले तर भागवतकार भक्ति हीच काय ती एक खरी निष्ठा म्हणजे अखेरची मोक्षप्रद स्थिति मानितात असे उघड होते. भगवद्भक्तींनी ईश्वरार्पणबुद्धीने कर्म करूनच नये असे भागवत म्हणत नाही व केलेच पाहिजे असेहि सांगत नाही. निष्काम कर्म करा वा न करा, हे सर्व भक्तियोगाचेच निरनिराळे प्रकार होतात (भाग. ३.२९.७—१९), भक्ति नसेल तर सर्व कर्मयोग पुनः संसारांत म्हणजे जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत पाडणारे होत (भाग. १.५.३४, ३५), असे भागवत सांगत आहे. सारांश, भागवतकारांचा सर्व कटाक्ष भक्तीवरच असल्यामुळे त्यांनी निष्कामकर्मयोगालाहि भक्तियोगांतच ढकलून, भक्ति हीच एक खरी निष्ठा असे प्रतिपादन केले आहे. पण भक्ति हाच कांहीं गीतेतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय नाही म्हणून भागवतातील वरील सिद्धान्त किंवा परिभाषा गीतेंत घुसवून देणे म्हणजे बडाची साल पिपळास लावण्यासारखे अयोग्य होय. परमेश्वराच्या ज्ञानाखेरीज मोक्षप्राप्ति दुसऱ्या कशानेहि होत नसून हे ज्ञान संपादन करण्यास भक्ति हा सुलभ मार्ग होय, हे म्हणणे गीतेंत पूर्णपणे मान्य आहे. पण याच मार्गाबद्दल आप्रह न ठेवितां मोक्षप्राप्तीस अवश्य लागणारे ज्ञान ज्याला जो मार्ग सोपा दिसेल त्या मार्गाने त्याने संपादन करून घ्यावे असे गीता सांगत असून, अखेर म्हणजे ज्ञानप्राप्तीनंतर कर्मे करावी का न करावी हा गीतेंतला मुख्य मुद्दा आहे. म्हणून कर्म करणे व कर्म सोडणे असे जीवन्मुक्त पुरुषांच्या आयुष्यक्रमणाचे जगांत आढळून येणारे जे दोन मार्ग तेथपासून गीतेला सुरुवात केली असून यांपैकी पहिल्या मार्गास भागवतकारांप्रमाणे 'भक्तियोग' असे नवे नांव न देतां ईश्वरार्पणबुद्धीने कर्मे करणे यास 'कर्मयोग' किंवा 'कर्मनिष्ठा' आणि ज्ञानोत्तर कर्मे सोडणे यास 'सांख्य' किंवा 'ज्ञाननिष्ठा,' ही नारायणीयधर्मातील प्राचीन नांवे गीतेंत कायम ठेविली आहेत. गीतेतील ही परिभाषा स्वीकारून विचार केला तर ज्ञान आणि कर्म यांच्या तोडीची भक्ति ही तिसरी स्वतंत्र निष्ठा केव्हांच होऊ शकत नाही. ८. १ दिसून येईल. कारण, 'कर्मे करणे' आणि 'न करणे म्हणजे सोडणे' (योग व

सांख्य) या अस्तित्वास्तिरूप दोन पक्षांखेरीज कर्माबद्दल तिसरा पक्षच आतां शिल्क रहात नाही. म्हणून भक्तिमान् पुरुषाची निष्ठा कोणती हे गीतेप्रमाणे ठरविणे अस-सल्यास सदरहू पुरुष भक्ति करितो एवढ्यावरूनच त्याचा निर्णय न करितां तो कर्मे करितो किंवा नाही याचा विचार केला पाहिजे. भक्ति हे परमेश्वरप्राप्तीचे एक साधन आहे; व साधन या अर्थी भक्तीलाच जरी 'योग' म्हणतां आले (गी. १४.२६), तरी ती अखेरची 'निष्ठा' होऊ शकत नाही. भक्तीने परमेश्वराचे ज्ञान झाल्यावर कर्मे करील तर कर्मनिष्ठ आणि न करील तर सांख्यनिष्ठ म्हणावयाचा. पैकीं कर्मे करणेही निष्ठा अधिक श्रेयस्कर असा भगवंतांनी आपला अभिप्राय पांचव्या अध्यायामध्ये स्पष्ट सांगितला आहे. परंतु कर्मे करण्याने परमेश्वराचे ज्ञान होण्यास प्रतिबंध होतो; आणि परमेश्वराच्या ज्ञानाखेरीज तर मोक्ष नाही; म्हणून कर्मे सोडलीच पाहिजेत असा संन्यासमार्गाचा कर्मावर महत्वाचा आक्षेप आहे. हा आक्षेप खरा नसून संन्यासमार्गाने जो मोक्ष मिळतो तोच कर्मयोगमार्गानेहि मिळतो (गी. ५.५), असे पांचव्या अध्यायांत सामान्यतः सांगितले आहे. पण या सामान्य सिद्धान्ताचा तेव्हां कांहींच खुलासा केला नसल्यामुळे अपुऱ्या राहिलेल्या या महत्वाच्या प्रश्नाचे म्हणजे कर्मे करीत असतां त्यानेच अखेरीस परमेश्वराचे ज्ञान होऊन मोक्ष कसा मिळतो याचे आतां भगवान् सार्वस्तर निरूपण करीत आहेत. याच हेतूने सातव्या अध्यायाच्या आरंभी भक्ति ही स्वतंत्र निष्ठा तुला सांगतो असे न म्हणतां भगवान् अर्जुनास असे सांगतात कीः—

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युंजन् मदाश्रयः ।

असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तत्तच्छृणु ॥

“हे पार्थ । माझ्या ठायीं चित्त ठेवून व माझा आश्रय करून योग म्हणजे कर्मयोग आचरीत असतां 'यथा' म्हणजे ज्या प्रकारे माझे निःसंशय पूर्ण ज्ञान होईल, ते (तुला सांगतो) ऐक” (गी. ७.१); आणि यासच पुढील श्लोकांत 'ज्ञानविज्ञान' म्हटले आहे (गी. ७.२). पैकीं पहिल्या म्हणजे वर दिलेल्या 'मय्यासक्तमनाः' इत्यादि श्लोकांतील 'योगं युंजन्' म्हणजे “कर्मयोग आचरीत असतां” ही पदे अत्यंत महत्त्वाची आहेत; परंतु त्यांकडे कोणाहि टीकाकाराने विशेष लक्ष पुरविलेले दिसत नाही. योग म्हणजे अर्थातच पूर्वीच्या सहा अध्यायांतून वर्णिलेला कर्मयोग होय; आणि हा कर्मयोग आचरीत असतां ज्या प्रकारे म्हणजे विधीने भगवंतांचे पूर्ण ज्ञान होईल तो विधि सांगण्यास आतां म्हणजे सातव्या अध्यायापासून सुरुवात करितो, असा या श्लोकाचा अर्थ आहे, म्हणजे पहिल्या सहा अध्यायांचा पुढच्या अध्यायांशी संबंध काय तो दाखविण्यासाठी हा श्लोक सातव्या अध्यायाच्या आरंभी मुद्दाम घातलेला आहे. म्हणून या श्लोकाकडे दुर्लक्ष करून “सहा अध्यायांच्या पुढे

भक्तिनिष्ठा स्वतंत्ररीत्या वर्णिली आहे” असे म्हणणे अगदी गैरशिस्त होय. किंबहुना असा अर्थ कोणी करू नये म्हणूनच ‘योगं युजन्’ ही पदं या श्लोकांत मुद्दाम घातलेली आहेत असे म्हटले तरी चालेल. गीतेच्या पहिल्या पांच अध्यायांत कर्माची अवश्यकता दाखवून सांख्यमार्गापेक्षां कर्मयोग श्रेष्ठ ठरविला आहे; आणि नंतर सहाव्या अध्यायात कर्मयोगास अवश्य लागणारा इंद्रियनिग्रह संपादन करण्याची पातंजल योगांतील साधनें वर्णिली आहेत. पण एवढ्याने कर्मयोगाचे वर्णन पुरे होत नाही. इंद्रियनिग्रह म्हणजे कर्मेंद्रियांची एक प्रकारची तालीम आहे. या तालीमेने इंद्रिये आपल्या ताब्यांत ठेवतां येतात हे खरे, पण मनुष्याची वासनाच खोटी असेल तर इंद्रिये ताब्यांत असून उपयोग होत नाही. कारण वासना दुष्ट असल्यावर याच इंद्रियनिग्रहरूप सिद्धीचा जारणमारणादि दुष्कृत्ये करण्यांत कित्येक लोक उपयोग करितात, असे आढळून येते. म्हणून इंद्रियनिग्रहावरच वासनाहि “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि” याप्रमाणे शुद्ध पाहिजे (गी. ६. २९), असे सहाव्याच अध्यायांत म्हटले आहे; आणि वासनेची ही शुद्धि ब्रह्मात्मैक्यरूप परमेश्वराचे शुद्ध स्वरूप ओळखिल्याखेरीज होणे शक्य नाही. तात्पर्य, कर्मयोगास अवश्य लागणारा इंद्रियनिग्रह संपादन केला तरी ‘रस’ म्हणजे विषयांची गोडी मनांतून नाहीशी होत नाही. हा रस किंवा विषयवासना नाहीशी होण्यास परमेश्वराचे पूर्ण ज्ञानच व्हावे लागते, असे गीतेच्या दुसऱ्याच अध्यायांत म्हटले आहे (गी. २. ५९). म्हणून हे परमेश्वराचे ज्ञान कर्मयोग आचरीत असतांच ज्या प्रकाराने म्हणजे विधीने होते त्या विधीचे भगवान् आतां सातव्या अध्यायापासून वर्णन करीत आहेत. “कर्मयोग आचरीत असतां” या पदावरून कर्मयोग चालू असतांच हे ज्ञान संपादन करावयाचे आहे, त्यासाठी कर्म सोडून द्यावयाची नाहीत, असेहि सिद्ध होते; व त्यामुळे कर्मयोगाऐवजी विकल्प म्हणून भक्ति व ज्ञान हे दोन स्वतंत्र मार्ग सातव्या अध्यायापासून पुढे सांगितले आहेत हे म्हणणे निर्मूल पडते. गीतेतील कर्मयोग भागवतधर्मातूनच घेतलेला असल्यामुळे कर्मयोगांतील ज्ञानप्राप्तीच्या विधीचे वर्णन म्हणजेच भागवत किंवा नारायणीय धर्मातील विधीचे वर्णन होय; आणि याच अभिप्रायाने “प्रवृत्तिपर नारायणीय धर्म त्यांतील विधींसह भगवद्गीतेत वर्णिला आहे” असे वैशंपायनाने जनमेजयास शांतिपर्वाच्या अखेर सांगितले आहे (पहिल्या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेले श्लोक पहा). वैशंपायनाने म्हटल्याप्रमाणे यांतच संन्यासमार्गातील विधींचाहि अंतर्भाव होतो. कारण, कर्म करणे व कर्म सोडणे असा जरी या दोन मार्गांत भेद असला तरी दोहोंकडे लागणारे ज्ञानविज्ञान एकच असल्यामुळे ज्ञान संपादन करण्याचे दोन्ही मार्गांतील विधि एकच असतात. तथापि “कर्मयोग आचरीत असतां” अशी प्रत्यक्ष पदं

ज्या अर्थी वरील श्लोकांत घातलेली आहेत, त्या अर्थी गीतेतील सातव्या व पुढील अध्यायांतील ज्ञानविज्ञानाचें निरूपण मुख्यतः कर्मयोगाच्याच परिपूर्यर्थ केलेलें असून, त्यांत संन्यासमार्गातील विधीचा जो समावेश होतो तो त्याच्या व्यापकपणा-मुळें होतो, कर्मयोग सोडून केवळ सांख्यनिष्ठेच्या समर्थनार्थ हें ज्ञानविज्ञान सांगितलेलें नाही, असें उघड सिद्ध होतें. दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे की, सांख्यमार्गी लोक ज्ञानाला जरी महत्त्व देत असले, तरी कर्माला किंवा भक्तीला ते कांहींच महत्त्व देत नाहींत; आणि गीतेंत भक्ति मुलभ व प्रधान मानिली आहे, इतकेंच नव्हे तर अध्यात्मज्ञान व भक्ति यांचें वर्णन चालूं अमतां जागोजाग “तू कर्म म्हणजे युद्ध कर” असा अर्जुनास उपदेश केलेला आहे (गी. ८.७; ११.३३; १६. २४:१८.६). म्हणून गीतेतील सातव्या व पुढील अध्यायांतील ज्ञानविज्ञानाचें निरूपण मागें सहा अध्यायांत सांगितलेल्या कर्मयोगाच्या परिपूर्यर्थ व समर्थनार्थच सांगितलें आहे, केवळ सांख्यनिष्ठेचें किंवा केवळ भक्तीचें स्वतंत्र समर्थन या ठिकाणीं विवक्षित नाहीं, असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें. आणि असा सिद्धान्त केल्यावर कर्म, भक्ति आणि ज्ञान असे गीतेचे तीन परस्पर स्वतंत्र विभाग होऊ शकत नाहींत, इतकेंच नव्हे तर “तत्त्वमसि” या महावाक्यात तीनच पदे असून गीतेचे अध्यायहि अठरा आहेत, म्हणून “सहात्रिक अठरा” या हिशोबानें सहासहा अध्यायांचे गीतेचें तीन समान तुकडे करून पहिल्या सहा अध्यायांत ‘तत्त्वम्’ पदाचें, दुसऱ्या सहांत ‘तत्’ पदाचें, आणि तिसऱ्या सहांत ‘असि’ पदाचे विवेचन केलेलें आहे हें मतहि शुद्ध काल्पनिक आहे, असें आतां दिसून येतें. कारण संबंध गीतेंत केवळ ब्रह्मज्ञानच प्रतिपाद्य आहे व ‘तत्त्वमसि’ या महावाक्याच्या विवरणापलीकडे गीतेंत कांहीं जास्त नाहीं, हा एकदेशाय पक्षच आता शिल्लक रहात नाही.

भगवद्गीतेंत भक्ति व ज्ञान यांचें विवेचन कां आलें याचा याप्रमाणें एकदां उलगाडा झाल्यावर सातव्यापासून सतराव्या अध्यायाच्या शेवटपर्यंत अकराहि अध्यायांची संगति सहज कळण्यासारखी आहे. ज्या परमेश्वरस्वरूपाच्या ज्ञानानें बुद्धि रसवर्ज व सम होत्ये, त्या परमेश्वरस्वरूपाचा विचार करणें तो एकदां क्षराक्षरदृष्ट्या व एकदां क्षेत्रक्षेत्रज्ञदृष्ट्या करावा लागत असून, त्यावरून जें पिंडी तें ब्रह्मांडी असा अखेर सिद्धान्त करितात हें मागें सहाव्या प्रकरणांत सांगितलें आहे; व तेच विषय आतां गीतेंत आले आहेत. पण परमेश्वरस्वरूपाचा याप्रमाणें विचार करूं लागलें म्हणजे परमेश्वरस्वरूप कधीं व्यक्त (इंद्रियगोचर) तर कधीं अव्यक्त असतें असें आढळून येतें; आणि मग या दोन स्वरूपांपैकीं श्रेष्ठ कोणतें आणि या श्रेष्ठ स्वरूपापासून कनिष्ठ स्वरूप कसें उत्पन्न होतें इत्यादि अनेक प्रश्नांचाहि विचार या निरूपणांत करावा लागतो. तसेंच परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान होऊन बुद्धि

स्थिर, सम व आत्मनिष्ठ होण्यास परमेश्वराची जी उपासना करावयाची ती अव्यक्ताची करणे बरें का व्यक्ताची करणे बरें, याचाहि आतां निर्णय करावा लागतो; आणि त्याबरोबरच परमेश्वर एक असतां व्यक्त सृष्टीत जें नानात्व आढळून येतें त्याचीहि उपपत्ति सांगावी लागते. हे सर्व विषय व्यवस्थित रीतीनें सांगण्यास अकरा अध्याय लागले यांत कांहीं आश्चर्य नाही. गीतेंत भक्ति व ज्ञान यांचें बिलकुल विवेचन नाही असें आम्ही म्हणत नाही. आमचें एवढेंच सांगणें आहे की, कर्म, भक्ति व ज्ञान हे तिन्ही विषय किंवा निष्ठा स्वतंत्र म्हणजे तुल्यवल कल्पून गातेच्या अठरा अध्यायांची भाऊवंदकीप्रमाणे या तिघांत जी सारखी वांटणी करितात तसें करणें युक्त नगून, ज्ञानमूलक व भाक्तप्रधान कर्मयोग ही एकच निष्ठा सर्व गातेंत प्रतिपाद्य होय; आणि सांख्यनिष्ठा, ज्ञानविज्ञान किंवा भक्ति यांचें जें निरूपण भगवद्गीतेंत आलेलें आहे तें एका कर्मयोगनिष्ठेच्या पृथ्थर्थ किंवा समर्थनार्थ अनुपंगानें आलेलें आहे, स्वतंत्र विषय प्रतिपादन करण्यासाठीं नाही. आतां या सिद्धान्ताप्रमाणें कर्मयोगाच्या परिपूर्यर्थ व समर्थनार्थ सांगितलेल्या ज्ञानविज्ञानाची अध्यायवार कशी वांटणी केली आहे तें पाहू.

सातव्या अध्यायांत क्षराक्षर सृष्टीच्या म्हणजे ब्रह्मांडाच्या विचारास आरंभ करून ही सर्व सृष्टि—पुरुष आणि प्रकृति—माझीच परापर स्वरूपे असून या मायेच्या पलीकडलें अव्यक्त रूप ओळखून जें मला भजतात त्यांची बुद्धि सम होऊन त्यांना मी सद्गति देतो, असे अव्यक्त किंवा अक्षर परब्रह्माचें ज्ञान प्रथम भगवंतांनीं सांगितलें असून, सगळ्या देवता, सगळीं भूतें, सगळे यज्ञ, सगळे कर्म, सगळे अध्यात्म मीच आहे, माझ्याखेरीज या जगांत दुसरें कांहीं नाही, असें आपल्या स्वरूपाचें वर्णन केलें आहे. नंतर आठव्या अध्यायांत आरंभी अध्यात्म, अधियज्ञ, अधिदेव व अधिभूत म्हणजे काय याचा अर्थ मला सांगा असा अर्जुनानें प्रश्न केल्यामुळें या शब्दांचे अर्थ सांगून याप्रमाणें माझें स्वरूप ज्यानें ओळखिलें त्याला मी विसरत नाही असें वर्णन केल्यावर, सर्व जगांत अविनाशी किंवा अक्षर तत्त्व कोणतें, सर्व जगाचा संहार केव्हां व कसा होतो, आणि परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान झालेल्या पुरुषास कोणती गति प्राप्त होत्ये व ज्ञानाशिवाय नुस्तीं काम्य कर्म करणाऱ्यास कोणती गति मिळत्ये यांचें संक्षेपानें विवेचन आहे. नवव्या अध्यायांतहि तोच विषय चालू ठेवून चोहोंकडे याप्रमाणें भरून राहिलेल्या अव्यक्त परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाची भक्तीनें ओळख करून घेऊन अनन्यभावानें त्याला शरण जाणें हाच ब्रह्मप्राप्तीचा प्रत्यक्षावगम्य सुलभ मार्ग किंवा राजमार्ग होय, आणि राजविद्या किंवा राजगुह्य यालाच म्हणतात, असा उपदेश आहे. तथापि या तिन्ही अध्यायांत ज्ञानवान् किंवा भक्तिमान् पुरुषानें कर्म करीत राहिलें पाहिजे

हे कर्ममार्गाचे प्रधान तत्त्व मध्ये मध्ये सांगण्यास भगवान् विसरत नाहीत. उदाहरणार्थ, “तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युद्ध च”—म्हणून सर्व वेळ माझे स्मरण मनांत ठेव आणि युद्ध कर—असे आठव्या अध्यायांत (८.७), तर “सर्व कर्म मला अर्पण केल्याने कर्माच्या शुभाशुभ फलापासून तू मुक्त होशील” असे नवव्या अध्यायांत (९.२७, २८) म्हटले आहे. सर्व जग हे माझ्यापासून झालेले व माझेच रूप होय असे जे वर सांगितले तेच दहाव्या अध्यायांत जगांतील प्रत्येक श्रेष्ठ वस्तु माझीच विभूति आहे असे अनेक उदाहरणे देऊन अर्जुनास समजून दिल्यावर अर्जुनाच्या प्रार्थनेवरून अकराव्या अध्यायांत त्यास आपले विश्वरूप प्रत्यक्ष दाखवून मीच परमेश्वर चोहोकडे भरलेला आहे या गोष्टीची सत्यता भगवंतांनी अर्जुनाच्या डोळ्यांपुढे मांडून अनुभवास आणून दिली आहे. पण याप्रमाणे विश्वरूप दाखवून सर्व कर्म करविता मीच आहे अशी अर्जुनाची खातरी केल्यावर लागलीच “खरा कर्ता मी व तू निमित्त आहेस, म्हणून निःशंक होऊन युद्ध कर,” असे भगवंतांनी म्हटले आहे (गी. ११ ३३). सर्व जगांत एकच परमेश्वर आहे असे जरी याप्रमाणे सिद्ध झाले तरी “अव्यक्त असतां मला मूर्ख लोक व्यक्त समजतात” (७.२४), “यदक्षरं वेदविदो वदन्ति” (८.११)—ज्याला वेदवेत्ते अक्षर म्हणतात, “अव्यक्तालाच अक्षर म्हणतात” (८.२१), “माझे खरे स्वरूप न जाणतां मी मनुष्यदेहधारी आहे असे मूढ लोक मानितात” (९.११), “विद्येमध्ये अध्यात्म-विद्या श्रेष्ठ” (१०.३२), आणि अर्जुनाने म्हटल्याप्रमाणे “त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत्” (११.३७), याप्रमाणे जागोजाग परमेश्वराचे अव्यक्त स्वरूपच मुख्य अशी वर्णने आली असल्यामुळे परमेश्वराची उपासना करणे ती व्यक्ताची करावी की अव्यक्ताची करावी असा बाराव्या अध्यायाचे आरंभी अर्जुनाचा प्रश्न आहे. तेव्हा नवव्या अध्यायांत वर्णिलेली व्यक्त स्वरूपाची उपासना मुलभ असे आपले मत सांगून दुसऱ्या अध्यायांत स्थितप्रज्ञाचे जसे वर्णन आहे त्याप्रमाणे परम भगवद्भक्ताच्या स्थितीचे वर्णन करून हा अध्याय समाप्त केला आहे.

कर्म, भक्ति व ज्ञान असे गीतेचे तीन स्वतंत्र तुकडे जरी करितां आले नाहीत तरी सातव्या अध्यायापासून सुरू झालेल्या ज्ञानविज्ञानाचे भक्ति व ज्ञान असे दोन पृथक् विभाग सहज होतात असे कित्येकांचे मत असून, द्वितीय षडध्याया भक्तिपर आहे असे ते म्हणत असतात. परंतु हे मत सुद्धा खरे नाही, असे थोड्या विचारान्ती कोणाच्याहि लक्षांत येईल. कारण, सातव्या अध्यायाची सुरुवात क्षराक्षर सृष्टीच्या ज्ञानविज्ञानापासून आहे, भक्तीपासून नाही; आणि भक्तीचे वर्णन जर बाराव्या अध्यायांत संपले म्हणावे, तर पुढील अध्यायांतून जागोजाग बुद्धीने ज्यांस माझे स्वरूप कळत नाही त्यांनी श्रद्धेने “दुसऱ्याच्या वचनावर विश्वास ठेवून माझे

ध्यान करावें” (गी. १३.२५); “जो माझी अव्यभिचारिणी भक्ति करितो तोच ब्रह्मभूत होतो” (१४.२६), “पुरुषोत्तमरूप जाणणारा माझीच भक्ति करितो” (गी. १५.१९), आणि अखेरीस अठराव्या अध्यायांत “सर्व धर्म सोडून तूं मला भज” (गी. १८.६६), असा पुनःपुनःभक्तीचाच उपदेश केलेला आढळून येतो. म्हणून केवळ दुसऱ्या पडध्यायीतच भक्तीचा उपदेश आहे असे म्हणता येत नाही. तसेच ज्ञानाहून भक्ति निराळा असा भगवंतांचा जर अभिप्राय असता तर चवथ्या अध्यायांत ज्ञानाचा प्रस्तावना करून (४.३४-३७) तेच “ज्ञान आणि विज्ञान तुला आतां सांगतो” असे सातव्या अध्यायाच्या म्हणजे वरील आश्रेपकांच्या मते भक्तिपर पडध्यायांच्या आरंभी भगवंतांनी म्हटले नसतें (७.२). यापुढल्या नवव्या अध्यायांत राजविद्या व राजगुह्य म्हणजे प्रत्यक्षावगम्य भक्तिमार्ग सांगितला आहे खरा; पण अध्यायाचे आरंभाच “विज्ञानसहित ज्ञान तुला सांगतो” (९.१) असे म्हटले आहे. यावरून गीतेंत भक्तीचा समावेश ज्ञानांतच केलेला आहे हे उघड होतें. दहाव्या अध्यायांत भगवंतांनी आपल्या विभूतांचें वर्णन केलें आहे; पण त्यालाच अर्जुनानें अकराव्या अध्यायाच्या आरंभी ‘अध्यात्म’ असे म्हटलें आहे (११.१); आणि परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें वर्णन चालू असता मधून मधून व्यक्त स्वरूपपेक्षां अव्यक्त श्रेष्ठ अशा विधानें आहेत, हे वर सांगितलेंच आहे. या विधानांवरून उपासना करणें ती व्यक्ताची करावी का अव्यक्ताची, असा अर्जुनाने वाराव्या अध्यायाच्या आरंभी प्रश्न केल्यावर अव्यक्तापेक्षां व्यक्ताची उपासना म्हणजे भक्ति मुलभ असे उत्तर देऊन लागलाच तेराव्या अध्यायांत क्षेत्रक्षेत्रज्ञाचें ‘ज्ञान’ सांगण्यास सुरुवात करून सातव्या अध्यायाच्या आरंभाप्रमाणें चवदाव्या अध्यायाच्या आरंभीहि “परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञान-मुत्तमम्” (१४.१)—फिरून तुला तेच ‘ज्ञानविज्ञान’ पूर्ण करून सांगतो—असे म्हटलें आहे; आणि हे ज्ञान सांगत असतां भक्तीचा धागाहि मधून मधून कायम ठेविला आहे. यावरून ज्ञान व भक्ति हीं दोन्ही पृथक्करीत्या म्हणजे निरनिराळीं सांगण्याचा भगवंतांचा उद्देश नसून सातव्या अध्यायापासून सुरू झालेल्या ज्ञान-विज्ञानांतच दोन्ही एकेच ठिकाणी गुंफलेली आहेत असे स्पष्ट होतें. भक्ति निराळी व ज्ञान निराळें, हे त्या त्या संप्रदायाच्या अभिमान्यांनीं माजविलेलें खूळ आहे; गीतेचा अभिप्राय तसा नाही. अव्यक्तोपासनेत (ज्ञानमार्गात) अध्यात्मविचारानें परमेश्वरस्वरूपाचें जें ज्ञान करून घ्यावें लागतें, तेच भक्तीलाहि अवश्यक आहे; पण व्यक्तोपासनेत (भक्तिमार्गात) ते ज्ञान आरंभी दुसऱ्यापासून श्रद्धेनें ग्रहण करितां येतें (१३.२५), म्हणून भक्तिमार्ग प्रत्यक्षावगम्य व सामान्यतः सर्व लोकांसच सुखकारक (९.२), आणि ज्ञानमार्ग (किंवा अव्यक्तोपासना) क्लेशमय (१२.५) होतो,

यापेक्षां या दोन साधनांत दुसरा कोणताहि भेद गीता करीत नाही. परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान प्राप्त करून घेऊन बुद्धि सम करणें असें जें कर्मयोगांतलें साध्य तें या दोन्ही साधनांनीं एकसारखेंच प्राप्त होतें. म्हणून व्यक्तोपासना ध्या किंवा अव्यक्तोपासना ध्या, दोन्हीहि भगवंतांस सारख्याच प्राद्य आहेत. तथापि ज्ञानी पुरुषासहि उपासनेची थोडीबहुत जरूर असल्यामुळे, चतुर्विध भक्तांत भक्तिमान् ज्ञानी श्रेष्ठ असें सांगून (गी. ७.१७), ज्ञान व भक्ति यांजमधील विरोध भगवंतांनीं काढून टाकिला आहे. पण कांही झालें तरी ज्ञानविज्ञानाचे वर्णन चालूं असतां प्रसंगानुसार एखाद्या अध्यायांत व्यक्तोपासनेचें तर दुसऱ्या अध्यायांत अव्यक्तोपासनेचें विशेष वर्णन येणें अपरिहार्य आहे परंतु तेवढ्यामुळे ही पृथक् आहेत असा गैर-समज होऊं नये याच हेतूनें परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें वर्णन चालले असतां व्यक्त स्वरूपापेक्षां अव्यक्ताची श्रेष्ठता, आणि अव्यक्ताचें वर्णन चालूं असतां भक्तीची अवश्यकता सांगण्यास भगवान् विसरले नाहींत. तथापि विश्वरूपाच्या आणि विभूताच्या वर्णनांतच तानचार अध्याय खर्ची पडले असल्यामुळे, या तीन चार अध्यायांस (पडध्यायांस नव्हे) स्थूलमानानें 'भक्तिमार्ग' हें नांव देणेंच कोणास गोड वाटत असल्यास तसें करण्यास हरकत नाही. परंतु कांही म्हटलें तरी गीतेंत भक्ति व ज्ञान असा भेद करून हे दोन मार्ग स्वतंत्र वर्णिले आहेत असा याचा अर्थ होऊं शकत नाही हें निश्चित होय. साराश, कर्मयोगांत प्रधान असणारी साम्यबुद्धि प्राप्त होण्यास परमेश्वराच्या सर्वव्यापी स्वरूपाचें ज्ञान झाले पाहिजे; मग हें ज्ञान व्यक्ताच्या उपासनेनें होवो वा अव्यक्ताच्या उपासनेनें होवो, सौलभ्याखेरीज त्यांत दुसरा भेद नाही, हा या सर्व निरूपणाचा इत्यर्थ असून सातपासून सतरा अध्यायांपर्यंतच्या सर्व विषयांस 'ज्ञानविज्ञान' किंवा 'अध्यात्म' असें एकच नांव गीतेंत दिलें आहे, हे लक्षात ठेविले पाहिजे.

असो; परमेश्वरच सर्व ब्रह्मांड किंवा क्षराक्षर सृष्टि व्यापून आहे असा विश्वरूपदर्शनानें अर्जुनाच्या 'चर्मचक्षुंस' प्रत्यक्ष अनुभव आणून दिल्यावर हाच परमेश्वर पिंडांत म्हणजे मनुष्याच्या शरीरात किंवा क्षेत्रांत आत्मा या रूपानें रहात असून या आत्म्याचें म्हणजे क्षेत्रज्ञाचें जें ज्ञान तेंच या परमेश्वराचेंहि (परमात्म्याचें) ज्ञान होय असा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार आतां तेराव्या अध्यायांत सांगितला आहे. पैकीं प्रथम परमात्म्याचें म्हणजे परब्रह्माचें "अनादिमत्परं ब्रह्म०" इत्यादि उपनिषदांचे आधारें वर्णन केल्यावर पुढें हाच क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार 'प्रकृति' आणि 'पुरुष' या सांख्य विवेचनांत अंतर्भूत झालेला आहे असें दाखविलें आहे; आणि अखेर प्रकृति व पुरुष हा भेद ओळखून सर्वगत निर्गुण परमात्मा ज्यानें "ज्ञानचक्षूनें" जाणिला तो मुक्त होतो असें वर्णन आहे. तथापि त्यांतहि "सर्व कर्मे

प्रकृति करित्ये, आत्मा कर्ता नव्हे, हे जाणिल्यानें कर्म बंधक होत नाहीत” (१३. २९) असें कर्मयोगाचें आणि ‘ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति’ (१३. २४) असें भक्तीचें सूत्र कायम राखिलें आहे. चवदाव्या अध्यायांत हेंच ज्ञान पुढें चालूं असून एकच आत्मा अगर परमेश्वर एकत्र असतां हि सत्त्व, रज आणि तम या प्रकृतिगुणांच्या भेदामुळें जगांत वैचित्र्य कसें उत्पन्न होतें याचें सांख्यशास्त्राप्रमाणें वर्णन असून, जो हे प्रकृतीचे खेळ जाणितो व आपण कर्ता नाही हे ओळखून परमेश्वराची भक्तियोगानें सेवा करितो तोच खरा त्रिगुणातीत किंवा मुक्त असें सांगितलें आहे; व अखेरीस स्थितप्रज्ञ व भक्तिमान् पुरुषाच्या स्थितीप्रमाणेंच त्रिगुणातीताची स्थिति अर्जुनाच्या प्रश्नावरून वर्णिली आहे. पंधराव्या अध्यायांत परमेश्वराचें कधीं कधीं वृक्षरूपानें जें वर्णन श्रुतिग्रंथांतून येतें त्याचें आरंभीं वर्णन करून, व सांख्य ज्याला ‘प्रकृतीचा पसारा’ म्हणतात तो पसारा म्हणजेच हा अश्वत्थ वृक्ष होय असें सांगून, अखेर क्षर आणि अक्षर या दोहोंच्या पलीकडला जो पुरुषोत्तम त्याला जाणून त्याची भक्ति केल्यानें मनुष्यकृतकृत्य होतो व त्याप्रमाणें तू कर असा अर्जुनास उपदेश आहे. सोळाव्यांत प्रकृतिभेदामुळें जगांत जसें वैचित्र्य उत्पन्न होतें तद्वतच मनुष्यांमध्येहि दंडी संपत्तीचे व आमुरी संपत्तीचे असे दोन भेद होतात असें सांगून त्यांची कर्म कशीं अमतात व त्यांना कोणकोणती गति प्राप्त होत्ये याचें वर्णन आहे. त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या गुणवैषम्यामुळें होणारें वैचित्र्य श्रद्धा, दान, यज्ञ, तप इत्यादिकांमध्येहि कसें दृष्टीस पडतें याचें अर्जुनाच्या प्रश्नावरून सतराव्या अध्यायांत विवेचन असून, अखेर ॐ तत् सत् या ब्रह्मनिर्देशांतील तत् या पदाचा निष्कामबुद्धीनें केलेलें कर्म, आणि सत् या पदाचा चांगलें परंतु काम्यबुद्धीनें केलेलें कर्म, असा अर्थ करून हा सामान्य ब्रह्मनिर्देशहि कर्मयोगमार्गासच अनुकूल आहे असें दाखविलें आहे. सारांश, जगांत चोहोंकडे एकच परमेश्वर आहे मग तो विश्वरूपदर्शनानें ओळखा किंवा ज्ञानचक्षूंनी ओळखा, शरीरांत क्षेत्रज्ञहि तोच आणि क्षर सृष्टीत अक्षरहि तोच; तोच दृश्य सृष्टीत भरलेला पण तिच्याहि बाहेर किंवा पलीकडे आहे; तो जरी एक आहे तरी प्रकृतीच्या गुणभेदामुळें व्यक्त सृष्टीत नानात्व किंवा वैचित्र्य आढळून येतें; आणि या मायेनें किंवा प्रकृतीच्या गुणभेदानेंच ज्ञान, श्रद्धा, तप, यज्ञ, धृति, दान यांचे किंवा मनुष्यांमध्येहि अनेक भेद होतात; परंतु या सर्व भेदांत जें ऐक्य आहे तें ओळखून त्या एक व नित्य तत्त्वाच्या उपासनेनें—मग ती उपासना व्यक्ताची असो वा अव्यक्ताची असो—प्रत्येकानें आपली बुद्धि स्थिर व सम करून त्या निष्काम, सात्त्विक किंवा साम्य बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून जगांतील स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले सर्व व्यवहार केले पाहिजेत, असें या सर्व म्हणजे अकरा अध्यायांचें तात्पर्य आहे. हें

ज्ञानविज्ञान या ग्रंथाच्या म्हणजे गीतारहस्याच्या पूर्वीच्या प्रकरणांतून आम्ही सविस्तर प्रतिपादिले असल्यामुळे सातव्यापासून सतराव्या अध्यायांचा गोषवारा या प्रकरणांत अधिक विस्तृत दिला नाही. अध्यायसंगति पहाणे एवढाच प्रस्तुत उद्देश असल्यामुळे त्या कामाला जरूर तेवढाच भाग येथे दिला आहे.

कर्मयोगमार्गात कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ असल्यामुळे, ही बुद्धि शुद्ध व सम होण्यास अवश्य लागणारे परमेश्वराच्या सर्वव्यापित्वाचे म्हणजे सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्याचे “ज्ञानविज्ञान” सांगण्यास सुरुवात करून, अधिकारभेदाप्रमाणे व्यक्ताच्या किंवा अव्यक्ताच्या उपासनेने हे ज्ञान हृदयांत बिंबल्यावर बुद्धीला स्थैर्य व समता कशी प्राप्त होत्ये व त्यानेच कर्म न सोडितां हि अखेर मोक्ष कसा मिळतो याचे क्षराक्षर व क्षेत्रक्षेत्रज्ञ विचारपूर्वक एवढा वेळपर्यंत निरूपण केले. तथापि बुद्धि याप्रमाणे सम झाल्यावर कर्माचा त्याग करण्यापेक्षां फलाशा सोडून लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त कर्मेच करीत रहाणे अधिक श्रेयस्कर असे भगवंतांना निश्चयात्मक सांगितले आहे (गी. ५. २). म्हणून स्मृतिग्रंथांतून वर्णिलेला ‘संन्यासाश्रम’ या कर्मयोगांत रहात नाही व त्यामुळे मन्वादि स्मृतिग्रंथांचा व या कर्मयोगाचा विरोध येण्याचा संभव आहे, अशी एक शंका मनांत येऊन ‘संन्यास’ व ‘त्याग’ यांतील रहस्य काय ते मला सांगा असा अठराव्या अध्यायाच्या आरंभी अर्जुनाचा प्रश्न आहे. भगवान् यास असे उत्तर देतात की, संन्यास म्हणजे सोडणे असा मूळ अर्थ असल्यामुळे, व कर्मयोगमार्गात कर्म सोडिलीं नाहीत तरी फलाशा सोडितात, म्हणून कर्मयोग हा तत्त्वतः संन्यासच होतो; कारण संन्याशाचा वेप स्वीकारून भिक्षा मागितली नाही तरी बुद्धि निष्काम ठेवणे असे जे वैराग्याचे व संन्यासाचे स्मृत्युक्त तत्त्व ते कर्मयोगांतहि कायमच रहाते. पण फलाशा मुटली म्हणजे स्वर्गप्राप्तीचीहि आशा रहात नसल्यामुळे यज्ञयागादि श्रौत कर्म करण्याची जरूर रहात नाही अशी दुसरी एक शंका या ठिकाणी येत्ये. म्हणून सदर कर्मे चित्तशुद्धिकारक असल्यामुळे तीहि इतर कर्मांबरोबरच पण निष्काम बुद्धीने करून यज्ञचक्र लोकसंग्रहार्थ कायम ठेविले पाहिजे असे भगवंतांना आपले निश्चित मत सांगितले आहे. याप्रमाणे अर्जुनाच्या प्रश्नांची उत्तरे झाल्यावर ज्ञान, कर्म, कर्ता, बुद्धि, धृति व सुख यांचे प्रकृतिस्वभावानुरूप सात्त्विक, राजस व तामस असे जे भेद होतात त्यांचे निरूपण करून गुणवैचित्र्याचा विषय पुरा केला आहे. नंतर यांपैकी निष्काम कर्म, निष्काम कर्ता, आसक्तिरहित बुद्धि, अनासक्तीपासून होणारे सुख आणि “अविभक्तं विभक्तेषु” या न्यायाने होणारे आत्मैक्यज्ञान हीच सात्त्विक किंवा श्रेष्ठ ठरविल्यावर याच तत्त्वावर चातुर्वर्ण्याचीहि उपपत्ति देऊन, चातुर्वर्ण्यधर्माने प्राप्त झालेली कर्मे सात्त्विक म्हणजे निष्काम बुद्धीने केवळ कर्तव्य म्हणून करीत राहिल्यानेच मनुष्य

या जगांत कृतकृत्य होऊन अखेर त्याला शांति व मोक्ष मिळतात, असे सांगितले आहे, आणि कर्म हा प्रकृतीचा धर्म असल्यामुळे ती सोडून म्हातले तरीही सुटत नाहीत, म्हणून सर्व कर्ता व करविता परमेश्वरच आहे अशा बुद्धीने त्याला शरण जाऊन, सर्व कर्मे निष्काम बुद्धीने करीत जा, मीच तो परमेश्वर आहे, माझ्यावर विश्वास ठेवून मला भज, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, असा अर्जुनास भक्तिमार्गाचा निश्चित उपदेश करून भगवंतांनी गीतेतील प्रवृत्तिपर धर्माच्या निरूपणाची समाप्ति केली आहे. सारांश, इहलोक आणि परलोक या दोहोंचाहि विचार करून ज्ञानवान् शिष्टांनी प्रचारांत आणिलेल्या 'सांख्य' व 'कर्मयोग' अशा ज्या दोन निष्ठा त्यांच्यापासून गीतेतील उपदेशास सुरुवात झालेली असून, त्यांपैकी ज्या कर्मयोगाची मातब्बरी अधिक असा पांचव्या अध्यायांत निर्णय केला व ज्या कर्मयोगाच्या सिद्धार्थ सहाव्यांत पातंजल योगाचे वर्णन करून, जो कर्मयोग आचरीत असता त्यांतच परमेश्वराचे पूर्ण ज्ञान होऊन अखेर मोक्ष कसा मिळतो या विधीचे पुढील अकरा अध्यायांत पिंडब्रह्मांड—ज्ञानपूर्वक सविस्तर निरूपण केले, त्याच कर्मयोगाचे अठरावे अध्यायांत म्हणजे शेवटीही समर्थन आहे; आणि मोक्षरूपी आत्मकल्याणाच्या आड न येतां परमेश्वरार्पणपूर्वक केवळ कर्तव्यबुद्धीने स्वधर्माप्रमाणे लोकसंग्रहार्थ सर्व कर्मे करीत रहाण्याचा जो हा योग किंवा युक्ति तिच्या श्रेष्ठत्वाचे हे भगवत्प्रणीत उपपादन जेव्हां अर्जुनाने ऐकिले, तेव्हांच संन्यास घेऊन भिक्षा मागण्याचा मनांत आलेला विचार सोडून देऊन—केवळ भगवान् सांगतात म्हणून नव्हे, तर कर्माकर्मशास्त्राचे पूर्ण ज्ञान झाल्यामुळे—तो स्वेच्छेने युद्ध करण्यास प्रवृत्त झाला आहे. अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीच गीता सांगण्यास सुरुवात झाली व गीतेचा शेवटहि तसाच झाला आहे (गी. १८.७३).

गीतेच्या अठरा अध्यायांची वर जी संगति सांगितली त्यावरून गीता म्हणजे कर्म, भक्ति व ज्ञान या तीन स्वतंत्र निष्ठांची खिचडी, किंवा कापूस, रेशीम व जर यांच्या चिंध्या शिवून तयार केलेली गोधडी नसून, कापूस, रेशीम व जर यांचे निरनिराळे धागे यथास्थानी योग्य रीतीने बसवून दिल्यावर कर्मयोग नांवाचे मौल्यवान् व मनोहर असे हे गीतारूपी सणंग अव्वलपासून अखेरपर्यंत 'अत्यंत योगयुक्त-चित्ताने' सलग विणलेले आहे, असे दिसून येईल. निरूपणाची पद्धति संवादात्मक असल्यामुळे शास्त्रीय पद्धतीपेक्षा ती थोडी ढिली आहे खरी; संवादात्मक निरूपणाने शास्त्रीय पद्धतीची रूक्षता जाऊन त्याऐवजी गीतेत जे सौलभ्य व प्रेमळपणा भरला गेला आहे, तो लक्षांत आणिला म्हणजे शास्त्रीय पद्धतीतील हेत्वनुमानांची केवळ बुद्धिप्राप्त नीरस छक्कड सुटल्याचे कोणासहि काडीभर देखील वाईट वाटणार नाही. तसेंच गीतानिरूपणाची पद्धत जरी पौराणिक किंवा संवादात्मक

आहे तरी मीमांसकांच्या ग्रंथपरीक्षणाच्या सर्व कसोट्या तिला लावून गीतेंचें तात्पर्य ठरविण्यास तिनें कांहीं अडचण पडत नाहीं हें या ग्रंथांतील एकंदर विवेचनावरून कळून येईल. गीतेचा प्रारंभ पाहिला तर क्षात्रधर्माप्रमाणें लढाई करण्यास निघालेला अर्जुन धर्माधर्मविचिकित्सेच्या बुचकळ्यांत पडल्यावर त्यालावेदान्तशास्त्राच्या आधारें प्रवृत्तिपर कर्मयोगधर्माचा उपदेश करण्यासाठीं गीता प्रवृत्त झाली आहे असें उघड नजरेस येतें; आणि गीतेचा उपसंहार व फळ हीं दोन्ही त्याच प्रकारचीं म्हणजे प्रवृत्तिपर आहेत असें पहिल्याच प्रकरणात आम्ही दाखविलें आहे. यानंतर गीतेंत अर्जुनाला जो उपदेश केला त्यांत “तूं युद्ध किंवा कर्मच कर” असें स्पष्टपणें दहाबारादां व पर्यायानें पुष्कळांच (अभ्यास) सांगितलें असून, संस्कृत वाङ्मयांत कर्मयोगाची उपपत्ति सांगणारा गीतेखेरीज दुसरा ग्रंथ नसल्यामुळें, अभ्यास आणि अपूर्वता या दोन प्रमाणानीं गीतेची कर्मयोगपरताच कशी अधिक व्यक्त होत्ये तें सांगितलें. मीमांसकांनीं ग्रंथतात्पर्यनिर्णयार्थ ज्या कसोट्या सांगितल्या आहेत त्यांपैकीं अर्थवाद व उपपत्ति या दोन शिक्षक राहिल्या होत्या. त्यांबद्दल प्रथम प्रकरणशः पृथक् पृथक् आणि आतां गीतेतील अभ्यायक्रमाप्रमाणें या प्रकरणांत जो विचार केला त्यावरून ‘कर्मयोग’ हाच गीतेतील प्रतिपाद्य विषय आहे असें निष्पन्न झालें. एतावता मीमांसकांचें ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे सर्व नियम लावून पाहिले तरी गीताग्रंथांत ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान कर्मयोगच प्रतिपाद्य आहे, असें निर्विवाद सिद्ध होतें. याखेरीज बाकीची गीतातात्पर्यें सांप्रदायिक होत याबद्दल शंका नाही. पण हीं तात्पर्यें जरी सांप्रदायिकदृष्ट्या काढिलेलीं असली तरी गीतेचे हे सांप्रदायिक अर्थ—विशेषतः संन्यासपर अर्थ—लावण्यास सवड कशी मिळाली हें दाखविल्याखेरीज या सांप्रदायिक अर्थाची चर्चा पुरी होत नाही. म्हणून या सांप्रदायिक टीकाकारांस गीतेचा संन्यासपर अर्थ कसा करितां आला याचा आतां थोडा विचार करून हें प्रकरण संपवितां.

मनुष्य हा बुद्धिमान प्राणी असल्यामुळें पिंडब्रह्मांडांतील तत्त्व ओळखिणें हेंच त्याचें मुख्य काम किंवा पुरुषार्थ आहे, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे; व यासच धर्मशास्त्रांत ‘मोक्ष’ असें म्हणतात. तथापि दृश्य सृष्टीच्या व्यवहाराकडे नजर देऊन, हा पुरुषार्थ, धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष असा चतुर्विध आहे असें शास्त्रांतूनच प्रतिपादन केलें आहे. ‘धर्म’ शब्दानें या ठिकाणीं व्यावहारिक, सामाजिक व नैतिक धर्म समजावयाचा, हें पूर्वीच सांगितलें आहे. पुरुषार्थ याप्रमाणें चतुर्विध मानिल्यावर त्याची चारी अंगें परस्परांचीं पोषक आहेत किंवा नाहीत हा प्रश्न आपोआपच उत्पन्न होतो. पैकीं पिंडी व ब्रह्मांडी जें तत्त्व आहे त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय मोक्ष नाही, मग तें ज्ञान कोणत्याहि मार्गानें प्राप्त होवो,

या सिद्धांताबद्दल शाब्दिक मतभेद असला तरी तत्त्वतः मतभेद नाही. निदान गीताशास्त्रास तरी हा सिद्धान्त सर्वथैव प्राप्त आहे. तसेंच अर्थ व काम हे दोन पुरुषार्थ संपादन करावयाचे असल्यास तेहि नीतिधर्मानेच केले पाहिजेत हे तत्त्व मुद्दां गीतेस पूर्णपणे मान्य आहे. आतां धर्म (म्हणजे व्यावहारिक चातुर्वर्ण्यधर्म) आणि मोक्ष यांचा परस्पर संबंध काय एवढ्याचाच निर्णय करणे शिल्लक उरले. पैकीं प्रथम धर्मानें चित्तशुद्धि झाल्याखेरीज मोक्षाची गोष्टच बालावयास नको हा सिद्धान्त सर्व पक्षांस मान्य आहे. ही चित्तशुद्धि होण्यास बराच काल लागतो. म्हणून मोक्षदृष्ट्या विचार केला तरीहि तत्पूर्वीच्या कालांत 'धर्मानें' संसार आधीं पुरा करून घेतला पाहिजे असेंच सिद्ध होतें (मनु.६.३५.—३७). संन्यास म्हणजे सोडणे; आणि धर्मानें ज्याला प्रपंच सिद्ध झाला नाही, तो सोडणार तरी काय ! अथवा ज्याला प्रपंच नीट साधत नाही 'त्या करंट्याला' परमार्थ तरी नीट कसा साधणार (दास.१२.१.१—१० व १२.८.२१—३१ पहा) ! कारण, साध्य प्राप्तचिक असो वा पारमार्थिक असो, तें सिद्ध होण्यास दीर्घप्रयत्न, मनोनिग्रह व सामर्थ्य इत्यादि गुणांची सारखीच अपेक्षा असत्ये; आणि हे गुण ज्याच्या अंगांत नाहीत त्याला कोणतेंच साध्य प्राप्त होणार नाही हें उघड आहे. पण हें कबूल करून यापुढे कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, दीर्घप्रयत्नानें व मनोनिग्रहानें आत्मज्ञान झाल्यावर शेवटीं जगांतील विषयोपभोगरूपी सर्व व्यवहार निःसार वाटतात; आणि सर्प आपली निरुपयोगी झालेली कात ज्याप्रमाणे टाकून देतो तद्वत् ज्ञानी पुरुष सर्व ऐहिक विषय सोडून केवळ परमेश्वरस्वरूपीच लीन होऊन रहात असतात (बृ.४.४.७). आयुष्यक्रमणाच्या या मार्गांत अखेर व्यवहार सोडून केवळ ज्ञानालाच प्राधान्य दिलें असल्यामुळें त्यास ज्ञाननिष्ठा, सांख्यनिष्ठा, किंवा सर्व व्यवहाराचा त्याग केल्यामुळें संन्यासनिष्ठा असें म्हणतात. पण याच्या उलट गीताशास्त्राचें असें म्हणणें आहे कीं, पहिल्यानें चित्तशुद्धीसाठीं 'धर्म' पाहिजे इतकेंच नव्हे, तर पुढें चित्तशुद्धि झाल्यावर स्वतः करितां जरी विषयोपभोगरूपी व्यवहार तुच्छ झाले तरी लोकसंग्रहार्थ तेच व्यवहार केवळ स्वधर्म किंवा कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीनें करणें जरूर आहे. ज्ञानी पुरुष याप्रमाणें न करील तर लोकांना किता घालून देणारा कोणीच न राहून जगाचा नाश होईल. या कर्मभूमीत कर्म कोणालाच सुटत नाही; व बुद्धि निष्काम झालेली असली म्हणजे जें कर्म करावें तें मोक्षाच्या आड येऊं शकत नाही. म्हणून संसार न सोडितां इतरांप्रमाणें जगांतील सर्व व्यवहार विरक्त बुद्धीनें आभरणान्त करणें हे ज्ञानी पुरुषांचेहि कर्तव्य बनतें. आयुष्यक्रमणाच्या गीतेंत उपदेशिलेल्या या मार्गासच कर्मनिष्ठा किंवा कर्मयोग असें म्हंटलें आहे. परंतु कर्मयोग याप्रमाणें श्रेष्ठ ठरविला तरी त्यासाठीं गीतेंत संन्यासमार्गाची कोठेहि निंदा केलेली

नसून उलट तोहि मोक्षप्रदच आहे असें म्हटलें आहे. उघडच आहे कीं, सृष्ट्यारंभीं सनत्कुमारादिकांनीं व पुढें शुकयाज्ञवल्क्यांनीं जो मार्ग स्वीकारिला त्यास भगवान् तरी सर्वथैव त्याज्य कसा म्हणणार? जगांतील व्यवहार नीरस व गोड वाटणें हे कांहीं अंशीं प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या उपजत स्वभावावर अवलंबून आहे; आणि ज्ञान झालें तरी प्रारब्धकर्म भोगिल्याखेरीज सुटत नाहीं हें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून या प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या उपजत स्वभावामुळे एखाद्या ज्ञानी पुरुषास संसाराचा मनापासून कंटाळा येऊन तो संन्यस्त झाल्यास त्यास नांवें ठेवण्यांत कांहीं हांशील नाहीं. आत्मज्ञानानें ज्या सिद्ध पुरुषाची बुद्धि निःसंग व पावत्र झाली तो दुसरे कांहीं करो वा न करो; मानवी बुद्धीच्या शुद्धतेची कमाल, आणि निसर्गतःच विषयास लुब्ध होणाऱ्या दुर्धर मनोवृत्तीस आपल्या ताब्यांत आणण्याचें पराकाष्ठेचें मानवी सामर्थ्य, तो लोकांच्या प्रत्यक्ष नजरेस आणून देतो, ही कामगिरी लोकसंग्रहदृष्ट्याहि कांहीं लहानसान नव्हे. संन्यासधर्मावद्दल लोकांत जी आदरबुद्धि आहे त्याचें खरें कारण हेंच असून, तें गीतेसहि मोक्षदृष्ट्या समत आहे. पण नुस्त्या उपजत स्वभावाकडे म्हणजे प्रारब्धकर्माकडेच लक्ष न देतां, ज्याला पूर्ण आत्मस्वातंत्र्य प्राप्त झालें अशा ज्ञानी पुरुषानें या कर्मभूमींत पुढें कसें वागावें याचा शास्त्रीयरीत्या विचार करूं लागलें म्हणजे कर्मत्यागपक्ष गौण होऊन सृष्ट्यारंभीं मरीच्यादिकांनीं व पुढें जनकादिकांनीं आचरिलेला कर्मयोगच ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ स्वीकारिला पाहिजे, असा गीतेप्रमाणें सिद्धान्त करावा लागतो. कारण, परमेश्वरनिर्मित सृष्टि चालविण्याचें कामहि ज्ञानी पुरुषानें केलें पाहिजे असें आतां न्यायतःच प्राप्त होतें; आणि या मार्गांत ज्ञानसामर्थ्यातच कर्मसामर्थ्याची अविरोधानें भर पडत असल्यामुळे, हा कर्मयोग नुस्त्या सांख्यमार्गापेक्षां एकंदरीत अधिक योग्यतेचा ठरतो.

सांख्य आणि कर्मयोग या दोन निष्ठांमध्ये मुख्य भेद कोणता याचा या-प्रमाणें विचार केला म्हणजे सांख्य+निष्कामकर्म=कर्मयोग असें समीकरण निष्पन्न होऊन वैशंपायनानें म्हटल्याप्रमाणें गीतेतील प्रवृत्तिपर कर्मयोगाच्या प्रतिपादनांतच सांख्यनिष्ठेच्या निरूपणाचा साहजिकरीत्या समावेश होऊन जातो (मभा.शां.३४८.५३) असें दिसून येईल; व त्यामुळेच गीतेवरील संन्यासमार्गीय टीकाकारांस आपला सांख्य किंवा संन्यास मार्गच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे असें दाखविण्यास चांगली सवड झाली आहे. गीतेतील ज्या श्लोकांत कर्म श्रेयस्कर ठरवून करण्यास सांगितलें आहे, त्या श्लोकांकडे दुर्लक्ष केलें, अथवा ते सर्व अर्थवादात्मक म्हणजे आनुषंगिक प्रशंसात्मक आहेत असा आपल्या पदरचाच शेरा मारून किंवा दुसऱ्या कांहीं लटपटीनें वरील समीकरणांतून एकदां निष्कामकर्म उडवून टाकिलें,

म्हणजे त्याच समीकरणाचे साख्य=कर्मयोग असे रूपांतर होऊन गीतेत साख्य-मार्गच प्रतिपाद्य आहे असे म्हणण्यास सवड सांपडत्ये. पण अशा रीतीने केलेले अर्थ गीतेच्या उपक्रमोपसंहारास अत्यंत विरुद्ध असून, गीतेत कर्मयोग गौण आणि संन्यास मुख्य समजणे, म्हणजे यजमानास त्याच्याच घरांत पाहुणा ठरवून पाहुण्यास यजमान करण्याइतकेच असर्मजस होय, हे आम्हीं या ग्रंथांत ठिकठिकाणी व्यक्त करून दाखविले आहे; आणि त्यांतच निष्कल वेदान्त, केवळ भक्ति किंवा नुस्ता पातंजलयोगच गीतेत प्रतिपाद्य आहे या मतांचेहि खंडन आलेले आहे. गीतेत नाही काय? वैदिक धर्मात मोक्षप्राप्तीची जी जी मुख्य साधने किंवा मार्ग आहेत त्यांपैकी प्रत्येक मार्गातून कांही ना कांही तरी भाग गीतेत घेतला आहे; व इतके करूनहि “भूतभृन्न च भूतस्थो” (गी.९.५) या न्यायाने गीतेतील खरे रहस्य पुनः या सर्व मार्गापेक्षा निराळेंच आहे. ज्ञानाखेरीज मोक्ष नाही हे संन्यासमार्गातील म्हणजे उपनिषदांतील तत्त्व गीतेस ग्राह्य आहे; पण त्याची निष्काम कर्माशी जोड घालून दिल्यामुळे गीतेतील भागवतधर्माच्या पोटांतच यतिधर्माचाहि सहज समावेश झालेला आहे. तथापि संन्यास आणि वैराग्य यांचा अर्थ कर्मे सोडून द्यावी असा न करिता, फलाशा सोडणे यांतच खरे वैराग्य किंवा संन्यास आहे असे सांगून उपनिषत्कारांच्या कर्मसंन्यासापेक्षा निष्काम कर्मयोग अधिक श्रेयस्कर असा गीताशास्त्रांत अखेर सिद्धान्त केला आहे. वेदविहित यज्ञयागादि कर्मे केवळ यज्ञार्थ आचरिली तर बंधक नाहीत हे कर्मठ मीमांसकांचे मतहि गीतेस मान्य आहे; पण ‘यज्ञ’ शब्दाचा अर्थ विस्तृत करून, फलाशा सोडून केलेली सर्व कर्मे हा एक मोठा यज्ञच होत असल्यामुळे वर्णाश्रमविहित सर्व कर्मे निष्काम बुद्धीने सदैव करीत रहाणे हे मनुष्यमात्राचे कर्तव्य होय, अशी गीतेने त्यांत भर घातली आहे. उपनिषत्कारांच्या सृष्ट्युत्पत्तिक्रमोपक्षां सांख्यांचा सृष्ट्युत्पत्तिक्रम गीतेत प्रधान धरिला आहे; तथापि प्रकृति आणि पुरुष येथेच मुक्काम न करितां सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची परंपरा उपनिषदांतील नित्यपरमात्म्यापर्यंत नेऊन मिडविली आहे. अध्यात्मज्ञान केवळ बुद्धीने प्राप्त करून घेणे क्लेशाचे असल्यामुळे श्रद्धेने व भक्तीने ते प्राप्त करून घ्यावे असा जो वासुदेवभक्तीचा भागवत किंवा नारायणीय धर्मातील विधि तोहि गीतेत वर्णिला आहे; परंतु या बाबतीत देखील भागवतधर्माची सर्वाशी नकूल न करितां वासुदेवापासून संकर्षण किंवा जीव उत्पन्न झाला हे भागवतधर्मातील जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलचे मत वेदान्तसूत्रांप्रमाणे गीतेनेहि त्याज्य ठरवून, भागवतधर्मातील भक्तीचा व उपनिषदांतील क्षेत्रक्षेत्रज्ञांबद्दलच्या सिद्धान्ताचा गीतेत पूर्ण मेळ घालून दिला आहे. मोक्षप्राप्तीचे याखेरीज इतर साधन म्हटले म्हणजे पातंजलयोग होय. पण पातंजलयोग हेच आयुष्यांतील मुख्य कर्तव्य असे जरी गीतेचे सांगणे नाही, तरी

बुद्धि सम होण्यास इंद्रियनिग्रहाची जरूर असल्यामुळे तेवढ्यापुरता पातंजलयोगां-
तील यमनियमासनादि साधनांचा उपयोग करून घ्या, असे गीता सांगत आहे.
सारांश, वैदिक धर्मात मोक्षप्राप्तीची जी जी साधने सांगितली आहेत ती सर्व कर्म-
योगाचे सांगोपांग विवेचन करितांना भगवद्गीतेत प्रसंगानुसार थोड्याबहुत अंशाने
वर्णावी लागली आहेत. हीं सर्व वर्णने स्वतंत्र मानिलीं म्हणजे विसंगतता उत्पन्न
होऊन गीतेतील सिद्धान्त परस्परविरोधी आहेत असा भास होतो; व हा भास निर-
निराळ्या सांप्रदायिक टीकांमुळे अधिकच दृढ होत असतो. परंतु ब्रह्मज्ञान व भक्ति
यांची जोड घालून अखेर तद्द्वारा कर्मयोगाचे समर्थन करणे हाच गीतेचा मुख्य
प्रतिपाद्य विषय आहे असा आम्ही वर सांगितल्याप्रमाणे सिद्धान्त केला, म्हणजे हे
सर्व विरोध नाहीसे होऊन पूर्ण व्यापकदृष्ट्या तत्त्वज्ञानाशी भक्तीचा व कर्मयोगाचा
मेळ घालून देण्याच्या गीतेतील अलौकिक चातुर्याचे आश्चर्य वाटल्याखेरीज रहात
नाहीं. गंगेस दुसऱ्या कितीही नद्या येऊन मिळाल्या तरी गंगेचे स्वरूप त्यामुळे जसे
भंगत नाही तद्वतच गीतेचीहि गोष्ट आहे. तीत सर्व कांही असले तरी कर्मयोग
हाच मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय. परंतु कर्मयोग जरी याप्रमाणे मुख्य विषय आहे
तरी कर्माबरोबरच मोक्षधर्माचे मर्महि यांत सुंदर रीतीने निरूपिले असल्यामुळे
कार्याकार्यनिर्णयार्थ सांगितलेला हा गीताधर्मच—‘स हि धर्मः सुप्राप्सौ ब्रह्मणः
पदवेदेन’ (मभा. अश्व. १६. १२)—ब्रह्मप्राप्ति करून देण्यासहि पूर्ण समर्थ आहे, व
या मार्गाने जाणारास मोक्षप्राप्त्यर्थ दुसरे कोणतेहि अनुष्ठान करण्याची जरूर नाही,
असे अनुगीतेच्या आरंभी भगवंतांनी अर्जुनास स्पष्ट सांगितले आहे. व्यावहारिक
सर्व कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणे शक्य नाही, असे प्रतिपादन कर-
णाऱ्या संन्यासमार्गातील लोकांस हे म्हणणे रुचणार नाही हे आम्ही जाणतो; पण
त्यास आमचा इलाज नाही. गीताग्रंथ संन्यासमार्गाचा किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि
निवृत्तिपर पंथाचा नाही इतकेंच नव्हे, तर ज्ञानोत्तरहि कर्मसंन्यास कां करूं नये
याचे ब्रह्मज्ञानदृष्ट्या सयुक्तिक उत्तर देण्यासाठी गीतेची प्रवृत्ति झालेली आहे.
म्हणून भगवद्गीतेस सुद्धा संन्यास देण्याच्या भरीस न पडतां संन्यासमार्गप्रतिपादक
दुसरे जे वैदिक ग्रंथ आहेत तेवढ्यांवरच संन्यासमार्गाच्या अनुयायांनी संतुष्ट राहिले
पाहिजे. अथवा गीतेत संन्यासमार्गालाहि भगवंतांनी ज्या निरभिमान बुद्धीने
निःश्रेयस्कर म्हटले आहे त्याच समबुद्धीने सांख्यमार्गीयांनी सुद्धा “जग चालावे
असा परमेश्वराचा हेतु असून त्यासाठीच ज्या अर्थी तो वेळोवेळी अवतार धारण
करितो, त्या अर्थी ज्ञानोत्तर निष्काम बुद्धीने व्यावहारिक कर्मे चालू ठेवण्याचा भग-
वंतांनी गीतेत उपदेशिलेला मार्गच कलिकाली युक्त आहे,” असे म्हणणे हा सर्वात
उत्तम पक्ष होय.

प्रकरण १५ वें

उपसंहार.

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च । *

गीता ८. ७.

गीतेतील अध्यायांची संगति पहा, किंवा त्यांतील विषयांचें मीमांसाकांच्या पद्धतीने पृथक् पृथक् विवेचन करा, कोणत्याहि बाजूने पाहिले तरी सांप्रदायिक टीकाकारांनी कर्मयोग गौण ठरवून अनेक प्रकारे गीतेची जी तात्पर्ये वर्णिली आहेत ती यथार्थ नसून उपनिषदांतील अद्वैत वेदान्ताची भक्तीशी जोड घालून तद्द्वारा थोर व कर्त्या पुरुषांच्या आयुष्यक्रमाची उपपत्ति लावणें, किंवा थोडक्यांत सांगावयाचें असल्यास “ज्ञानभक्तियुक्त कर्मयोग,” हेंच गीतेचें खरें तात्पर्य आहे असे सिद्ध होतें. मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें नुस्ती श्रौतस्मार्त कर्मच सदैव करीत रहाणें जरी शास्त्रोक्त असलें, तरी ज्ञानार्शिवाय होणाऱ्या असल्या तांत्रिक क्रियेने बुद्धिमान् मनुष्याचें समाधान होत नाही; आणि उपनिषदांतील धर्म पहावा तर तो केवळ ज्ञानमय असल्यामुळे अल्पबुद्धि लोकांस त्याचें आकलन होणें कठिण असून शिवाय त्यांतील संन्यासमार्गाहि लोकसंग्रहास विरुद्ध पडतो. म्हणून बुद्धि (ज्ञान), प्रेम (भक्ति) व कर्तृत्व या सर्वांचा योग्य मेळ वसून मोक्षाला अंतर न पडतां ज्याने लोकव्यवहारहि सुरळीत चालेल असा ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान व आमरणान्त निष्काम कर्मपर धर्म भगवंतांनी गीतेत उपदेशिला आहे; व यांतच कर्माकर्मशास्त्राचा सर्व इत्यर्थ आलेला आहे, किंबहुना हा धर्म अर्जुनास उपदेशण्यास कर्माकर्माचें विवेचन हेंच मूळ कारण झालें आहे, असें गीतेच्या उपक्रमोपसंहारावरून उघड होतें. कोणतें कर्म धर्म्य, पुण्यप्रद, न्याय्य किंवा श्रेयस्कर, आणि कोणतें त्या उलट म्हणजे अधर्म्य, पापप्रद, अन्याय्य किंवा गर्ह्य हें दोन प्रकारें सांगतां येतें. पहिला प्रकार म्हटला म्हणजे त्याची उपपत्ति किंवा मर्म न सांगतां अमुक गोष्ट अमक्या रीतीने केली तर शुद्ध, आणि तमक्या रीतीने केली तर अशुद्ध असें नुस्तें विधान करणें हें होय. हिंसा करूं नको, चोरी करूं नको, सत्यं-

* “म्हणून सर्व कालीं माझे स्मरण कर आणि लढ.” लढ हा शब्द प्रसंगानुसार योजिलेला आहे; पण याचा अर्थ नुस्ता ‘लढ’ एवढाच नसून ‘यथाधिकार कर्म कर’ असा समजला पाहिजे.

वद, धर्म चर, ही विधाने या प्रकारची होत. मन्वादि स्मृतींतून व उपनिषदांतून हे विधि, आज्ञा किंवा आचार स्पष्टपणे नमूद केलेले आहेत. पण मनुष्य हा ज्ञानवान प्राणी असल्यामुळे वरच्यासारख्या नुस्त्या विधानांनी त्याचे समाधान न होता, हे नियम घालून देण्याचे कारण काय हे समजून घेण्याची त्याला स्वभावतःच इच्छा होत्ये; आणि मग विचार करतां करतां या नियमांतील नित्य व मूल्ये तत्त्व काय हे शोधून काढीत असतो. व्यावहारिक धर्माचा याप्रमाणे अंत पाहून त्यांतील मूल्यत्वे शोधून काढणे हे शास्त्राचे काम असून सदर विषयाचे नुस्ते नियम एकत्र करून सांगणे यास आचारसंग्रह असे म्हणतात. कर्ममार्गाचा आचारसंग्रह स्मृतिग्रंथांत आहे, आणि भगवद्गीतेत त्या आचाराची मूल्यत्वे काय याचे संवादात्मक किंवा पौराणिक पद्धतीचे पण शास्त्रीय म्हणजे तात्त्विक विवेचन आहे. म्हणून भगवद्गीतेतील प्रतिपाद्य विषयास नुस्ते कर्मयोग असे म्हणण्यापेक्षां कर्मयोगशास्त्र असे म्हणणे अधिक प्रशस्त होय; आणि हाच शब्द म्हणजे योगशास्त्र भगवद्गीतेच्या अध्यायपरिसमाप्तिसूचक संकल्पांत आलेला आहे. गीतेतील या कर्मयोगशास्त्रासच पारलौकिक दृष्टि सोडून देणारे किंवा गौण मानणारे पाश्चिमात्य पंडित सद्गर्तनशास्त्र, सदाचारशास्त्र, नीतिशास्त्र, नीतिमीमांसा, नीतिशास्त्राची मूल्यत्वे, कर्तव्यशास्त्र, कार्याकार्यव्यवस्थिति, किंवा समाजधारणाशास्त्र, अशी निरनिराळी केवळ लौकिक नावे देत असतात; व नीतिमीमांसेची त्यांची पद्धतहि लौकिकच असत्ये. यामुळे असल्या पाश्चात्य पंडितांचे ग्रंथ ज्यांनी वाचिले आहेत त्यांपैकी पुष्कळांची अशी समजूत होत्ये की संस्कृत वाङ्मयांत सदाचरणाच्या किंवा नीतीच्या मूल्यत्वांचा कोणीहि उहापोह केलेला नाही. आमच्याकडील गहन तत्त्वज्ञान म्हटले म्हणजे वेदान्त; आणि सध्याचे आमचे वेदान्तग्रंथ पहावे तर सांसारिक कर्माबद्दल ते प्रायः उदासीन असतात असे आढळून येते. मग कर्मयोगशास्त्राचा किंवा नीतीचा विचार कोठे सांपडणार ! व्याकरण किंवा न्याय यांवरील ग्रंथांत हा विचार येणे शक्य नाही; आणि स्मृतिग्रंथांत धर्माद्वेच्या संग्रहापलीकडे कांही जास्त मिळत नाही. तेव्हां आमचे प्राचीन शास्त्रकार मोक्षाच्या गहन विचारांत गहन गेल्यामुळे सदाचरणाच्या किंवा नीतीधर्माच्या मूल्यत्वांचे विवेचन करण्यास विसरले, अशी बऱ्याच लोकांची समजूत झालेली आहे. महाभारताचा किंवा गीतेचा लक्षपूर्वक अभ्यास केल्यास ही समजूत दूर होण्यासारखी आहे. पण महाभारत अतिविस्तीर्ण असल्यामुळे ते संबध वाचून त्यांतील विषयांचे मनन करण्यास अवघड; आणि गीता लहान असली तरी सांप्रदायिक टीकाकारांच्या अभिप्रायाप्रमाणे तीस केवळ मोक्षप्राप्तीचेच ज्ञान सांगितलेले आहे अशी हळू समजूत झालेली. परंतु कोणी असे ध्यानांत आणना की सभ्यास आणि

कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग आमच्याकडे वैदिक कालापासून प्रचलित असून संन्यास-मार्गातील लोकापेक्षां केव्हाहि झाले तरी कर्मयोगमार्गाच्याच अनुयायांची संख्या-सहस्रपट अधिक असून पुराणेतिहासांतून ज्या कर्त्या महापुरुषांची वर्णने येतात ते सर्व कर्मयोगमार्गाचेच पुरस्कर्ते होते. मग यांपैकी एकास देखील आपल्या कर्मयोग-मार्गाचे समर्थन करण्याची बुद्धि झाली नसेल काय ? सर्व ज्ञान ब्राह्मणज्ञातीत, आणि वेदान्ती ब्राह्मण कर्मावहल उदासीन असल्यामुळे कर्मयोगावर ग्रंथ झाले नाहीत, असे कारण कोणी दाखवील तर तेहि सयुक्तिक नाही. कारण उपनिषत्काली व त्यानंतर जनक-श्रीकृष्णासारखे क्षत्रियांतहि ज्ञानी पुरुष झाले होते; आणि व्यासा-सारख्या बुद्धिमान् ब्राह्मणांनी थोर थोर क्षत्रियांचा इतिहासहि लिहिलेला आहे. हा इतिहास लिहितांना ज्या थोर पुरुषांचा आपण इतिहास लिहितो त्यांच्या चरित्रां-तील मर्म काय हेहि सांगायला नको काय ? हे मर्म म्हणजेच कर्मयोग किंवा व्यवहारशास्त्र; आणि ते सांगण्यासाठीच महाभारतांत जागोजाग सूक्ष्म धर्माधर्मांचे विवेचन करून अखेर जगाच्या धारणपोषणाला कारणीभूत झालेल्या सदाचाराच्या म्हणजे धर्माच्या मूलतत्त्वांचा मोक्षदृष्टि न सोडितां गीतेंत उद्घोष केलेला आहे. इतर पुराणांतूनहि असे पुष्कळ प्रसंग आहेत. पण गीतेच्या तेजापुढे इतर सर्व विवेचने फिकी पडत असल्यामुळे भगवद्गीता हाच कर्मयोगशास्त्रावरील प्रधान ग्रंथ होऊन बसला आहे. या कर्मयोगाचे खरे स्वरूप काय याचे मागील प्रकरणांतून आम्ही सविस्तर विवेचन केले आहे. तथापि गीतेंत वर्णिलेल्या कर्माधर्मांच्या आध्यात्मिक मूलतत्त्वांशी पाश्चिमात्य पंडितांनी प्रतिपादिलेली नीतीची मूलतत्त्वे कितपत जुळतात याची तुलना केल्याखेरीज गीताधर्माचे हे निरूपण पूर्ण झाले असे म्हणतां येत नाही. ही तुलना करितांना दोहोंकडील अध्यात्मज्ञानाचीहि तुलना करावयास पाहिजे. पण पाश्चिमात्म आध्यात्मिक ज्ञानाची धांव आमच्या वेदान्ता-पलीकडे अद्याप फारशी गेलेली नाही. ही गोष्ट सर्वमान्य असल्यामुळे, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य अध्यात्मशास्त्रांची तुलना करण्याचे विशेष कारण रहात नसून ज्या शास्त्राचा उपपत्ति आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांनी सांगितलेली नाही अशी कित्येकांची समजूत झालेली आहे त्या नीतिशास्त्राच्या किंवा कर्मयोगाच्या तुलनेचाच प्रश्न काय तो शिष्टक रहातो. पण या एकट्या विषयाचाहि विचार इतका विस्तृत

*वेदान्त आणि पाश्चात्य तत्वज्ञान यांची तुलना प्रो. डायसन यांच्या *The Elements of Metaphysics* या ग्रंथांत ठिकठिकाणी केली असून या ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या अखेर "On the Philosophy of Vedanta" या विषयावर सन १८९३ साली प्रो. डायसन हिंदुस्थानांत आले होते तेव्हा त्यांनी मुंबईच्या रॉयल एशियाटिक सोसायटीपुढे जे व्याख्यान दिले तेहि छापिलेले आहे. याशिवाय *The Religion and Philosophy of the Upanishads* हा डायसनसाहेबांचा ग्रंथहि या नाक्तीत वाचण्यासारखा आहे.

आहे की, त्याचें पूर्ण प्रतिपादन करण्यास एक निराळाच ग्रंथ लिहावा लागेल. तथापि तेवढ्यासाठी या ग्रंथांत हा विषय अजीबात गाळणेंहि इष्ट नाही असें वाटल्यावरून दिग्दर्शनार्थ त्यांतील महत्त्वाच्या कांहीं गोष्टींचें या उपसंहारांत प्रथम विवेचन करितों.

सदाचरण व दुराचरण, किंवा धर्म व अधर्म, हे शब्द खरें म्हटलें म्हणजे ज्ञानवान् मनुष्याच्या कर्मासच लागत असल्यामुळे नीतिमत्ता नुस्त्या जड कर्मांत नसून बुद्धीत आहे असें थोड्या विचारांतीं कोणाच्याहि लक्षांत येईल. “धर्मो हि तेषामधिको विशेषः”—धर्माधर्मज्ञान हा मनुष्याचा म्हणजे बुद्धिमान् प्राण्याचाच विशिष्ट गुण आहे,—या वचनाचें तात्पर्य किंवा भावार्थहि असाच आहे. एखादा बैल किंवा नदी खोडकर किंवा भयंकर आहे, असें त्यांच्या कर्मांचा आपणावर जो परिणाम घडतो त्यावरून आपण म्हणतो खरें; पण बैलानें धक्का दिला तर त्यावर कोणी फियाद करीत नाही, आणि नदीला पूर येऊन पिकें वाहून गेल्यास ‘पुष्कळांचें पुष्कळ नुकसान’ झाल्यामुळे कोणी तिला दुराचरणी किंवा लुटारुहि म्हणत नाही. यावर कित्येक असा प्रश्न करितात की, धर्माधर्माचे नियम मनुष्याच्या व्यवहारांसच लागतात हें एकदां कबूल केल्यावर, मनुष्याच्या कर्मांच्या बरेवाईटपणाचा जो विचार करावयाचा तो केवळ त्याच्या कर्मावरूनच करण्यास हरकत काय ! परंतु याहि प्रश्नाचें उत्तर देणें कांहीं कठिण नाही. कारण अचेतन वस्तु किंवा पशुपक्ष्यादि मूढ योनींतील प्राणी यांची गोष्ट सोडून मनुष्याच्याच कृत्यांचा विचार केला तरी त्यांतहि वेडेपणानें किंवा अजाणतां एखाद्याच्या हातून कांहीं अपराध घडल्यास लोकांत व कायद्यांत ज्या अर्थी तो क्षम्य मानिला जातो त्या अर्थी मनुष्याच्याहि कर्माकर्मांचा बरेवाईटपणा ठरविण्यास कृत्यांच्या बुद्धीचा, म्हणजे त्यानें कोणत्या हेतूनें तें कर्म केलें व सदर कर्माच्या परिणामाचें त्यास ज्ञान होतें कीं नाही याचाच आधीं अवश्य विचार करावा लागतो. एखाद्या श्रीमंत गृहस्थास आपल्या खुषी-प्रमाणें पुष्कळ दानधर्म करणें कांहीं कठिण नसतें. पण ही गोष्ट जरी ‘चांगली’ असली तरी त्याची खरी नैतिक किंमत जेव्हां ठरवावयाची असत्ये तेव्हां केवळ सहजगत्या केलेल्या या दानावरूनच ती ठरवितां येत नाही. या श्रीमंत गृहस्थाची बुद्धि खरोखर श्रद्धायुक्त आहे कीं नाही हें पहावें लागतें; आणि त्याचा निर्णय करण्यास सहजगत्या केलेल्या या दानाखेरीज जर दुसरा कांहीं पुरावा नसेल तर या दानाची योग्यता श्रद्धापूर्वक केलेल्या दानाबरोबर आहे असें कोणी समजत नाही; निदान शंका घेण्यास तरी योग्य कारण असतें. सर्व धर्माधर्मांचें विवेचन झाल्यावर महाभारतांत अखेर हा अर्थ एका कथानकांत सुंदर रीतीनें वर्णिला आहे. युधिष्ठिर राज्याल्ल झाल्यावर त्यानें जो मोठा अश्वमेध यज्ञ केला त्यांत अश्वस-

तर्पणानें व देणग्यांनीं लाखों लोक तृप्त होऊन युधिष्ठिराची प्रशंसा करूं लागले. तेव्हां तेथें एक दिव्य मुंगूस (नकुल) येऊन तो त्यांस असें म्हणूं लागला कीं,— “तुमची प्रशंसा फुकट आहे. पूर्वी याच कुरुक्षेत्रांत उच्छृंखलीच्या म्हणजे शेतांत पडलेले दाणे टिपून त्यांवर निर्वाह करणाऱ्या एका दरिद्री ब्राह्मणानें, आपण व बायकापोरें कित्येक दिवस उपाशी असतां हि, ऐन भोजनाचें वेळीं अकस्मात् घरीं आलेल्या धुधित अतिथीस आपल्या व आपल्या बायकामुलांच्या पुढचें सत्तूचें सर्व अन्न समर्पण करून जो अतिथियज्ञ केला त्याची सर युधिष्ठिराचा यज्ञ कितीहि मोठा झाला तरी त्यास येऊं शकत नाही” (मभा. अश्व. ९०). या मुंगुसाचें तोंड व अर्धें अंग सोन्याचें होतें, व युधिष्ठिराच्या यज्ञाची योग्यता गरीब ब्राह्मणानें अतिथीस दिलेल्या शेरभर सत्तूबरोबर नाही, असें म्हणण्याचें कारण त्यानें असें सांगितलें कीं,— “ब्राह्मणांचे घरीं अतिथीच्या उष्टयांत लोळल्यानें आपलें तोंड व अर्धें अंग सोन्याचें झालें; पण युधिष्ठिराच्या यज्ञमंडपांतील उष्टयांत लोळल्यानें बाकी-राहिलेलें अंग सोन्याचें होईना !” या स्थली कर्माच्या बाह्य परिणामाकडे नजर देऊन पुष्कळांचें पुष्कळ हित कशांत होतें याचा जर आपण विचार केला तर एका अतिथीस तृप्त करण्यापेक्षां लाखों लोकांस तृप्त करण्याची योग्यता लाखपट अधिक आहे, असा निर्णय करावा लागेल. पण केवळ धर्मदृष्ट्याच नव्हे तर नीतिदृष्ट्याहि हा निर्णय बरोबर होईल काय ! कोणालाहि पुष्कळ द्रव्य मिळणें किंवा लोकोपयोगाचीं मोठमोठीं कामें करण्याची संधि सांपडणें हें केवळ त्याच्या सद्बर्तनावरच अवलंबून असत नाही; आणि गरीब ब्राह्मणास द्रव्याभावीं मोठा यज्ञ करितां आला नाही म्हणून त्यानें यथाशक्ति केलेल्या स्वल्प कृत्याची नैतिक किंवा धार्मिक किंमत जर कमी समजावाची, तर गरीबानें श्रीमंताप्रमाणें नीतिमान् व धार्मिक होण्याची कधींच आशा बाळगावयास नको असें प्राप्त होईल. आत्मस्वातंत्र्याप्रमाणें आपली बुद्धि शुद्ध ठेवणें ही गोष्ट ब्राह्मणाच्या ताब्यांतली होती; आणि त्याच्या स्वल्पाचरणावरून त्याची परोपकारबुद्धि युधिष्ठिराइतकीच शुद्ध होती याबद्दल जर कांहींच संशय रहात नाही तर त्याची व त्याच्या स्वल्प कृत्याची नैतिक किंमत युधिष्ठिर व त्याचा भपकेदार यज्ञ यांच्या तोडीचीच मानिली पाहिजे. किंबहुना दरिद्री व कित्येक दिवस उपाशी असतां हि अन्नसंतर्पणानें अतिथीचे प्राण वांचविण्यासाठीं ब्राह्मणानें जो स्वार्थत्याग केला त्यावरून त्याची शुद्ध बुद्धि अधिक व्यक्त होत्ये असेंहि म्हणतां येईल. कारण धैर्यादि गुणांप्रमाणें शुद्ध बुद्धीची खरी परीक्षा संकटकालीच होत असत्ये ही गोष्ट सर्वमान्य असून, संकटाचे वेळीं सुद्धां ज्याचें नैतिक सत्त्व दळत नाही तोच खरा नीतिमान् असें कान्ट यानेहि आपल्या नीतिप्रथांच्या आरंभी प्रतिपादन केलें आहे. मुंगुसाचा अभिप्राय असाच होता. पण राज्याहूट झाल्या-

वर म्हणजे संपत्कालीं केलेल्या एका अश्वमेधानेच नव्हे तर तत्पूर्वी म्हणजे आप-
त्कालच्या अनेक अडचणींच्या प्रसंगां ब्राह्मणाप्रमाणेच युधिष्ठिराच्या शुद्ध बुद्धीची
पूर्ण परीक्षा झालेली होती; म्हणून धर्माधर्मनिर्णयाच्या वरील सूक्ष्म न्यायानेहि
युधिष्ठिर धार्मिकच ठरतो असा महाभारतकारांचा सिद्धान्त असल्यामुळे, त्यांनीं
मुंगुसाला निदक म्हटलें आहे. तथापि अश्वमेध करणारांना जी गति मिळावयाची
तीच ब्राह्मणासहि मिळाली असें जें वर्णन आहे त्या वर्णनावरून ब्राह्मणाच्या
कर्माची योग्यता युधिष्ठिराच्या यज्ञापेक्षां अधिक नसली, तरी निदानपक्षीं
दोहोंची नैतिक व धार्मिक किंमत महाभारतकार एकच समजतात हें निर्विवाद
आहे. व्यवहारांतहि याच न्यायानें एखाद्या लाखोपतीनें एखाद्या धर्मकृत्यास हजार
रुपये आणि गरीबानें एक रुपया वर्गणी दिल्यास आपण त्या दोहोंची नैतिक
किंमत एकच समजतो. वर्गणी या शब्दावरून हा दृष्टान्त कोणास नवा वाट-
ण्याचा संभव आहे; म्हणून सांगतो कीं, मुंगुसाची कथा चार्ल्स असतां महाभार-
तांत धर्माधर्माचें जें विवेचन केलें आहे त्यांतच—

सहस्रशक्तिश्च शतं शतशक्तिर्दशापि च ।

दद्यादपश्च यः शक्त्या सर्वे तुल्यफलाः स्मृताः ॥

“हजारवाल्यानें शंभर, शंभरवाल्यानें दहा, किंवा कोणी यथाशक्ति थोडें पाणीहि
दिल्यास ते सर्व तुल्यफल म्हणजे सारख्याच योग्यतेचे आहेत”—मभा.अश्व.९०.
९७) असा श्लोक असून, “पत्रं पुष्पं फलं तोयं०” (गी.९.२६) या गीतावाक्याचें
तात्पर्यहि तेंच आहे. आमच्याच धर्मांत नव्हे तर ख्रिस्तां धर्मांतहि या तत्त्वाचा
संग्रह केलेला आहे. “ज्याला पुष्कळ दिलें आहे त्यापासून पुष्कळाची अपेक्षा करि-
तात” (ल्यूक, १२.४८) असें ख्रिस्तानें एके ठिकाणां म्हटलें असून, एके दिवशीं तो
देवळांत गेला असतां त्या ठिकाणीं धर्मार्थ पैसे गोळा करण्याचें काम सुल्लं झाल्या-
वर तेथें असलेल्या एका अत्यंत गरीब विधवेनें आपल्याजवळ असलेले दोन्ही पैसे
धर्मार्थ दिलेले पाहून “या बाईनें इतर सर्वांपेक्षां अधिक धर्म केला,” असे ख्रिस्ताच्या
तोंडून उद्गार निघाल्याचें बायबलांत दुसऱ्या ठिकाणीं वर्णन आहे (मार्क. १२.४३ व
४४). कर्माची योग्यता कर्त्याच्या बुद्धीवरून ठरवावी लागत्ये, कर्त्याची बुद्धि शुद्ध
असली, म्हणजे लहान कर्महि कित्येकदां मोठ्या कर्माची नैतिक योग्यता पावते
ही गोष्ट ख्रिस्तालाहि मान्य होती असें यावरून उघड होतें. उलटपक्षीं म्हणजे
बुद्धि शुद्ध नसतां कर्माच्या नैतिक किंमतीवर त्याचा काय परिणाम घडतो याचा
विचार केला तर असे आढळून येतें कीं, हत्त्या करणें हें कर्म एकच; पण आपल्या
अंगावर चालून आलेल्यास स्वसंरक्षणार्थ मारणें, व एखाद्या श्रीमंत वाटसरूचा द्रव्या-
साठीं वाटें खून करणें, या दोन गोष्टी नैतिकदृष्ट्या अत्यंत भिन्न आहेत. जर्मन

कवि शिल्प यानें याच मासल्याचा एक प्रसंग आपल्या 'बुद्धिचमक' नांवाच्या नाटकाच्या अखेरीस वर्णिला आहे, आणि तेथें त्यानें बुद्धीच्या शुद्धाशुद्धतेमुळे दोन बाह्यतः समसमान कृत्यांत होणारा जो भेद दाखविला आहे तोच स्वार्थत्याग आणि स्वार्थहत्या या दोहोंमधलाहि भेद आहे. कर्म लहानमोठी असोत वा समसमान असोत, त्यांच्यामध्ये नैतिकदृष्ट्या जो भेद पडतो तो कर्त्याच्या हेतूमुळे पडत असतो, असें यावरून व्यक्त होतें. या हेतूसच उद्देश, वासना, किंवा बुद्धि असें म्हणतात. कारण, बुद्धि या शब्दाचा व्यवसायात्मक इंद्रिय असा जरी शास्त्रीय अर्थ असला, तरी ज्ञान, वासना, हेतु, हीं सर्व बुद्धीद्रियाच्या व्यापाराचींच फळे असल्यामुळे त्यांनाहि बुद्धि असें म्हणण्याचा प्रघात असून, स्थितप्रज्ञाच्या साम्य-बुद्धीत व्यवसायात्मक बुद्धीची स्थिरता आणि वासनात्मक बुद्धीची शुद्धता या दोहोंचाहि समावेश होतो हें पूर्वी सांगितलें आहे. युद्ध केल्यानें किती मनुष्यांचें किती कल्याण होईल आणि किती लोकांचें किती नुकसान होईल हें पहा, असें अर्जुनास भगवंतांनीं सांगितलें नाहीं. उलट भगवान् असें सांगतात कीं, तुझ्या युद्ध करण्यानें भीष्म मरणार का द्रोण मरणार हा विचार गौण आहे. तूं कोणत्या बुद्धीनें युद्ध करण्यास उभा राहिला आहेस हा मुख्य प्रश्न होय; व तुझी बुद्धि जर स्थितप्रज्ञाप्रमाणे असेल तर त्या शुद्ध व पवित्र बुद्धीनें आपलें कर्तव्य करीत असतां भीष्म किंवा द्रोण मेले तरी त्याचे पाप तुला लागणार नाहीं. भीष्माला मारण्याची फलाशा धरून त्यासाठीं म्हणून तुम्ही युद्ध करीत नाहीं. तुम्हांस जन्मतःच हक्कांनें प्राप्त झालेल्या राज्याचा विभाग तुम्ही मागितला, व युद्ध टाळण्यासाठीं होईल तितकी पड घेण्यासहि कर्माकेंलें नसून सामोपचाराच्या मध्यस्थ्याहि केल्या. पण शिष्टाईच्या व साधुपणाच्या या मार्गांनें जेव्हां निभाव लागेना तेव्हां नाइलाजास्तव तुम्ही युद्धास प्रवृत्त झालां यांत तुमचा कांही दोष नाहीं; कारण, दुष्टाजवळ आपल्या धर्म्य हक्कासाठीं ब्राह्मणाप्रमाणें भिक्षा मागत न बसतां जरूर पडल्यास अखेर क्षात्रधर्माप्रमाणें लोकसंग्रहार्थ सदर हक्क युद्धानें संपादन करणें हें तुमचें कर्तव्य होय (मभा.उ.२८व ७२; आणि वनपर्व ३३.४८ व ५० पहा). भगवंतांचा हा युक्तिवाद स्वीकारूनच व्यासांनीं पुढें शांतिपर्वत युधिष्ठिराचें समाधान केलें आहे (शां. अ. ३२ व ३३). परंतु कर्माकर्मनिर्णयार्थ बुद्धि जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ मानिली तरी शुद्ध बुद्धि म्हणजे काय हें आतां सांगणें जरूर आहे. कारण, मन व बुद्धि हे दोन्ही प्रकृतीचे विकार असल्यामुळे ते उपजतच सार्विक, राजस व तामस असे तीन प्रकारचे असूं शकतात. म्हणून बुद्धीच्याहि पलीकडचा जो नित्य आत्मा त्याचें सर्वाभूती एकच असणारें स्वरूप ओळखून त्याप्रमाणें कार्याकार्याचा निर्णय करणारी जी बुद्धि तिलाच या शास्त्रांत शुद्ध किंवा सार्विक बुद्धि म्हणावें

असें गीतेत सांगितलें आहे. सात्त्विक बुद्धीसच साम्यबुद्धि असेंहि नाव आहे; व त्यांतील 'साम्य' या शब्दाचा 'सर्वभूतान्तर्गत आत्म्याचें एकत्व किंवा साम्य ओळखणारी' असा अर्थ आहे. जी बुद्धि हें साम्य ओळखीत नाही ती शुद्ध नव्हे व सात्त्विकहि नव्हे. नीतिनिर्णयाच्या कामीं साम्यबुद्धि याप्रमाणें श्रेष्ठ मानिल्यावर बुद्धीची ही समता किंवा साम्य कसें ओळखावें हा प्रश्न पुढें आपोआपच उत्पन्न होतो; कारण, बुद्धि हें अंतर्निद्रिय असल्यामुळे तें चांगलें आहे का वाईट आहे हें डोळ्यांना दिसत नाही. यासाठी बुद्धि सम व शुद्ध आहे किंवा नाही याची परीक्षा करण्यास प्रथम मनुष्याच्या बाह्य आचरणाकडे दृष्टि दिली पाहिजे; नाहीपेक्षां माझी बुद्धि चांगली आहे असें तोंडानें म्हणून कोणीहि मनुष्य हवें तें करूं लागेल. म्हणून खरा ब्रह्मज्ञानी पुरुष त्याच्या स्वभावावरून ओळखावा लागतो, नुस्ता बोलका असेल तर तो खरा साधु नव्हे, असा शास्त्रांत सिद्धान्त केला असून, स्थितप्रज्ञांची व भगवद्भक्तांची लक्षणें सांगतांना सदर पुरुष जगांत इतर लोकांशी कसे वागतात याचेंच मुख्यत्वेकरून भगवद्गीतेत वर्णन केलें आहे; आणि तेराव्या अध्यायांत ज्ञानाची व्याख्याहि त्याच प्रकारची म्हणजे ज्ञानाचा स्वभावावर काय परिणाम घडतो हें सांगून केली आहे. बाह्यकर्माकडे मुळींच लक्ष देऊं नका, असें गीतेचें म्हणणें नाहीं हें यावरून स्पष्ट दिसून येईल. पण एखाद्याची,—विशेषतः परक्याची,—बुद्धि सम आहे कीं नाहीं याची परीक्षा करण्यास त्याचें बाह्य कर्म म्हणजे वर्तन,—आणि त्यांतलें त्यांतहि संकटकालचें वर्तन,—हेंच जरी मुख्य साधन आहे, तरी केवळ या बाह्य वर्तनावरूनच नीतिमत्तेची बिनचूक परीक्षा होऊं शकत नाही हें पुनः लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, प्रसंगविशेषी बाह्य कर्म लहान असलें तरी त्याची नैतिक किंमत मोठ्या कर्माइतकीच असत्ये, हें नकुलोपाख्यानावरून सिद्ध होतें. म्हणून बाह्य कर्म लहान असो वा मोठें असो, एकाला सुख देणारें असो वा अनेकांच्या अत्यंत सुखाचें असो, शुद्ध बुद्धीचा पुरावा यापेक्षां त्यास जास्त महत्त्व न देतां, या बाह्य कर्मावरून कर्त्याची बुद्धि किती शुद्ध आहे तें प्रथम ठरवून, अशा रीतीनें व्यक्त होणाऱ्या शुद्ध बुद्धीवरून अखेर सदर कर्माच्या नीतिमत्तेचा निर्णय करावा लागतो, नुस्त्या बाह्य कर्मावरून नीतिमत्तेचा योग्य निर्णय होत नाहीं, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे; आणि याचमुळे कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ (गी.२.४९), असें गीतेच्या कर्मयोगांत सम व शुद्ध बुद्धीस म्हणजे वासनेसच प्राधान्य दिलें आहे. नारदपंचरात्र नांवाचा भागवतधर्माचा जो एक गीतेहून अर्वाचीन ग्रंथ आहे त्यांत मार्कंडेय नारदास असें सांगतात कीं—

मानसं प्राणिनामेव सर्वकर्मैककारणम् ।

मनोनु रूपं वाक्यं च वाक्येन प्रस्फुटं मनः ॥

“लोकांच्या सर्व कर्मांचे मन हेच एक (मूळ) कारण होय. मन तसे बोलणे, आणि बोलण्यावरून मन प्रगट होते” (ना. पं. १.७.१८). सारांश, मन (म्हणजे मनाचा निश्चय) प्रथम हे ऊन नंतर सर्व कर्मे घडत असतात. म्हणून कर्माकर्मनिर्णयार्थ गीत-तील शुद्धबुद्धीचा सिद्धान्तच बौद्ध ग्रंथकारांनाहि स्वीकारिला आहे. उदाहरणार्थ, धम्मपद नांवाच्या बौद्धधर्मीयांच्या प्रसिद्ध नीतिग्रंथांत आरंभीच—

मनोपुच्छंगमा धम्म मनोसेह्वा (श्रेष्ठा) मनोमया ।

मनसा चे पदुत्तेन भासति वा करोति वा ।

ततो न दुष्खमन्वेति चक्कं नु वहतो पदं ॥

“मन म्हणजे मनाचा व्यापार प्रथम आणि नंतर धर्माधर्मांचे आचरण (असा क्रम) असल्यामुळे या कार्मी मनच मुख्य व मनच श्रेष्ठ असून हे सर्व धर्म मनोमय म्हटले पाहिजेत; म्हणून कर्त्याचे मन ज्याप्रमाणे शुद्ध किंवा दुष्ट असेल त्याप्रमाणे त्याचे भाषण व कर्म बरेवाईट घडून त्याला पुढे सुखदुःख प्राप्त होते” असे म्हटले आहे.* तसेच ज्याचे मन एकदां पूर्ण शुद्ध व निष्काम झाले अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषाच्या हातून पुढे कोणतेच पाप घडणे शक्य नाही, सर्व करूनहि तो पापपुण्यापासून अलिप्त असतो, असे यावरून पुढे उपनिषदांत व गीतेत काढिलेले जे दुसरे अनुमान (कौषी. ३.१ आणि गीता १८.१७), तेहि बौद्धांस मान्य झालेले असून ‘अर्हत’ म्हणजे पूर्णावस्थेस पोचलेला पुरुष नेहमीच शुद्ध व निष्पाप असतो, असे बौद्ध ग्रंथांतून अनेक स्थळां वर्णन आहे (धम्मपद २९४ व २९५; मिलिंद-प्र. ४.५.७).

नीतिनिर्णयाचे कार्मी सदसद्विवेकदेवतेस कौल लावणारा पाश्चिमात्य आधिदैवतपंथ, आणि “पुष्कळांचे पुष्कळ हित कशांत आहे” या एका बाह्य कसोटीवरूनच नीतिनिर्णय करण्यास सांगणारा पाश्चिमात्य आधिभौतिक पंथ हे दोन्ही एकदेशीय व शास्त्रदृष्ट्या अपुरे होत, असे वरील विवेचनावरून सहज दिसून येईल. कारण, सदसद्विवेकशक्ति म्हणून कांही स्वतंत्र वस्तु किंवा देवता नसून व्यवसायात्मक बुद्धीतच तिचा अंतर्भाव होतो, व तसा अंतर्भाव केला म्हणजे प्रत्येकाच्या प्रकृतिस्वभावाप्रमाणे त्याची सदसद्विवेकबुद्धि सात्त्विक, राजस किंवा तामस असल्यामुळे तिचा कार्याकार्यनिर्णय नेहमीच बिनचूक असू शकत नाही; आणि केवळ “पुष्कळांचे पुष्कळ सुख” कशांत आहे या बाह्य आधिभौतिक कसोटीकडेच लक्ष

* या पाली श्लोकाचा निरनिराळे लोक निरनिराळा अर्थ करितात. पण आमच्या मते हा श्लोक कर्माकर्मोच्या निर्णयार्थे मन कसे आहे ते पहावे लागते या तत्वावरच रचिलेला आहे. मॅक्समुलरसाहेबांच्या धम्मपदाच्या गुंजरी भाषांतरांतील या श्लोकावरची टीप पहा. S. B. E. Vol. X. pp.3,4.

देऊन नीतिमत्तेचा निकाल करावयाचा म्हटल्यास कमें करणाऱ्या पुरुषाच्या बुद्धीचा कांहींच विचार न होता, एखाद्याने आपल्या चोरीचे किंवा व्यभिचाराचे अनिष्ट बाह्य परिणाम होतील तितके कमी करण्याची आगाऊच कुटिल खबरदारी घेतली असल्यास त्याचे दुष्कृत्य आधिभौतिकनीतिदृष्ट्या त्या मानाने कमी गर्ह्य होतें, असे म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होतो. म्हणून केवळ वैदिक धर्मातच कायिक, वाचिक व मानसिक शुद्धतेची आवश्यकता वर्णिली आहे (मनु. १२. ३—८; ९. २९) असे नाही; तर बायबलांतहि व्यभिचार हें पाप केवळ कायिक न मानितां, परस्त्रीकडे पुरुषांनी किंवा परपुरुषाकडे स्त्रियांनीं पहाणें, याची व्यभिचारांतच गणना केली आहे (माथ्यू ५. २८); आणि बौद्ध धर्मात केवळ कायिक म्हणजे बाह्यच नव्हे तर त्याबरोबर वाचिक व मानसिक शुद्धताहि जरूर असली पाहिजे असें म्हटलें आहे (धम्म. ९६ व ३९१ पहा). शिवाय ग्रीन याचे आणखी असें म्हणणें आहे कीं, बाह्य सुख हेंच परमसाध्य मानिल्यानें मनुष्यामनुष्यांत व राष्ट्रांराष्ट्रांत तें प्राप्त करून घेण्यासाठीं चढाओढ लागून कलह उत्पन्न होण्याचा संभव असतो. कारण बाह्य सुख प्राप्त होण्यास लागणारी बाह्य साधनें प्रायः दुसऱ्याचे सुख कमी केल्याखेरीज आपणांस प्राप्त होणें शक्य नसतें. साम्यबुद्धीची गोष्ट तशी नाही. हें अंतःसुख आत्मवश म्हणजे दुसऱ्या कोणाहि मनुष्याच्या सुखाच्या आड न येतां ज्याचे त्यास प्राप्त करून घेतां येतें, इतकेंच नव्हे तर आत्मैक्य ओळखून सर्व भूतांशीं समतेनें वागण्याचा ज्याचा देहस्वभाव झाला त्याच्या हातून छपून किंवा उघड कोणतेंच दुष्कृत्य होण्याचा संभव रहात नसून, “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख कशांत आहे हें नेहमी पहात जा” असेंहि त्यास सांगण्याची जरूर रहात नाही. कारण, मनुष्य म्हटला म्हणजे तो कोणतेंहि कृत्य सारासारविचार करूनच करणार हें अर्थातच प्राप्त आहे. नैतिक कर्मांच्या निर्णयार्थच फक्त सारासारविचार लागतो असें नाही. हा सारासारविचार करितांना अंतःकरण कसें पाहिजे हाच महत्त्वाचा प्रश्न आहे; कारण, सर्वांचीं अंतःकरणें एकसारखीं नसतात. म्हणून अंतःकरणांत नेहमीं साम्य-बुद्धि जागृत असली पाहिजे एवढें म्हटलें, म्हणजे पुष्कळ मनुष्यांच्याच काय, पण सर्व भूतांच्या किंवा प्राणिमात्रांच्या हिताचा सारासार विचार कर हें निराळें सागावें लागत नाही. मानव जातीतील प्राण्यांसंबंधानेच नव्हे, तर मुक्या जनावरांसंबंधानेहि मनुष्यांचीं कांहीं कर्तव्ये असून त्यांचा कार्याकार्यशास्त्रांत समावेश केला पाहिजे, असें पाश्चिमात्य पंडितहि आतां म्हणूं लागले आहेत; व या व्यापक दृष्टीनें पाहिलें तर “पुष्कळ मनुष्यांचें पुष्कळ हित” यापेक्षां “सर्वभूतहित” हे शब्द अधिक व्यापक असून ‘साम्य बुद्धीत’ या सर्वांचाच समावेश होतो, असें दिसून येईल. उलटपक्षी, म्हणजे एखाद्याची बुद्धि शुद्ध व सम नाही असें मानिलें तर,

“पुष्कळांचें पृष्कळ मुख” कशांत आहे हें ठरविण्याचें हिशोबी काम त्याला बिनचूक येत असूनहि नीतिधर्माकडे त्याची प्रवृत्ति होणें शक्य नाहीं. कारण कोणत्याहि सत्कार्याकडे प्रवृत्ति होणें हा गुण शुद्ध मनाचा आहे, हिशोबी मनाचा नव्हे. हिशोब करणाऱ्या मनुष्याचा स्वभाव किंवा मन पहाण्याचें तुम्हांस कांहीं कारण नाहीं, त्यानें केलेला हिशोब बरोबर असला म्हणजे तेवढ्यानें कर्तव्याकर्तव्याचा निर्णय होऊन तुमचें काम भागते, असें कोणी म्हणेल तर तेंहि खरें नाहीं. कारण सुख व दुःख म्हणजे काय हें सामान्यतः सर्वासच जरी कळत असलें तरी सर्व प्रकारच्या सुखदुःखांचा तारतम्य हिशोब करितांना कोणत्या सुखदुःखाला किती किंमत द्यावयाची याचें माप प्रथम ठरविणें जरूर पडतें; आणि ही मोजदाद करण्यास उष्णतामापक यंत्रासारखें कोणतेंच निश्चित बाह्य साधन सध्यां किंवा पुढेंहि उपलब्ध होण्याचा संभव नसल्यामुळें सुखदुःखांची योग्य किंमत ठरविण्याचें काम प्रत्येकास अखेर आपल्या मनानेंच करावें लागतें. पण ‘मी तसा दुसरा’ ही आत्मौपम्यबुद्धि ज्याच्या मनांत पूर्ण जागृत झालेली नाहीं त्याला परक्याच्या सुखदुःखांची तीव्रता नीट कळणें कधींच शक्य नसल्यामुळें, या सुखदुःखांची खरी किंमत त्यास करितां येत नाहीं; आणि मग तारतम्यनिर्णयार्थ त्यानें घेतलेल्या सुखदुःखांच्या किंमतीच्या रकमांतच साहजिकरीत्या फेर पडून त्यामुळें शेवटीं सर्व हिशोब चुकण्याचा पुष्कळ संभव असतो. म्हणून “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख पहाणें” या वाक्यांतील ‘पहाणें’ या हिशोबी क्रियेस महत्त्व न देतां, तदर्थ ज्या आत्मौपम्य व निलोभ बुद्धीनें पुष्कळ परक्यांच्या सुखदुःखांची यथार्थ किंमत प्रथम ठरवावी लागत्ये ती सर्वाभूतां सम झालेली शुद्ध बुद्धिच नीतिमतेचें खरें बीज होय, असें म्हणणें अखेर भाग पडतें. नीतिमत्ता हा निर्मम, शुद्ध, प्रेमळ, सम किंवा योद्ध्यांत सांगणें असल्यास, सत्त्वशील अंतःकरणाचा धर्म आहे, नुस्त्या सारासार-विचाराचें फल नव्हे. यासाठीं भारती युद्धानंतर युधिष्ठिर राज्यारूढ होऊन पुत्रांच्या पराक्रमानें कृतार्थ झालेली कुंती धृतराष्ट्राबरोबर वानप्रस्थाश्रम आचरण्यास जेव्हां वनास जाण्यास निघाली तेव्हां पुष्कळांचें कल्याण कर इत्यादि पाल्हाळ लावीत न बसतां “मनस्ते महदस्तु च” (मभा. आश्र. १७.२१)—बाबा ! तुझे मन नेहमी मोठें असुं दे,—एवढेंच तिनें युधिष्ठिरास शेवटीं सांगितलें आहे. पुष्कळांचें पुष्कळ सुख कशांत आहे तें पहाणें एवढीच काय ती एक नीतिमतेची खरी, शास्त्रीय व सोपी कसोटी होय, असें ज्या पाश्चिमात्य पंडितांनीं प्रतिपादन केलेलें आहे, त्यांनीं आपल्याप्रमाणेंच इतर सर्व लोक शुद्ध मनाचे आहेत असें प्रथम गृहीत धरून मग नीतीचा निर्णय त्यांनीं कोणत्या तऱ्हेनें करावा हें त्यांस सांगितलें आहे असें दिसतें. पण या पंडितांनीं गृहीत घेतलेली ही गोष्ट खरी नसल्यामुळें नीतिनिर्णयाचें त्यांचें

तत्त्व एकदेशीय व अपुरे पडते, इतकेंच नव्हे तर त्यांच्या लेखामुळे असाहि भ्रम उत्पन्न होतो की, मन, स्वभाव अगर शील अधिकाधिक शुद्ध आणि पापभीरू कसे होईल हा उद्योग करण्याऐवजी नीतिमान बनण्यास कोणीहि आपल्या कर्मांच्या बाह्य परिणामांचा हिशोब करण्यास शिकला म्हणजे बस्स आहे; आणि मग ज्यांची स्वार्थबुद्धि सुटलेली नसत्ये ते लोक कारस्थानी, तर्कटी किंवा ढोंगी (गीता. ३. ६) बनून एकंदर समाजाचेहि त्या मानाने नुकसान होण्याचा संभव असतो. म्हणून केवळ नीतिमत्तेची कसोटी या दृष्टीने पाहिले तरीहि कर्मांचे नुस्ते बाह्य परिणाम पहाणे हा मार्ग अपुरा व कृपण ठरवून 'बाह्य कर्मावरून व्यक्त होणाऱ्या व संकट-समर्थाहि दृढ रहाणाऱ्या साम्यबुद्धीसच या कार्मा, म्हणजे कर्मयोगांत, परिणामी शरण गेले पाहिजे, ज्ञानयुक्त निस्सीम शुद्ध बुद्धि किंवा शील हीच सदाचरणाची खरी कसोटी होय असा जो गीतेत सिद्धान्त केला आहे, तोच पाश्चिमात्य आधि-दैविक किंवा आधिभौतिक पक्षांतील मतांपक्षां अधिक मार्मिक, व्यापक, सुदृस्य आणि निर्दोष होय, असे आम्ही ठरवितो.

नीतिशास्त्रावरील आधिभौतिक व आधिदैविक ग्रंथ सोडून नीतीचा अध्यात्म-दृष्ट्या विचार करणाऱ्या पाश्चिमात्य पंडितांचे ग्रंथ पाहिले तर नीतिमत्तेचा निर्णय करण्याच्या कार्मा गीतेप्रमाणे त्यांतहि कर्मापेक्षां शुद्ध बुद्धीसच अखेर विशेष प्राधान्य दिलेले आहे असे आढळून येईल. उदाहरणार्थ प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट याचे 'नीतीची आध्यात्मिक मूलतत्त्वे' व दुसरे नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ घ्या. कान्ट* याने सर्वभूतात्मक्याचा सिद्धान्त जरी दिला नाही तरी व्यवसायात्मक व वासनात्मक बुद्धीचाच सूक्ष्म विचार करून त्याने जसे ठरविले आहे की, (१) कोणत्याहि कर्माची नैतिक किंमत सदर कर्मापासून किती लोकांस किती सुख होईल अशा बाह्य फलावरून न ठरवितां, कर्म करणाऱ्या पुरुषाची 'वासना' किती शुद्ध आहे हे पाहूनच ठरविली पाहिजे; (२) मनुष्याची ही वासना (किंवा वासनात्मक बुद्धि) इन्द्रिय-सुखाला लुब्ध न होतां सदैव शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धीच्या आज्ञेत (म्हणजे या बुद्धीने ठरविलेल्या कर्तव्याकर्तव्याच्या नियमांप्रमाणे) वागू लागली म्हणजे ती शुद्ध, पवित्र व स्वतंत्र समजावी; (३) इन्द्रियांचा निग्रह करून याप्रमाणे ज्याची वासना शुद्ध झाली त्या पुरुषास पुढे कोणतेहि नीतिनियम घालून देण्याची जरूर नाही; हे निर्बंध सामान्य मनुष्यांसाठी होत; (४) वासना या प्रकारे शुद्ध झाली म्हणजे ती

* Kant's *Theory of Ethics*, trans. by Abbott, 6th Ed. या पुस्तकांत हे सर्व सिद्धान्त दिलेले आहेत. पहिला पृष्ठे १०, १२, १६, व २४ यांत; दुसरा पृष्ठे ११२ व ११७ यांत; तिसरा पृष्ठे ३१, ५८, १२१ व २९० यांत; चवथा पृष्ठे १८, ३८, ५५ व ११९ यांत; आणि पांचवा पृष्ठे ७०-७३ व ८० यांत वाचकांस पहावयास सांपडतील.

जें कर्म करण्यास सांगत्ये तें “आपल्याप्रमाणेंच इतरांनीं केलें तर काय होईल” याचा विचार करून मांगितलेलें असतें; आणि (५) वासनेची ही शुद्धता व स्वतंत्रता यांची उपपत्ति कर्मसृष्टि सोडून ब्रह्मसृष्टीत शिरल्याखेरीज लागत नाही. परंतु आत्मा व ब्रह्मसृष्टि यासंबंधी कान्ट याचे विचार थोडे अपुरे असल्यामुळे ग्रीन हा जरी कान्टचाच अनुयायी आहे तरी आपल्या “नीतिशास्त्राच्या उपाद्घातांत” बाह्य सृष्टीत म्हणजे ब्रह्मांडांत जें अगम्य तत्त्व आहे तेंच आत्मस्वरूपानें पिंडीं म्हणजे मनुष्याचे देहांत अंशतः प्रादुर्भूत झालेलें आहे असें प्रथम सिद्ध करून पुढें मनुष्याच्या शरीरांतील नित्य व स्वतंत्र तत्त्वास म्हणजे आत्म्यास आपलें सर्वभूतान्तर्गत सामाजिक पूर्ण स्वरूप प्राप्त करून घेण्याची जी दुर्धर इच्छा तीच मनुष्यास सदाचरणाकडे प्रवृत्त करित असत्ये, आणि त्यांतच मनुष्याचें नित्य व कायमचें कल्याण असून विषयमुख, अनित्य आहे असें त्यानें प्रतिपादन केलें आहे. सारांश, कान्ट व ग्रीन या दोघांची ही दृष्टि जरी आध्यात्मिक असली तरी व्यवसायात्मक बुद्ध्याच्या व्यापारांतच गुरफटून न रहातां कर्माकर्मविवेचनाची व वासनास्वातंत्र्याची उपपत्ति ग्रीन यानें पिंडीं व ब्रह्मांडां मिळून दोहोंकडे एकत्वानें व्यक्त होणाऱ्या शुद्ध आत्मस्वरूपाला नेऊन भिडविली आहे असें दिसून येईल. कान्ट व ग्रीन या आध्यात्मिक पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांचे हे सिद्धान्त, आणि (१) बाह्यकर्मापेक्षा कर्त्याची (वासनात्मक) बुद्धिच श्रेष्ठ आहे, (२) व्यवसायात्मक बुद्धि आत्मनिष्ठ होऊन निःसंशय व सम झाली म्हणजे मग वासनात्मक बुद्धि आपाआपच शुद्ध व पवित्र होत्ये; (३) अशा रीतीने ज्याची बुद्धि सम व स्थिर झाली तो स्थितप्रज्ञ पुरुष स्वतः नेहमींच विधीनयमांपलीकडच्या स्थितीत असून, (४) त्याचें वर्तन किंवा त्याच्या आत्ममैक्यबुद्धीनें सिद्ध होणारे नीतीचे नियम सामान्यमनुष्यास कित्यासारखे प्रमाण होतात; आणि (५) पिंडीं व ब्रह्मांडीं एकच आत्मस्वरूपी तत्त्व असून देहांतील आत्मा आपलें शुद्ध व पूर्ण स्वरूप (मोक्ष) प्राप्त करून घेण्यास उत्सुक असतो, व या शुद्ध स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्वाभूतीं आत्मैक्यमदृष्टि प्राप्त होत्ये— इत्यादि गीतेतील सिद्धान्त, हे दोन्ही जरी तंतोतंत बरोबर नाहीत तरी त्यात किती विलक्षण साम्य आहे, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. तथापि ब्रह्म, आत्मा, माया, आत्मस्वातंत्र्य, ब्रह्मात्मैक्य, कर्मविपाक इत्यादि बाबतींत वेदान्तशास्त्राचें सिद्धान्त कान्ट व ग्रीन यांच्याहि पुढें गेलेले व निश्चित असल्यामुळे उपनिषदांतील वेदान्ताच्या आधारे केलें गीतेतील कर्मयोगाचें विवेचन आध्यात्मिकदृष्ट्या अधिक निःसंदिग्ध व पूर्ण झालेलें आहे; व प्रस्तुतचे वेदान्ती जर्मन पंडित प्रो. डायसन यांनी नीतिविवेचनाची हीच पद्धत आपल्या “अध्यात्मशास्त्राची मूलतत्त्वे” या

ग्रंथांत स्वीकारिली आहे. डायसन हे शोपेनहौएरचे अनुयायी असून “संसाराचें कारण वासना असल्यामुळे तिचा क्षय केल्याखेरीज दुःखनिवृत्ति होणें शक्य नाहीं, वासनाक्षय करणें प्रत्येकाचें कर्तव्य होय,” हा शोपेनहौएरचा सिद्धान्त त्यांस पूर्णपणें ग्राह्य आहे, व या आध्यात्मिक सिद्धान्तावरून पुढें नीतीची उपपत्ति कशी लागत्ये हें वर सांगतलेल्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या भागांत त्यांनी स्पष्ट करून दाखविलें आहे. वासनाक्षय होण्यास किंवा ज्ञाल्यावरहि कर्में सोडण्याची जरूर नाहीं, इतकेंच नव्हे तर वासनेचा पूर्ण क्षय ज्ञाला आहे की नाहीं हें परापकारार्थ केलेल्या निष्काम कर्मांनां जसें व्यक्त होतें तसें दुसऱ्या कशानेंहि व्यक्त होत नसल्यामुळे, निष्काम कर्म हें वासनाक्षयाचेंच लक्षण व फल आहे असें दाखवून वासनेची निष्कामता हेंच सदाचाराचें व नीतिमतेचेंहि मूळ होय असें डायसन यांचें प्रतिपादन आहे; व त्याच्या शेवटीं “तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचार” (गी. ३. १९) हा गीतेंतला श्लोक दिला आहे. त्यावरून डायसन यांस ही उपपत्ति गीतेवरूनच मुचली असावी असें दिसतें. कसेंहि असो, डायसन, ग्रान, शोपेनहौएर, कान्ट याच्या पूर्वी किंवा हुना आरिस्टाटलच्याहि पूर्वी शेकडों वर्षे हे विचार आमच्या देशांत प्रचलित झालेले होते ही कांही लहानसहान गोष्ट नव्हे. वेदान्त म्हणजे संसार सोडून मोक्ष संपादन करण्याची शुष्क कट कट, अशी अलीकडे कित्येकांची समजूत होऊं लागली आहे; पण ही कल्पना खरी नाहीं. जगांत जें डोळ्यांना दिसतें त्याच्या पलीकडे जाऊन मी कोण, सृष्टीच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे, या तत्त्वाचा व माझा संबंध काय, हा संबंध लक्षांत आणून माझे या जगांत परमसाध्य कोणतें ठरतें, आणि हें साध्य प्राप्त करून घेण्यास मी कोणत्या प्रकारचा आयुष्यक्रमणाचा मार्ग स्वीकारिला पाहिजे, किंवा कोणत्या मार्गांनें कोणतें साध्य प्राप्त होईल, इत्यादि गहन प्रश्नांचा यथाशक्ति शास्त्रीयरीत्या विचार करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे; आणि वास्तविक पाहिलें तर सर्व नीतिशास्त्र अथवा मनुष्यांनी व्यवहारांत एकमेकांशीं कसें वागावें यासंबंधाचा विचार त्या गहन शास्त्राचेंच एक अंग आहे, असें दिसून येईल. म्हणून कर्मयोगाची उपपत्ति वेदान्तशास्त्राधारेच लावावी लागत असून, संन्यासमार्गीय लोकांनीं कांहीं म्हटलें तरी गणितशास्त्राचे ज्याप्रमाणें शुद्ध गणित व व्यावहारिक गणित असे दोन भेद आहेत, तद्वत् वेदान्तशास्त्राचेहि शुद्ध वेदान्त व नैतिक किंवा व्यावहारिक वेदान्त असे दोन भेद होतात हें निर्विवाद आहे. कान्ट याचें तर असें म्हणणें आहे कीं, “मी जगांत कसें वागावें ! किंवा माझे या जगांतील खरे कर्तव्य काय ?” या नीतीच्या प्रश्नांचा विचार करितां करितांच ‘पर-

*See Deussen's *Elements of Metaphysics*, Eng. trans. 1909 p. 304.

मेश्वर' (परमात्मा), 'अमृतत्व' आणि '(इच्छा—) स्वातंत्र्य' यासंबंधाचे गूढ प्रश्न मनुष्याचे मनांत उद्भवलेले आहेत; आणि या प्रश्नाची उत्तरं न देतां नीतीची उपपत्ति कोणत्याहि केवळ बाह्य मुखाच्या हिशोबाने लावणे म्हणजे मनुष्याच्या मनांतील विषयमुखास लुब्ध होणाऱ्या पशुवृत्तांस उत्तेजन देऊन खऱ्या नीतिमतेच्या मूळ पायावरच कुऱ्हाड घालण्यासारखे आहे. गीतेंत कर्मयोग प्रतिपाद्य असतां त्यांतच शुद्ध वेदान्त कसा व कां आला, हे आतां निराळें सांगायलास नको. कान्ट यानें या विषयावर “शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धीची मीमांसा” आणि “व्यावहारिक (वासनात्मक) बुद्धीची मीमांसा” असे दोन ग्रंथ लिहिले आहेत. पण भगवद्गीतेंत आमच्या औपनिषदिक तत्त्वज्ञानाप्रमाणें या दोन्ही विषयांचा समावेश झालेला आहे, इतकेंच नव्हे, तर श्रद्धामूलक भक्तिमार्गाचेंहि विवेचन त्यांतच केलेलें असल्यामुळें गीता-सर्वतोपरी ग्राह्य व प्रमाणभूत झालेली आहे.

मोक्षाला क्षणभर बाजूला ठेवून केवळ कर्माकर्माच्या परीक्षणाचें नैतिक तत्त्व या दृष्टीनेंहि ‘साम्यबुद्धि’च जर श्रेष्ठ ठरत्ये, तर गीतेंतील आध्यात्मिक पक्षाखेरीज नीतिशास्त्रांत दुसरे पंथ कसे व का निर्माण झाले याचाहि थोडा विचार करणें जरूर आहे. डॉ. पॉल कॅरस+ नांवाचा एक प्रसिद्ध अमेरिकन ग्रंथकार आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत या प्रश्नाचें असे उत्तर देतो की, “पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें मनुष्याचें जें मत असतें, त्याप्रमाणें नीतिशास्त्रांतील मूळ तत्वां बदलल्या

*Empiricism, on the contrary, cuts up at the roots the morality of intentions (in which, and not in actions only, consists the high worth that men can and ought to give themselves) ...Empiricism, moreover, being on this account allied with all the inclinations which (no matter what fashion they put on) degrade humanity when they are raised to the dignity of a supreme practical principle, is for that reason much more dangerous.” Kant's *Theory of Ethics*, p. p. 163, and 236-238. See also Kant's *Critique of pure Reason*, (trans. by Max Muller) 2nd Ed. pp. 640 657

+ See *The Ethical Problem*, by Dr. Carus, 2nd Ed p. III. “Our proposition is that the leading principle in ethics must be derived from the philosophical view back of it. The world-conception a man has, can alone give character to the principle in his ethics. Without any world-conception we can have no ethics (*i. e.* ethics in the highest sense of the word). We may act morally like dreamers or somnambulists, but our ethics would in that case be a mere moral instinct without any rational insight into its *raison d'être*”

त्याच्या विचारांचा रंग पालटत असतो. पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल कांहीं तरी निश्चित मत असल्याखेरीज खरे म्हटलें म्हणजे नैतिक प्रश्नच उपस्थित होत नाही. पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेविषयी कायम मत नसतां हि आपल्या हातून कदाचित् नैतिक वर्तन घडू शकेल; पण हें वर्तन झोपेंतल्या व्यापाराप्रमाणें असल्यामुळें यास नैतिक म्हणण्याएवजीं देहधर्मानुसार घडणारी केवळ कायिक चेष्टा असें म्हटलें पाहिजे.” उदाहरणार्थ, वाघीण ही आपल्या पिळांच्या रक्षणार्थ जीव देण्यास तयार होत्ये. पण वाघीणीचें हें वर्तन नैतिक न म्हणतां तिचा हा जन्मतःसिद्ध स्वभाव आहे असें आपण म्हणत असतो. नीतिशास्त्राच्या उपपादनांत अनेक पंथ कांनिघाले याचा या उत्तरावरून चांगला उलगडा होतो. कारण, मी कोण, जग कसे झालें, माझा या जगांत काय उपयोग, इत्यादि गूढ प्रश्नांचा ज्या तत्त्वानें निकाल लागणार त्यानेंच मी आपल्या हयातींत लोकांशीं कसे वागावें याचाहि प्रत्येक विचारी पुरुष अखेर निकाल लावणार, यांत कांहीं शंका नाही. परंतु या गूढ प्रश्नांचें उत्तर निरनिराळ्या काळीं व निरनिराळ्या देशांत एकच असूं शकत नाही. युरोपखंडांत चालू असलेल्या ख्रिस्ती धर्मांत मनुष्याचा व सृष्टीचा कर्ता बायबलांतील सगुण परमेश्वर असून त्यानेंच प्रथमतः जग उत्पन्न करून सदाचरणाचे नियम किंवा आज्ञा मनुष्यास घालून दिल्या असें वर्णन आहे; आणि पिंडब्रह्मांडाच्या बायबलांतील या कल्पनेप्रमाणें बायबलांत सांगितलेले नीतीचे नियम हेच नीतिशास्त्राचें मूळ असा पहिल्यानें ख्रिस्ती पंडितांचा अभिप्राय होता. पुढें पुढें हे नियम व्यवहारास अपुरे पडतात, असें दृष्टीस पडल्यावर या नियमांच्या पूर्त्यर्थ किंवा स्पष्टीकरणार्थ परमेश्वरानेंच सदसद्विवेकशक्ति मनुष्यास दिली आहे असें प्रतिपादन होऊं लागलें. पण चोराची व सावाची सदसद्विवेकशक्ति एक नसत्ये ही अडचण पुढें लक्षांत येऊन परमेश्वराची इच्छा हाच जरी नीतिशास्त्राचा पाया असला, तरी परमेश्वराची ही इच्छा पुष्कळांचें पुष्कळ कल्याण कशांत आहे याचा विचार केल्यानें आपणास समजत्ये, तिचें स्वरूप जाणण्यास दुसरे साधन नाही, हें मत प्रचारांत आलें. हीं सर्व मते बायबलांतील सगुण परमेश्वरच जगाचा कर्ता असून मनुष्यानें नीतीनें वागावें ही त्याचीच इच्छा किंवा आज्ञा होय, अशी जी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें ख्रिस्ती लोकांची समजूत त्या समजुतीला धरून आहेत. परंतु ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांतील पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दलचे सिद्धान्त बरोबर नाहीत असें आधिभौतिक शास्त्राच्या वाढीनें नजरेस आल्यावर, परमेश्वरासारखा सृष्टीचा कोणी कर्ता आहे किंवा नाही याचा विचार वाजूला राहून नीतिशास्त्राची इमारत प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या गोष्टींच्या पायावर उभारतां येईल कीं नाही हा विचार सुरू झाला; आणि पुष्कळांचें पुष्कळ सुख अगर कल्याण, किंवा माणुसकीची वाढ, हीं दृश्य तत्त्वेच नीतिशास्त्राचें मूळ होय असें प्रतिपादन होऊं

लागले. या प्रतिपादनांत पुष्कळांचें पुष्कळ हित मनुष्यानें कां करावें याची उपपत्ति न देतां, ही एक मनुष्याची वाढत जाणारी स्वाभाविक प्रवृत्ति आहे एवढेंच सांगण्यांत येतें. तथापि मनुष्यस्वभावांत दृश्यहोणाच्या स्वार्थासारख्या दुसऱ्या प्रवृत्ति असल्यामुळे या पंथांतहि पुनः भेद होऊं लागले. नीतिमत्तेच्या या उपपत्त्या सर्वस्वी निर्दोष आहेत असें नाही. पण सृष्टींत दृश्य होणाऱ्या पदार्थापलीकडे सृष्टीच्या बुडाशी कांहीं तरी अव्यक्त तत्त्व आहे या सिद्धान्तावर या पंथांतील सर्व पंडितांचा सारखाच अविश्वास किंवा अश्रद्धा असल्यामुळे आपल्या प्रतिपादनांत कितीहि अडचणी आल्या तरी केवळ बाह्य व दृश्य तत्त्वांनाच कसा तरी निर्वाह करून घेण्याचा हे नेहमीं प्रयत्न करित असतात. नीति सर्वांनाच हवी असली, तरी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें निरनिराळीं मते असल्यामुळे नीतिशास्त्राच्या त्यांच्या उपपत्तींत नेहमीं केंसीं फरक पडत असतो हे यावरून दिसून येईल; आणि याच कारणासाठी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक मतांप्रमाणें नीतिशास्त्राच्या प्रतिपादनाचे तिसऱ्या प्रकरणांत तीन भेद करून पुढें प्रत्येक पंथांतील प्रमुख सिद्धान्तांचा आम्हीं निरनिराळा विचार केला आहे. सर्व दृश्य सृष्टि सगुणपरमेश्वरानें निर्माण केली असें ज्यांचें मत आहे ते आपआपल्या धर्मपुस्तकांतील परमेश्वराच्या आज्ञा किंवा त्याच्याच सत्तेनें निर्माण झालेली सदसद्विवेचनशक्तिरूप देवता यांपलीकडे नीतिशास्त्राचा विचार करित नाहीत. या पंथासच आम्हां 'आधिदैविक' पंथ असें नांव दिलें आहे. कारण, सगुण परमेश्वर म्हटला तरी एक दैवतच होय. दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं कोणतेंहि अदृश्य तत्त्व नाही, किंवा असल्यास ते मनुष्याच्या बुद्धीस अगम्य आहे, असें ज्यांचें मत आहे ते पुष्कळांचें पुष्कळ कल्याण किंवा माणुसकीचा परम उत्कर्ष या दृश्य तत्त्वावरच नीतिशास्त्राची इमारत उभारीत असतात, आणि या बाह्य व दृश्य तत्त्वापलीकडे जाण्यांत कांहीं अर्थ नाही असें मानितात. या पंथास आम्ही 'आधिभौतिक' असें नांव देतो. नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं आत्म्यासारखें नित्य व अव्यक्त कांहीं तरी तत्त्व आहे असा ज्यांचा सिद्धान्त आहे ते आपल्या नीतिशास्त्राची उपपत्ति आधिभौतिक उपपत्तीच्या पलीकडे नेतात; आणि आत्मज्ञान व नीति किंवा धर्म याचा मेळ घालून मनुष्याचें जगांतील कर्तव्य काय याचा निर्णय करितात. या पंथास आम्ही 'आध्यात्मिक' ही संज्ञा दिली आहे. तिन्ही पंथांतील आचारात्मक नीति एकच आहे; पण पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल प्रत्येक पंथाचें मत निराळें असल्यामुळे नीतिशास्त्राच्या मूलतत्त्वांचें स्वरूप दरएक पंथांत थोडें थोडें बदलत गेलें आहे. व्याकरणशास्त्र ज्याप्रमाणें नवी भाषा न बनवितां व्यवहारांत जी भाषा असत्ये तिचेच नियम शोधून काढून भाषेच्या अभिवृद्धीस मदत करिते,

त्याप्रमाणेच नीतिशास्त्राचा प्रकार आहे. मनुष्य या सृष्टीत उत्पन्न झाल्या दिवसापासून स्वतःच्या बुद्धीनेच तो आपले वर्तन देशकालाप्रमाणे शुद्ध ठेवीत आला आहे; व वेळोवेळी जे थोर पुरुष निर्माण झाले त्यांनी त्यांच्या समजुतीप्रमाणे आचारशुद्धयर्थ चोदनारूपी नियमहि घालून दिलेले आहेत. नीतिशास्त्र हे नियम मोडून नवे नियम घालण्याकरितां प्रवृत्त झालेले नाही. हिंसा करूं नको, सत्य बोल, परोपकार कर, इत्यादि नीतीचे नियम प्राचीन कालापासून चालत आलेले आहेत. पण नीतीची वाढ होण्यास सोयीचें पडावें म्हणून या नीतीच्या नियमांतील मूलतत्त्व काय एवढेंच नीतिशास्त्रांत पहावयाचें असतें; व त्यामुळे नीतिशास्त्राचा कोणताहि पंथ घेतला तरी नीतीचे हल्लीं प्रचारांत असलेले नियम सर्व पंथांत एकच असतात. त्यांत जो भेद पडतो तो उपपत्तीच्या स्वरूपाबद्दलचा होय; आणि हा भेद पडण्यास दरएक पंथाचें पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें निरनिराळें मत हेंच मुख्य कारण आहे, असें जे डॉ. पॉल कॅरस यांनी म्हटले आहे तेंच खरें असें दिसून येतें.

नीतिशास्त्रावरील मिल, स्पेन्सर, केॉट आदिकरून आधिभौतिक पंथांतील आधुनिक पाश्चिमात्य ग्रंथकारांनी आत्मौपम्यदृष्टीचें सुलभ व व्यापक तत्त्व सोडून देऊन “सर्वभूतहित” किंवा “पुष्कळांचें पुष्कळ हित” या आधिभौतिक बाह्य तत्त्वावरच नीतीची इमारत उभारण्याचा जो प्रयत्न केला आहे, तो पिंडब्रह्मांडासंबंधानें त्यांचीं मते प्राचीन मतांहून भिन्न असल्यामुळे केलेला आहे, एवढें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर, ब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधाची ही नवीन मते कबूल नसून मी कोण, सृष्टि म्हणजे काय, मला या सृष्टीचें ज्ञान कसे होतें, माझ्याहून बाह्य सृष्टि स्वतंत्र आहे किंवा नाही, असल्यास तिच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे, या तत्त्वाचा व माझा संबंध काय, एका मनुष्यानें दुसऱ्याच्या सुखासाठीं आपला जीव कां खर्च करावा, ‘जे जन्मलें तें मरतें’ या न्यायानें ज्या पृथ्वीवर आपण रहातो तिचाच प्राणिमात्रासह केव्हांना केव्हां तरी नाश होणार हें जर निश्चित आहे तर नाशवंत पुढील पिढ्यांसाठीं आपण आपल्या सुखाचीं होळीं कां करावी, इत्यादि प्रश्नांचा ज्यांस खोल विचार करावयाचा आहे, किंवा परोपकार वगैरे मनोवृत्ति कर्ममय अनित्य दृश्य सृष्टीतील नैसर्गिक प्रवृत्ति आहेत एवढ्या उत्तरानें ज्यांचें पूर्ण समाधान होत नसून या प्रवृत्तीचें मूल काय हें ज्यांना पहाणें आहे, त्यांना अध्यात्मशास्त्रांतील नित्य तत्त्वज्ञानाकडे वळल्याखेरीज गत्यंतर नाही; आणि याच कारणास्तव ग्रीन यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथास जडसृष्टीचें ज्या आत्म्याला ज्ञान होतें तो आत्मा जड सृष्टीहून भिन्न असला पाहिजे येथपासूनच सुखात केली असून, कान्ट यानें प्रथम व्यवसायात्मक बुद्धीचें विवेचन करून मग वासना-

त्मक बुद्धीची व नीतिशास्त्राची मीमांसा केली आहे. मनुष्य आपल्या किंवा पुष्कळांच्या सुखासाठीच जन्मला आहे हे म्हणणे वरवर कितीही मोहक दिसले तरी ते वस्तुतः खरे नाही. केवळ सत्याकरिता जीव देण्यास जे महात्मे तयार होतात त्यांच्या मनांत पुढे येणाऱ्या पिढ्यांस अधिकाधिक विषयसुख व्हावे एवढाच हेतु असतो काय, याचा जर क्षणभर विचार केला तर आपल्या किंवा लोकांच्या अनित्य आधिभौतिक सुखापेक्षा अधिक महत्त्वाचे दुसरे कांही तरी या जगांत मनुष्याचे परमसाध्य असले पाहिजे असे म्हणणे भाग पडते. हे साध्य कोणते ? पिंडब्रह्मांडाच्या नामरूपात्मक अतएव नाशवंत पण दृश्य स्वरूपाखाली आच्छादित झालेले आत्मस्वरूपी नित्यतत्त्व ज्यांनी आत्मप्रतीतीने जाणिले आहे त्यांचे या प्रश्नास असे उत्तर आहे की, आपल्या आत्म्याचे अमर, श्रेष्ठ, शुद्ध, नित्य व सर्वव्यापी स्वरूप ओळखून त्यात विराम पावणे हेच ज्ञानवान् मनुष्याचे या नाशवंत जगांतील पहिले कर्तव्य होय. सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्याची याप्रमाणे ओळख होऊन हे ज्ञान ज्याच्या देहद्रियांत मुरून गेले तो पुरुष जग नश्वर आहे की नाही याचा विचार करीत न बसतां सर्वभूताहिताच्या उद्योगास आपोआपच प्रवृत्त होऊन सत्याचा पुरस्कर्ता बनतो. कारण, अविनाशी व त्रिकालाबाधित सत्य कोणते ते त्यास पूर्णपणे कळलेले असते. मनुष्याची ही आध्यात्मिक पूर्णावस्थाच सर्व नीतीच्या नियमांचा मूळ झरा असून यालाच वेदान्तांत 'भोक्ष' असे म्हणतात. कोणतीही नीति घेतली तरी ती या अखेरच्या साध्यास सोडून असणे शक्य नाही; म्हणून नीतिशास्त्राचे किंवा कर्मयोगाचे विवेचन करितांना अखेर याच तत्त्वास शरण गेले पाहिजे. सर्वात्मैक्यरूप अव्यक्त मूलतत्त्वाचेच सर्वभूतहितेच्छा हे एक व्यक्त स्वरूप असून सगुण परमेश्वर आणि दृश्य सृष्टि ही देखील सर्वभूतान्तर्गत व सर्वव्यापी अव्यक्त आत्म्याचीच व्यक्त रूपे आहेत; आणि या व्यक्त स्वरूपांपलीकडे जाऊन अव्यक्त आत्म्याचे ज्ञान झाल्याखेरीज ज्ञानाची परिपूर्ति नाही इतकेंच नव्हे, तर देहांतील आत्म्याची पूर्णावस्था प्राप्त करून घेणे हे जे प्रत्येकाचे या जगांतील परम कर्तव्य तेहि या ज्ञानाखेरीज सिद्ध होत नाही. नीति घ्या, व्यवहार घ्या, धर्म घ्या, किंवा दुसरे कोणतेहि शास्त्र घ्या, "सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"—अध्यात्मज्ञान हीच सर्वांची अखेरची गति आहे; आणि आमचा भक्तिमार्गहि याच तत्त्वज्ञानास अनुसरून असल्यामुळे ज्ञानदृष्ट्या निष्पन्न होणारे साम्यबुद्धिरूप तत्त्वच. मोक्षाचे व सदाचरणाचे मूळ आहे, हा सिद्धान्त आमच्या भक्तिमार्गात सुद्धा कायम रहातो. ज्ञानप्राप्तीनंतर सर्व कर्मांचा संन्यास केला पाहिजे अशी जी कांही वेदान्त्यांची समजूत आहे तेवढाच काय तो वेदान्तशास्त्राने सिद्ध होणाऱ्या वरील तत्त्वावर महत्त्वाचा आक्षेप आहे. म्हणून ज्ञान व कर्म यांचा विरोध

नाहीं असें दाखवून वासनाक्षय झाला तरी देखील ज्ञानी पुरुषानें परमेश्वरार्पण-पूर्वक बुद्धीनें लोकसंग्रहार्थ केवळ कर्तव्य म्हणून सर्व कर्मे केली पाहिजेत, हा कर्मयोगाचा सिद्धान्त गीतेंत विस्तारेंकरून वर्णिला आहे. परमेश्वरास सर्व कर्मे समर्पण करून युद्ध कर असा अर्जुनास युद्ध करण्याचा विशेष उपदेश आहे खरा; पण तो तत्कालीन प्रसंगाला अनुसरून केला आहे (गी. ८.७). अर्जुनाप्रमाणेंच शेतकरी, सोनार, सुतार, लोहार, वाणी, उदमी, व्यापारी, ब्राह्मण, कारकून वगैरे सर्वांनींच आपआपल्या अधिकारानुरूप आपले व्यवहार परमेश्वरार्पणबुद्धीनें चालू ठेवून जगाचें धारणपोषण केलें पाहिजे; ज्याला जो धंदा निसर्गतः प्राप्त झाला आहे तो त्यानें अशा प्रकारें निष्काम बुद्धीनें चालू ठेविला म्हणजे कर्त्याला त्याचें कांहीं पाप लागत नाही; कर्मे तेथून सर्व सारखींच; दोष कर्त्याच्या बुद्धीत आहे, कर्मात नाही; म्हणून बुद्धि सम करून सर्व कर्मे केल्यानें परमेश्वराची उपासना घडून पाप न लागतां अखेरीस सिद्धि मिळत्ये;—असा या सर्व उपदेशाचा इत्यर्थ आहे. पण कांहीं झालें तरी नाशवंत दृश्य सृष्टीपलीकडे जाऊन आत्मानात्मविचाराच्या खोल पाण्यांत शिरणें योग्य नव्हे, असा (विशेषतः अर्वाचीन काली) ज्यांचा कृत-संकल्प आहे ते ब्रह्मात्मैक्यरूप परम साध्याची उच्च पायरी सोडून देऊन मानव जातीचें कल्याण किंवा सर्वभूतहित इत्यादि खालच्या पायरीच्या आधिभौतिक दृश्य पण अनित्य तत्त्वापासूनच आपल्या नीतिशास्त्राच्या विवेचनाम सुरुवात करीत असतात. परंतु एखाद्या झाडाचा शेंडा तोडिला म्हणून तें झाड ज्याप्रमाणें नवें म्हणतां येत नाही, तद्वत् आधिभौतिक पंडितांनीं निर्माण केलेलें नीतिशास्त्र भुंडे म्हणजे अपुरें असलें तरी नवें होत नाही. आमच्याकडे ब्रह्मात्मैक्य कबूल न करितां प्रत्येक पुरुष स्वतंत्र मानणाऱ्या सांख्यशास्त्रज्ञ पंडितांनीं देखील जगाचें धारणपोषण कोणत्या गुणांनीं होतें व विनाश कोणत्या गुणांनीं होतो हें पाहून सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांचीं लक्षणें ठरविलीं आहेत; व त्यांपैकीं सात्त्विक सद्गुणांचा परम उत्कर्ष करणें हेंच मनुष्याचें कर्तव्य असून त्यानेंच अखेर त्रिगुणातीत अवस्था प्राप्त होऊन मोक्ष मिळतो असें प्रतिपादन केलें आहे; आणि भगवद्गीतेच्या सतराव्या व अठराव्या अध्यायांत थोड्या फरकानें हाच अर्थ वर्णिला आहे.* सात्त्विक सद्गुणांचा परम उत्कर्ष म्हटलें काय, किंवा आधिभौतिक वादाप्रमाणें परोपकारबुद्धीची किंवा माणुसकीची वाढ म्हटलें काय, अर्थ एकच. महाभारतांत किंवा गीतेंत या सर्व आधिभौतिक तत्त्वांचा स्पष्ट उल्लेख आलेला आहे इतकेंच नव्हे, तर धर्मा-

* बाबू किशोरीलाल सरकार एम्. ए., बी. एल. यांनीं *The Hindu System of Moral Science* या नांवाचें एक लहानसे पुस्तक लिहिलें आहे तें याच प्रकारचें म्हणजे सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांच्या पायावर रचिलें आहे.

धर्माच्या नियमांचा लौकिक किंवा बाह्य उपयोग काय याचा विचार केला तर हे नीतिधर्म सर्वभूताहितार्थ म्हणजे लोकांच्या कल्याणार्थच आहेत असेंहि महाभारतांत उघड सांगितले आहे. परंतु अव्यक्तावर अविश्वास असल्यामुळे तात्त्विक दृष्ट्या कार्याकार्यनिर्णयास आधिभौतिक तत्त्वे अपुरी पडतात हे जाणूनहि त्यांतल्या त्यांतच शब्दजाल वाढवून पाश्चिमात्य आधिभौतिक पंडित व्यक्तानेच ज्याप्रमाणे कसा तरी सर्व निर्वाह करून घेतात तसे न करितां, या तत्त्वांची परंपरा पिंडब्रह्मांडाच्या मूळ अव्यक्त व नित्य तत्त्वापर्यंत नेऊन मोक्ष, नीतिधर्म व व्यवहार या तिहींचीहि तत्त्वज्ञानाचे आधारें गीतेंत भगवंतांनी पूर्ण एकवाक्यता करून दाखविली आहे; व त्यामुळे कार्याकार्यनिर्णयार्थ जो धर्म सांगितला तोच मोक्ष प्राप्त करून देण्यासहि समर्थ आहे, असे अनुगीतेच्या आरंभी स्पष्ट म्हटले आहे (मभा.अश्व. १६.१२). मोक्षधर्म व नीतिशास्त्र, किंवा अध्यात्मज्ञान आणि नीति, यांची सांगड घालून देण्याचें कारण नाही, असे ज्यांचें मत असेल त्यांना या उपपादनाचें महत्त्व कळणार नाही. पण याबद्दल उदासीन नसणाऱ्या सर्व लोकांस गीतेतील कर्मयोगाचें प्रतिपादन आधिभौतिक विवेचनापेक्षां श्रेष्ठ व ग्राह्य वाटेल यांत शंका नाही. हिंदुस्थान देशाप्रमाणे अध्यात्मज्ञानाची वाढ प्राचीन काळी दुसरी कोठेच झालेली नसल्यामुळे दुसऱ्या कोणत्याच देशांत कर्मयोगाचें अशा प्रकारचें आध्यात्मिक उपपादन प्रथम निघणें शक्य नव्हतें व निघालेहि नाही.

इहलोकीचा संसार अशाश्रित असून त्यांत सुखापेक्षां दुःख अधिक हे कवूल असतांहि (गी.९.३३)—“कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः”—संसारांत सर्व कर्माचा केव्हां तरी संन्यास करण्यापेक्षां तींच कर्मे निष्काम बुद्धीने लोककल्याणार्थ करीत रहाण्याचा मार्ग अधिक श्रेयस्कर असा जो गीतेंत सिद्धान्त केला आहे (गी.३.८; ५.२), त्याच्या साधकबाधक कारणांचा विचार पूर्वी अकराव्या प्रकरणांत केला आहे. पण गीतेंतल्या या कर्मयोगाची पाश्चिमात्य कर्ममार्गाशी, किंवा आमच्याकडील संन्यासमार्गाची पाश्चिमात्य कर्मत्यागपक्षाशी तुलना करीत असतां यासंबंधानें थोडा जास्त खुलासा करणे जरूर आहे. दुःखमय व निःसार संसारांतून निवृत्त झाल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होत नाही, हे मत वैदिक धर्मांत प्रथम उपनिषत्कारांनी व सांख्यांनी प्रचारांत आणिलें. तत्पूर्वीचा वैदिक धर्म प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मकाण्डात्मकच होता. पण वैदिकतर धर्माचा विचार केला तर त्यांपैकीं बहुतेकांत पहिल्यापासूनच संन्यासमार्ग स्वीकारिला आहे असे दिसून येतें. उदाहरणार्थ, जैन व बौद्ध हे दोन्ही धर्म मूळांतच निवृत्तिपर असून क्षिस्ताचा उपदेशहितसाच आहे. “संसाराचा त्याग करून यतिधर्मानें रहावें व स्त्रियांकडे बघूं नये अगर त्यांजबळ बोलूं नये” असा बुद्धाचा आपल्या शिष्यांस ज्याप्रमाणे शेवटचा उपदेश आहे (महापरिनिब्बान सुत्त. ५.२३),

त्याप्रमाणेच मूळ ख्रिस्ती धर्माचेहि म्हणणे आहे. “तू आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्या-प्रमाणेच प्रीति कर” असे ख्रिस्ताने (माथ्यू. १९. १९), तर “तू जे खातोस, पितोस, वा करितोस, ते सर्व ईश्वरासाठीं कर” असे पॉल याने म्हटले आहे (१ कारिं. १०. ३१); आणि हे दोन्ही उपदेश आत्मौपम्यबुद्धीने ईश्वरार्पणपूर्वक कर्मे करण्याचा गीतेंत जो उपदेश आहे तत्सदृश आहेत (गी. ६. २९ व ९. २७). पण तेवढ्याने गीताधर्माप्रमाणे ख्रिस्ती धर्म प्रवृत्तिपर आहे, असे सिद्ध होत नाही. कारण, मनुष्याला अमृतत्व मिळून तो मुक्त व्हावा हेंच ख्रिस्ती धर्मातहि अखेरचे साध्य आहे; आणि तें साध्य घरदार सोडिल्याखेरीज प्राप्त होत नाही असे प्रतिपादन केले असल्यामुळे ख्रिस्ताचा मूळ धर्म संन्यासपरच म्हटला पाहिजे. ख्रिस्त स्वतः शेवटपर्यंत अविवाहित होता इतकेंच नव्हे, तर “आईबापांवर किंवा शेजाऱ्यावर प्रीति कर, हे सर्व धर्म यावज्जन्म मी पाळीत आलों आहे, आतां पूर्ण अमृतत्व मिळण्यास अद्याप माझ्यांत काय कमी आहे तें मला सांगा,” असा जेव्हां एका गृहस्थाने त्यास प्रश्न केला, तेव्हां “घरदार विकून टाकून किंवा गरीबाला देऊन तूं माझा भक्त बन,” असे ख्रिस्ताने त्यास साफ उत्तर दिले आहे (माथ्यू. १९. १६—३० व मार्क. १०. २१—३१); व पुढे लागलीच आपल्या शिष्यांकडे वळून त्यांस असे सांगितले आहे की, “उट सुईच्या नेढ्यांतून एकवार पार जाऊं शकेल, पण ईश्वराच्या राज्यांत श्रीमंतांचा प्रवेश होणे कठिण आहे.” “अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन” (वृ. २. ४. २)—द्रव्याने अमृतत्व मिळण्याची आशा नको—असा याज्ञवल्क्याने मंत्रेयीस जो उपदेश केला त्याचीच ही नकळ आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. अमृतत्व मिळण्यास सांसारिक कर्मे सोडण्याची जरूर नाही, तींच निष्काम बुद्धीने केला म्हणजे झाले असा गीतेप्रमाणे ख्रिस्ताने कोठेंच उपदेश केलेला नाही. उलट ऐहिक संपत्ति व परमेश्वर या दोहोंमध्ये कायमचा विरोध आहे (माथ्यू. ६. २४), म्हणून “आई-बाप, घरदार, बायकामुले, बहिणभाऊ यांचा किंबहुना स्वतःच्या जीविताचाहि द्वेष करून जो पुरुष माझ्याच मार्गे येत नाही, तो माझा भक्त होणे कधीच शक्य नाही” (ल्यूक. १४. २६—३३), असा ख्रिस्ताचा, तर “स्त्रियांस स्पर्श देखील न करणे हाच उत्तम पक्ष होय” (१ कारिं. ७. १), असा ख्रिस्ताचा शिष्य पॉल याचा स्पष्ट उपदेश आहे. तसेंच “आपली जन्मदात्री आई* आपल्याला काय होय? आपल्या भोवतालचे ईश्वरभक्त हेच आपले आईबाप व बंधु होत,” (माथ्यू. १२. ४६—५०) असे ख्रिस्ताच्या तोंडांतून निघालेले उद्गार, आणि “किं प्रजया करिण्यामो

* संन्यासमार्गीयांचा हा नेहमींचाच उपदेश आहे. “का ते कान्ता कस्ते पुत्रः” हा शंकराचार्यांचा श्लोक प्रसिद्ध असून अश्वघोषाच्या बुद्धचरितांत (६. ४५) बुद्धाच्या तोंडून “काहं मातुः क सा मम” असे उद्गार निघाल्याचे वर्णन आहे.

येषां नोऽयमात्माऽयं लोकः” हे बृहदारण्यकोपनिषदांतील संन्यासपर वचन (बृ ४.४. २२), या दोहोंमधील साम्यहि आम्हां पूर्वी दाखविलें आहे. खुद्द वायवलांतल्या या वाक्यांवरून जैन किंवा बौद्ध धर्माप्रमाणेच ख्रिस्ती धर्म मूळांत संसार सोडून देण्यास सांगणारा म्हणजे संन्यासपर आहे असे सिद्ध होतें; आणि ख्रिस्ती धर्माचा प्राचीन इतिहास पाहिला तर “ख्रिस्तभक्तांनीं पैसारका न ठेवितां रहावें” (माथ्यू. १०. ९-१५) या ख्रिस्ताच्या उपदेशाप्रमाणेच पहिले ख्रिस्ती धर्मोपदेशक वैराग्यानें रहात होते, असें दिसून येतें. * ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनीं किंवा ख्रिस्तभक्तांनीं गार्हस्थ्यधर्मानें संसारांत रहाण्याचा प्रघात मागाहून झालेल्या सुधारणेचें फळ आहे, मूळ ख्रिस्ती धर्म नव्हे. अद्यापहि शोपेनहौएरसारखे संसार दुःखमय अतएव त्याज्य असेंच प्रतिपादन करीत आहेत; आणि ग्रीस देशांत प्राचीनकाळीं तत्त्वविचारांत आयुष्य घालविणें श्रेष्ठ किंवा लोककल्याणार्थ राजकीय उलाढाली करणें श्रेष्ठ हा प्रश्न उद्भवला होता, हें पूर्वी सांगितलें आहे. सारांश, पाश्चात्यांचा हा कर्मत्यागपक्ष आणि आमचेकडील संन्यासमार्ग हे दोन्ही बहुतेकांशीं एकसारखेच असून त्या मार्गाचें समर्थन करण्याची पाश्चात्य व पौरस्त्य पद्धतहि एकच आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाही. पण कर्मत्यागापेक्षां कर्ममार्ग श्रेष्ठ कां याचीं आधुनिक पाश्चिमात्य पंडित जीं कारणे दाखवितात त्यांपेक्षां गीतेंतील प्रवृत्तिमार्गाचें प्रतिपादन भिन्न असल्यामुळे त्यांतील भेद येथें सांगितला पाहिजे जगांतील सर्व मनुष्यांचें किंवा पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख—अर्थात् ऐहिक सुख—हेंच काय तें या जगांतील परम साध्य ठरवून सर्वांच्या सुखाकरितां प्रयत्न करीत आपणहि त्याच सुखांत रंगून जाणें हे प्रत्येकाचें कर्तव्य आहे, असें पाश्चिमात्य आधिभौतिक कर्ममार्गायांचें म्हणणें आहे; आणि त्याच्या पुष्टीकरणार्थ संसारांत दुःखापेक्षां एकंदरीत सुखच अधिक आहे असेंहि त्यांपैकीं बरेच पंडित प्रतिपादन करितात. अशा दृष्टीनें पाहिले म्हणजे पाश्चिमात्य

* See Paulsen's *System of Ethics*, (Eng trans.) Book I. Chap. 2 and 3 ; esp. pp. 89-97. “The new (Christian) converts seemed to renounce their family and country...their gloomy and austere aspect, their abhorrence of the common business and pleasures of life, and their frequent predictions of impending calamities inspired the pagans with the apprehension of some danger which would arise from the new sect.” *Historians' History of the World*, Vol VI, p. 318. जर्मन कवि गॉटे यानें आपल्या *Faust* (फौस्ट) नामक काव्यांत “Thou shalt renounce ; That is the eternal song which rings in everyone's ears ; which, our whole life-long every hour is hoarsely singing to us.” याप्रमाणें उद्गार काढले आहेत. (*Faust*, Part I. 11. 1195-1198) मूळ ख्रिस्ती धर्म संन्यासपर होता याबद्दल दुसरेहि पुष्कळ आधार देतां येतील.

कर्ममार्गातील लोक “सुखप्राप्तीच्या आशेने संसार करणारे” असतात आणि पाश्चिमात्य कर्मत्यागमार्गातील लोक “संसारास कंटाळलेले” असतात, असे म्हणावे लागते; आणि प्रायः याच कारणांमुळे त्यांस “आशावादी आणि निराशावादी” अशी नावे अनुक्रमे देण्यांत येतात.*परंतु भगवद्गीतेत ज्या दोन निष्ठा वर्णिल्या आहेत त्या याहून भिन्न आहेत. स्वतःच्या काय आणि लोकांच्या काय, कसेहि झाले तरी, ऐहिक विषयसुखाच्या लालुचींमुळेच संसारास प्रवृत्त झाल्याने साम्यबुद्धिरूप सात्त्विक वृत्तीत थोडा तरी कमीपणा आल्याखेरीज रहात नाही. म्हणून गीतेचे असे सांगणे आहे की, संसार सुखमय असो वा दुःखमय असो, सांसारिक कर्मे सोडून म्हटल्यासहि जर सुटत नाहीत, तर त्यांच्या सुखदुःखांचा विचार करण्यांत कांहीं फायदा नाही. सुख असो वा दुःख असो, मनुष्यजन्म प्राप्त झाला हेच महद्भाग्य समजून कर्मसृष्टीच्या या अपरिहार्य व्यवहारांत जे जे प्राप्त होईल ते ते अंतःकरणाचा हिरमोड न होऊ देतां, “दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः” (गी. २. ५६) या न्यायाने म्हणजे साम्यबुद्धीने सहन करणे आणि जगाच्या धारणपोषणार्थ आपल्या अधिकाराप्रमाणे कर्मांचा जो भाग शास्त्रतः आपल्या वांट्यास आला आहे, तो अमक्यातमक्यासाठी नव्हे, तर निष्काम बुद्धीने आमरणान्त करीत रहाणे हेच मनुष्याचे कर्तव्य होय. गीताकाली चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमलांत होती या कारणांमुळे ही सामाजिक कर्मे चातुर्वर्ण्यविभागाप्रमाणे प्रत्येकास प्राप्त होतात असे म्हटले असून अठराव्या अध्यायांत गुणकर्मविभागशः हे भेद कसे निष्पन्न होतात ते सांगितले आहे (गी. १८. ४१-४४). पण तेवढ्यावरून गीतेतील नीतितत्त्वे चातुर्वर्ण्यरूपी समाजव्यवस्थेवरच अवलंबून आहेत असे कोणी समजू नये. अहिंसादि नीतिधर्माची व्याप्ति चातुर्वर्ण्यापुरतीच नसून हे धर्म मनुष्यामात्रास सामान्यतःच प्राप्त आहेत ही गोष्ट महाभारतकारांच्या पूर्ण लक्षांत आलेली होती. म्हणून चातुर्वर्ण्याबाहेरच्या ज्या अनर्थ लोकांत हे धर्म चालू असतात त्या लोकांचे राजाने जे रक्षण करावयाचे ते या सामान्य धर्माप्रमाणेच केले पाहिजे असे भारतांत स्पष्ट म्हटले असून (शां. ६५. १२-२२ पहा), गीतेतील नीतीची उपपत्ति चातुर्वर्ण्यादि कोणत्याच एखाद्या विशिष्ट समाजव्यवस्थे-

*जेम्स सली (James Sully) याने आपल्या *Pessimism* नांवाच्या पुस्तकांत Optimist आणि Pessimist असे दोन पंथ वर्णिले आहेत. पैकी Optimist म्हणजे ‘उल्हासी’ आणि Pessimist म्हणजे ‘संसारास कंटाळलेले’ असा अर्थ असून हे शब्द गीतेतील ‘योग’ आणि ‘सांख्य’ यांशी सर्वोर्शी समानार्थक नाहीत हे आम्ही पूर्वी पक्षा टीपेत (पृ. ३०१ पहा) सांगितले आहे; आणि त्याचाच येथे विस्तार केला आहे. ‘दुःखनिवारणेच्छु’ म्हणून जो एक तिसरा पंथ पुढे वर्णिला आहे त्याला सली याने *Meliorism* असे नांव दिले आहे.

वर अवलंबून न ठेवितां सर्वसामान्य आध्यात्मिक ज्ञानाच्या आधारे प्रतिपादिली आहे. शास्त्रतः प्राप्त झालेले कर्तव्य निष्काम व आत्मौपम्य बुद्धीने केले पाहिजे हे गीतेतील नीतिधर्माचे मुख्य सार होय, व हे सर्व देशांतील लोकांस एकसारखेच लागू पडते. पण आत्मौपम्यदृष्टीचे व निष्काम कर्माचरणाचे हे सामान्य नीतितत्त्व जरी सिद्ध झाले तरी ते ज्या कर्मास लागू करावयाचे तीं कर्मे या जगांत प्रत्येकास कशी प्राप्त होतात याचाहि कांहीं खुलासा करणे जरूर होतें. म्हणून ते सांगण्यास तत्कालीं लागू पडणारे साहजिक उदाहरण या नात्याने चातुर्वर्ण्याचा गीतेत उल्लेख केलेला आहे; व त्याबरोबर गुणकर्मविभागानें त्या समाजव्यवस्थेची थोडक्यांत उपपत्तिहि दिली आहे. पण हा कांहीं गीतेचा मुख्य भाग नसून चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जर कोठे चालूं नसेल किंवा लंगडी पडली असेल तर तेथें सुद्धां तत्कालीं अंमलांत असलेल्या समाजव्यवस्थेप्रमाणें समाजधारणपोषणाचीं जीं जीं कामें आपणांस प्राप्त होतील तीं तीं लोकसंग्रहार्थ धैर्योत्साहानें व निष्काम बुद्धीने कर्तव्य म्हणून करण्यासाठीं मनुष्य जन्मास आला आहे—केवळ सुखोपभोगार्थ नव्हे—असा सर्व गीताशास्त्राचा व्यापक सिद्धान्त आहे. गीतेतील नीतिधर्म केवळ चातुर्वर्ण्यमूलक आहे असें जें कित्येकांचें म्हणणें आहे तें खरें नव्हे, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. समाज हिंदूंचा असो वा म्लेंच्छांचा असो, प्राचीन असो वा अर्वाचीन असो, पौरस्य असो वा पाश्चिमात्य असो, त्यांत चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अंमलांत असल्यास त्याप्रमाणें, किंवा दुसरी समाजव्यवस्था अंमलांत असेल तर त्याप्रमाणें, जें काम आपणांस प्राप्त झाले, अथवा शक्य असल्यास आपल्या अभिरुचीप्रमाणें आपण कर्तव्य म्हणून एकदा पत्करिलें, तेंच आपला स्वधर्म बनतें; आणि तो धर्म सोडून देऊन कोणत्याहि सबबीवर आयत्या वेळीं कोणी दुसऱ्याच काम करूं लागणें, हे धर्मदृष्ट्या व सर्वभूतहितदृष्ट्या गर्हा होय असें गीता सांगत आहे. “स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः” (गी. ३. ३५)—स्वधर्मांत मरण आले तरी तें श्रेयस्कर, पण परक्याचा धर्म भयावह होय,—या गीतावचनाचें हेच तात्पर्य असून, या न्यायानेंच जातीचे ब्राह्मण असतां हि देशकालानुरूप क्षात्रधर्माचा अंगीकार करणारे थोरले माधवराव पेशवे यांस “स्नानसंध्येंत वेळ न घालवितां क्षात्रधर्माप्रमाणें प्रजेचें संरक्षण करण्यांत आपला सर्व वेळ खर्च करण्यांतच तुमचें उभयत्र कल्याण आहे” असा रामशास्त्रीबुवांनीं उपदेश घेला ही गोष्ट महाराष्ट्रांत सुप्रसिद्ध आहे. समाजधारणेसाठीं कोणती व्यवस्था असावी हे सांगण्याचा गीतेचा मुख्य उद्देश नाही. समाज-व्यवस्था कोणतीहि असो त्यांत यथाधिकार प्राप्त झालेले कर्मे उत्साहानें करून सर्व-भूतहितरूप आत्मश्रेय साधा हे गीताशास्त्राचें तात्पर्य आहे. अशा रीतीने कर्तव्य म्हणून गीतेतील स्थितप्रज्ञ जीं कर्मे करितो तीं स्वभावतःच लोककल्याणकारक होत

असतात हें खरें; पण गीतेतील स्थितप्रज्ञाचे मनांत माझ्या कर्मांनीं मी लोक-कल्याण करितों ही अभिमानबुद्धि नसून साम्यबुद्धि हा त्याचा देहस्वभाव झाल्यामुळे तत्तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणें केवळ कर्तव्य म्हणून तो जीं कर्मे करितो तींच स्वभावतः लोककल्याणकारक होत असतात, आणि आधुनिक पाश्चात्य नीतिशास्त्र संसार सुखमय मानून हें संसारसुख सर्व लोकांस प्राप्त करून देण्यासाठीं लोक-कल्याणाचीं कामे करण्यास सांगत असतात, हा पाश्चिमात्य आधिभौतिक कर्म-मार्गांत व गीतेतील कर्मयोगांत महत्त्वाचा भेद आहे.

तथापि सर्वच पाश्चात्य आधुनिक कर्मयोगी संसार सुखमय मानणारे आहेत असें नाही. शोपेनहौएरप्रमाणें संसार दुःखप्रधान आहे असें कबूल करूनहि लोकांचें हें दुःख होईल तेवढें कमी करणें हें शहाण्या पुरुषाचें कर्तव्य असल्यामुळे संसार न सोडितां लोकांचें दुःख होईल तितकें कमी करण्याचा ज्ञानी पुरुषानें प्रयत्न केला पाहिजे असें प्रतिपादन करणारा किंवा दुःखनिवारणेच्छु कर्मयोग्यांचा एक पंथहि पाश्चिमात्य देशांत आतां निघालेला आहे; व त्याचें गांतेतील कर्मयोगाशीं बरेंच साम्य आहे. “सुखाद्बहुतरं दुःखं जीविते नात्र संशयः”—संसारांत सुखापेक्षां दुःखच अधिक आहे—असें महाभारतांत जेथें म्हटलें आहे तेथेंच—

न जानपदिकं दुःखमेकः शोचितुमर्हति ।

अशोचन्प्रातर्कुर्वीत यदि पश्येदुपक्रमम् ॥

“जे दुःख सार्वजनिक आहे त्याचा शोक करीत बसणें योग्य नाही; त्यासाठीं रडत न बसतां त्याच्या प्रतिकारार्थ आपल्याला इलाज सुचेल तर तो (ज्ञानी पुरुषानें) करावा”—असें मनूनें बृहस्पतीस व नारदानें शुक्रास सांगितलें आहे (शां. २०.५.५ व ३०.१५). यावरून संसार दुःखमय असला तरी त्यांत सर्व लोकांस होणारें दुःख कमी करण्याचा उद्योग शहाण्या पुरुषानें केला पाहिजे, हें तत्त्व महाभारतकारांसहि ग्राह्य आहे असें स्पष्ट होतें. परंतु हा कांहीं आमचा सिद्धान्तपक्ष नव्हे. ऐहिक सुखापेक्षां हि आत्मबुद्धिप्रसादापासून होणाऱ्या सुखास अधिक महत्त्व देऊन या आत्मबुद्धिप्रसादसुखाचा पूर्ण अनुभव घेत असता केवळ कर्तव्य म्हणून, म्हणजे लोकांचें दुःख मी कमी करीन अशी राजस अभिमानबुद्धि मनांत न ठेवितां, सर्व व्यावहारिक कर्मे करण्यास सांगणाऱ्या गीतेतील कर्मयोगाची बरोबरी होण्यास दुःखनिवारणेच्छु पाश्चिमात्य कर्मयोगांतहि अद्याप पुष्कळ सुधारणा झाली पाहिजे. स्वतःचें किंवा सर्व लोकांचें ऐहिक सुख,—मग ते सुखाची साधनें वाढवून होवो, किंवा दुःख कमी करून प्राप्त होवो—हेच काय ते मनुष्याचें या जगांतील खरें परम साध्य या समजुतीनें सर्व पाश्चिमात्य पंडितनेहमींच थोडेबहुत पछाडलेले असल्यामुळे, संसार दुःखमय असला तरी तो अपरिहार्य समजून केवळ लोकसंग्रहार्थ जगां-

तील कर्मे करण्यास सांगणारा गीतेतील निष्काम कर्मयोग त्यांच्या शास्त्रांत आढळून येत नाही. सर्वच कर्ममार्गी खरे; पण पाश्चिमात्य कर्मयोगी सुखेच्छु अथवा दुःखनिवारणेच्छु,—काहीं म्हटले तरी इच्छु अर्थात् सकाम, आणि गीतेतील कर्मयोगी नेहमीच फलाबद्दल निष्काम असतो,—किंवा हाच अर्थ दुसऱ्या शब्दांनी व्यक्त केला तर गीतेतील कर्मयोग सात्त्विक आणि पाश्चिमात्य कर्मयोग राजस—असा या दोहोंमध्येहि शुद्ध नीतिदृष्ट्याहि फरक आहे असे दिसून येईल (गीता १८.२३.२४ पहा).

केवळ कर्तव्य म्हणून परमेश्वरार्पणबुद्धीने सर्व सांसारिक कर्मे करीत राहून तद्द्वारा परमेश्वराचे यजन किंवा उपासना आमरणान्त चाह्ण्डेवण्याचा जो हा गीते-तील ज्ञानयुक्त प्रवृत्तिमार्ग किंवा कर्मयोग यासच 'भागवतधर्म' असे म्हणतात. "स्वे स्वे कर्मण्याभिरतः संसिद्धिं लभते नरः" (गी. १८. ४५) हे या मार्गातील रहस्य होय. वनपर्वात ब्राह्मण-व्याध-कथेत (वन. २०८) व शांतिपर्वात तुलाधार-जाजलि-संवादांत (शां. २६१) याच धर्माचे निरूपण महाभारतांत केलेले असून मनुस्मृतीतहि यतिधर्माच्या निरूपणानंतर वेदसंन्यासिकांचा कर्मयोग म्हणून हाच मार्ग विहित व मोक्षप्रद होय असे सांगितले आहे (मनु. ६. ९६, ९७). वेदसंन्यासिक या पदावरून व वेदांच्या संहितेतून व ब्राह्मणग्रंथांतून जीं वर्णने आहेत त्यांवरून हा मार्ग आमच्या देशांत अनादिकालापासून चालत आला आहे असे सिद्ध होते. किंबहुना एरवी हा देश कधीच वैभवशाली झाला नसता. कारण, कोणत्याहि देशांत झाले तरी कर्ते पुरुष म्हटले म्हणजे ते कर्मकर्माचेच पुरस्कर्ते असले पाहिजेत हे उघड आहे. परंतु कर्ते झाले तरी ब्रह्मज्ञान न सोडितां त्याला जोडूनच कर्तृत्व कायम ठेवणे हे आमच्या कर्मयोगाचे मुख्य तत्त्व आहे; आणि या बीजभूत तत्त्वाचे व्यवस्थित विवेचन करून या मार्गाचे भगवतांनी अधिक पुष्टीकरण व प्रसार केल्यामुळे या प्राचीन मार्गासच 'भागवतधर्म' हे नांव पुढे प्राप्त झाले असावे, असे पूर्वी सांगितले आहे. उल्लेखी केव्हांहि झाले तरी काहीं थोड्या ज्ञानी पुरुषांचा कल प्रथमपासूनच स्वभावतः संन्यासमार्गाकडे वळत असे; किंवा निदानपक्षी प्रथम गृहस्थाश्रम करून अखेर मरणसमयी तरी संन्यास घेण्याची बुद्धि मनांत जागृत होई—मग पुढे खरो-खरीच ते संन्यास धेवोत वा न धेवोत—असे उपनिषदांवरून व्यक्त होते. म्हणून संन्यासमार्गहि नवा म्हणता येत नाही. परंतु स्वभाववैचित्र्यादि कारणांमुळे हे दोन्ही मार्ग आमच्याकडे याप्रमाणे प्राचीन कालापासून जरी चालत आलेले आहेत, तरी वैदिककाली मीमांसकांच्या कर्ममार्गाचेच लोकांत विशेष प्राबल्य होते, व कौरवपांडवांच्या काली तर कर्मयोगाने संन्यासमार्गास बहुतेक मार्गे टाकिले होते याबद्दल काहीं शंका नाही. कारण, कौरवपांडवांच्या कालानंतर म्हणजे गालियुगांत

संन्यासधर्म निषिद्ध आहे असें आमच्या धर्मशास्त्रकारांनीं साफ म्हटलें आहे; आणि “आचारप्रभवो धर्मः” (मभा. अनु. १४९, १३७; मनु. १. १०८) या वचना-प्रमाणें धर्मशास्त्र हें प्रायः ज्या अर्थी आचाराचेंच अनुवादक असतें, त्या अर्थी धर्मशास्त्रकारांनीं हा निषेध घालून देण्यापूर्वीच लोकाचारांत संन्यासधर्मास गौणत्व आलेलें असलें पाहिजे, असें सहज सिद्ध होतें. पण कर्मयोगाचें या प्रमाणें प्रथम प्राबल्य असून अखेर कलियुगांत संन्यासधर्म निषिद्ध मानण्यापर्यंत जर मजल येऊन ठेपली होती, तर एकदां जारीनें सुरू असलेल्या या ज्ञानयुक्त कर्मयोगास उतरती कळा लागून सध्यांच्या भक्तिमार्गांतहि संन्यासपक्षकाय तो एकटा श्रेष्ठ हें मत कसें शिरलें असा प्रश्न या ठिकाणीं साहाजिकरीत्याच उत्पन्न होतो. कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, श्रीमदाद्यशंकराचार्यांनीं हा फरक केला. परंतु इतिहासाकडे लक्ष दिल्यास ही उपपत्ति बरोबर नाही असें दिसून येईल. श्रीशंकराचार्यांच्या संप्रदायाचे (१) मायावादात्मक अद्वैत ज्ञान आणि (२) कर्म—संन्यासधर्म असे दोन विभाग होतात हें आम्ही पहिल्याच प्रकरणांत सांगितलें आहे. पैकीं अद्वैतब्रह्म-ज्ञानाबरोबरच संन्यासधर्माचेंहि उपनिषदांतून जरी प्रतिपादन केलेलें असलें तरी दोहोंमधला हा संबंध नित्य नसल्यामुळे अद्वैतवेदान्तमत पत्करिलें म्हणजे संन्यास-मार्गाहि पत्करिलाच पाहिजे असें होत नाही. उदाहरणार्थ, याज्ञवल्क्यादिकांपासून अद्वैत वेदान्त पूर्णपणें शिकलेले जनकादिक स्वतः कर्मयोगी होते इतकेंच नव्हे, तर उपनिषदांतील अद्वैतब्रह्मज्ञानच गीतेंत जरी प्रतिपाद्य आहे तरी या ज्ञानाच्या आधारेच संन्यासाऐवजीं कर्मयोगाचें गीतेंत समर्थन केलें आहे. म्हणून संन्यास-धर्मास उत्तेजन दिल्याबद्दलचा शंकरसंप्रदायावर जो आक्षेप आहे तो त्या संप्रदायांतील अद्वैतज्ञानास लागूं न पडतां तदंतर्गत संन्यासधर्मासच फक्त लागूं पडण्याचा संभव आहे, हें प्रथम लक्षांत ठेविलें पाहिजे. हा संन्यासमार्ग आचार्यांनीं जरी नवा काढिला नाही, तरी कलिवज्यांत पडल्यामुळे त्यास जें गौणत्व आलें होतें तें आचार्यांनीं दूर केलें, हें खरें आहे. पण तत्पूर्वी दुसऱ्या कांहीं कारणांनीं संन्यासमार्गाची आवड लोकांत जर उत्पन्न झालेली नसती तर आचार्यांचें संन्यास-पर मत इतकें प्रसृत झालें असतें कीं नाही याचा वानवाच आहे. एका गालफ-डांत मारली तर दुसरा गाल पुढें करावा (ल्यूक. ६. २९) म्हणून ख्रिस्तानें म्हटलें आहे. पण या मताचे अनुयायी युरोपांतील ख्रिस्ती राष्ट्रांत कितीसे आहेत याचा विचार केला, तर एखाद्या धर्मोपदेशकानें एखादी गोष्ट बरी म्हटली म्हणजे तेव-ढ्याचमुळे ती प्रचारांत येत नसून लोकांचीं मनं तिकडे वळण्यास तत्पूर्वी कांहीं तरी सबळ कारणें घडत असतात, आणि मग लोकाचारांत हळूहळू फेर पडून तदनुरूप

धर्मनियमांतर्हि फेर होत असतो, असे आढळून येते. आचार हे धर्माचे मूल होय या स्मृतिवचनाचे तात्पर्यहि हेच आहे. शौपेनही एरयाने गेल्या शतकांत संन्यास-मार्गाचे जर्मनांत समर्थन केले; पण ते बाज अद्यापहि तेथे रुजलेले आढळून येत नमून शौपेनही एरपेक्षां निस्कोचेच प्रस्थ सध्यां अधिक माजलेले आहे, आणि आमच्याकडे पाहिले तरीहि असे दिसून येईल की, संन्यासमार्ग श्रीशंकराचार्यापूर्वी म्हणजे वैदिक कालांचे जरी निघालेला होता तरी तेव्हां त्याने कर्मयोगास कथांचे मार्गे टाकिले नव्हते. स्मृतिग्रंथांतून अखेरीस संन्यास घेण्यास सांगितले आहे खरे, पण त्यांतहि पूर्वाश्रमांतील कर्तृत्व नाहीसे केलेले नाही; आणि श्रीशंकराचार्यांच्या ग्रंथातून कर्मसंन्यासपक्षच जरी प्रतिपाद्य असला तरी ज्ञानी पुरुषांनी व संन्याशांनीहि यथाधिकार धर्मसंस्थापनेसारखी लोकसंग्रहाची कामे करण्यास त्यांची हरकत नव्हती (वे.सू शा भा ३.३.३२), असे खुद्द त्यांचेच चरित्र साक्ष देत आहे. संन्यासमार्गाचे प्राबल्य होण्यास शंकराचार्यांचा स्मार्त संप्रदायच कारण असता तर आधुनिक भागवत संप्रदायातील रामानुजाचार्यांना आपल्या गीता-भाष्यांत शंकराचार्यांप्रमाणेच कर्मयोगाला गौणत्व देण्याचे काही कारण नव्हते. पण एकदां जरीने मुरु असलेला कर्मयोग भागवत संप्रदायांतहि ज्या अर्थी निवृत्तिपर भक्ताने मार्गे पडला आहे, त्या अर्थी तो मार्गे पडल्यास सर्व संप्रदायांना किंवा सर्व देशाला एकसारखीच लागू होणारी दुसरी कांही तरी कारणे घडून आली असावी असे म्हणावे लागते. आमच्या मते जैन व बौद्ध धर्माचा उदय व प्रसार हे त्यांपैकी पाहिले व मुख्य कारण असून, संन्यासमार्गाचे द्वार या दोन्ही धर्मांनी चारी वर्षांस खुले करून दिल्यामुळे क्षत्रियवर्गातहि संन्यासधर्माची विशेष उठावणी होण्यास हे दोन्ही धर्म निघाल्यापासून मुरुवात झाली आहे. परंतु कर्मशून्य संन्यासमार्गच मूळारंभी जरी बुद्धीने उपदेशिला होता, तरी बौद्ध यतींनी गेल्यासारखे रानांत एकलकोडेपणाने न रहातां धर्मप्रसारार्थ व परोपकारार्थ सदैव झटले पाहिजे अशी गीतेतील कर्मयोगानुसार बौद्धधर्मात पुढे लवकरच सुधारणा करण्यांत आली (परिशिष्टप्रकरण पहा); आणि या सुधारणेमुळे उद्योगी बौद्धधर्मीय यतींच्या संघाची मजल उत्तरेस तिबेट, पूर्वेकडे ब्रह्मदेश, चीन व जपान, दक्षिणेस लंका, आणि पश्चिमेस तुर्कस्थान व त्यास लागून असणारे ग्रीस वगैरे युरोपांतील देश येथपर्यंत गेली होती, असे इतिहासावरून समजते. शालिवाहन शकापूर्वी सुमारे सहासातशे वर्षे जैन व बौद्ध धर्माचे प्रवर्तक जन्मले व शंकराचार्यांचा जन्म शालिवाहन शकानंतर सहाशे वर्षांनी झाला. या दरम्यानच्या अवधीत धर्मासाठी झटणाऱ्या बौद्ध यतींच्या संघांचे वैभव लोकांच्या डोळ्यापुढे असल्याने यतिधर्माबद्दल एक प्रकारची आवड किंवा आदरबुद्धि शंकराचार्यांच्या जन्मापूर्वीच लोकांत उत्पन्न

जालेली होती; आणि जैन व बौद्ध धर्माचे श्राशंकराचार्यांना जरी खंडन केले तरी यातधर्मावद्दल लोकांत जी आदरबुद्धि उत्पन्न झालेली होती तिलाच वैदिक रूप देऊन बौद्ध धर्माच्या एवजी वैदिक धर्माच्या संस्थापनेसाठी झटणारे तितकेच उद्योगी वैदिक संन्यासी त्यांना तयार केले. हे संन्यासी ब्रह्मचर्यव्रताने राहून संन्यासाची छाटा व दंड ग्रहण करीत खरे; तथापि वैदिकधर्मसंस्थापनेचे कर्म त्यांच्या गुरुप्रमाणे त्यांनाहि पुढे चालू ठेविले होते. यतिसंघाची याप्रमाणे तोडीस तोड झालेली पाहून श्रामच्छंकराचार्यांच्या मतांत आणि बौद्ध मतांत परिणामां फरक काय अशी शंका त्या वेळांहि कित्येकांस येऊ लागली. असावी, आणि प्राय. ती दूर करण्यासाठीच छान्दोग्योपनिषदावरील भाष्यांत 'बौद्ध व साख्य यतिधर्म वेदवाह्ये व खोटा आणि आमचा संन्यासधर्म वेदाच्या आधारे प्रवृत्त झाला असल्यामुळे खरा,' असे आचार्यांनी लिहिले असावे असे दिसते (छा. शान्ता. २. २३. १.). कसेंहि असो; कलियुगात यातधर्माची उचलप्रथम बौद्धांनी व जैनांनी केली हे निर्विवाद आहे. पण धर्मप्रसारार्थ किंवा लोकसंग्रहार्थ जे कर्म करावयाचे ते बौद्ध यतिहि पुढे करू लागले होते, व त्याचा पाडाव करण्यासाठी श्राशंकराचार्यांनी जे वैदिकयतिसंघ तयार केले त्यांनाहि कर्म अर्जावात सोडून न देता आपल्या उद्योगानेच वैदिकधर्माची पुनः संस्थापना केली, असे इतिहासावरून दिसून येते. परंतु पुढे लवकरच मुसलमानांच्या स्वान्या या देशावर होऊ लागल्या; आणि पराक्रमाने परचक्रापासून रक्षण करून देशाचे धारणपोषण करणाऱ्या क्षत्रिय राजकर्त्यांचा व त्याबरोबरच देशांतील कर्तृत्वशक्तीचाहि जेव्हां मुसलमानी अमदानीत न्हास होऊ लागला, तेव्हां संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांपैकी पहिला म्हणजे केवळ "हार हरि" म्हणत स्वस्थ बसण्याचा मार्गच काय तो एरुटा श्रेष्ठ, हे मूळांतले एकदेशीय मत तत्कालीन बाह्य परिस्थितीस विशेष सोयीचे असल्यामुळे सांसारिक लोकांसहि अधिकाधिक प्राह्य झाले असावे असे दिसते. यापूर्वी अशी स्थिति नव्हती, असे—

अपहाय निजं कर्म कृष्ण कृष्णेति वादिनः।

ते हरेर्द्वेषिणः पापाः धर्मार्थं जन्म - हारः ॥*

“आपले (स्वधर्माक्त) कर्म सोडून (केवळ) 'हरि हरि' म्हणत बसणारे लोक हरीचे द्वेषे व पापी होत, कारण हरीचा जन्म तरी धर्मरक्षणार्थच आहे,”—या शूद्रकमलाकरांत घेतलेल्या विष्णुपुराणांतील श्लोकाकरून उघड होते. वास्तविक पाहिले तर हे लोक संन्यासनिष्ठ नव्हेत आणि कर्मयोगीहि नव्हेत. कारण संन्याश्याप्रमाणे

* मुबईस छापिलेल्या विष्णुपुराणाच्या प्रतीत हा श्लोक आम्हःम सापडला नाही; तथापि कमलाकरभट्टासारख्या प्रामाणिक ग्रंथकारांनी घेतला असल्यामुळे तो निरधार मानितां येत नार्ही.

ज्ञानाने व तीव्र वैराग्याने ते सर्व सांसारिक कर्मे सोडीत नाहीत; आणि संसारांत राहूनहि कर्मयोग्याप्रमाणे शास्त्रतः प्राप्त झालेले आपले कर्तव्य निष्काम बुद्धीने करीत नाहीत. म्हणून या वाचिक संन्याश्यांची गणना गीतेत न वर्णिलेल्या अशा एका निराळ्या तृतीय निष्ठेत केली पाहिजे कोणत्याहि कारणाने कां होईना लोक अशा रीतीने तृतीयप्रकृति वनले, म्हणजे धर्माचाहि अंगेर नाश झाल्याखेरीज रहात नाही. इराणांतून पारशी धर्मास खो मिळण्यास हीच स्थिति कारण झाली असून त्यामुळे हिंदुस्थानातून वैदिक धर्महि 'समूलं च विनश्यति' होण्याची वेळ आली होती. पण बौद्ध धर्माच्या न्हासानंतर वेदान्ताबरोबर गीतेतील भागवत-धर्माचे जे पुनरुज्जीवन झाले त्यामुळे आमच्याकडे हा दुष्परिणाम घडून आला नाही. दौलताबादचे हिंदु राज्य मुसलमानांनी बुडविण्यापूर्वी कांही वर्षे आमच्या सुदैवाने श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनी भगवद्गीतेस "देशीकार लेणे" करून "मन्हाटि-येचिया नगरी" गीतेतील "ब्रह्मविद्येचा मुकालु" करून सोडिला होता; आणि हिंदुस्थानातील इतर प्रांतांतहि याच वेळी गीतेतील भक्तिमार्गाचा उपदेश दुसऱ्या साधुसंतांनी जारीने चालू ठेविला होता. वैराग्ययुक्त भक्तिरूपानेच कां होईना पण यवनब्राह्मणचांडाळादिकांस सम आणि ज्ञानमूलक गीताधर्माचा जाज्वल्य उपदेश चोहोंकडे एकसमयावच्छेदकरून चालू राहिल्यामुळे हिंदुधर्माचा पुरा न्हास होण्याचे भय नाहीसे झाले, इतकेंच नव्हे तर करब्बा मुसलमानी धर्मावरहि त्याची थोडीशी छाप बसून कबीरासारख्या साधूचा संतमंडळांत समावेश होऊ लागला; आणि उपनिषदांचे फारशी भाषांतरहि याच वेळी औरंगजेबाचा वडील भाऊ शाहाजादा दारा याने आपल्या देखरेखीखाली तयार करविले. वैदिक भक्तिमार्ग अध्यात्मज्ञानाला सोडून नुस्त्या तांत्रिक श्रद्धेच्याच पायावर उभारलेला असता तर हे सामर्थ्य त्याच्या अंगांत राहिले असते की नाही याचा वानवाच आहे. तथापि भागवतधर्माचे हे आधुनिक पुनरुज्जीवन मुसलमानी अमदानीतच झाले असल्यामुळे तेहि बहुतेक भक्तिपर म्हणजे एकदेशीय होऊन, मूळ भागवतधर्मातल्या कर्मयोगाचे एकदां कमी झालेले स्वतंत्र महत्त्व त्यास पुनः प्राप्त न होतां कर्मयोग संन्यासमार्गाचें अंग किंवा साधन आहे असे म्हणण्याऐवजी तो भक्तिमार्गाचें अंग आहे असे या वेळची भागवतधर्मीय संतमंडळी, पंडित व आचार्यहि म्हणू लागले. तत्काली प्रचलित असलेल्या या समजुतीस श्रीसमर्थ रामदासस्वामींचे ग्रंथ हाच काय तो आमच्या माहितीप्रमाणे एक अपवाद आहे; आणि कर्ममार्गाचे खरे महत्त्व शुद्ध व प्रासादिक मराठी भाषेत सांगितलेले ज्यास पहावयाचे असेल त्याने समर्थांच्या दासबोधाचे व त्यांतलेल्यांतहि विशेषकरून उत्तरार्धाचे पठण केले पाहिजे. श्रीसमर्थांचाच उपदेश शिवाजीमहाराजांस मिळालेला होता; व मराठेशाहीत पुढे कर्म-

योगाची तत्वे समजून देण्याची जेव्हा जरूर वाटू लागली तेव्हा शांडिल्यसूत्रे किंवा ब्रह्मसूत्रभाष्ये यांऐवजी महाभारताची गद्यात्मक भाषांतरं होऊन बखरीच्या रूपाने त्यांचा अभ्यास सुरू झाला ही भाषांतरं तैजावर येथील पुस्तकालयांत अद्याप ठेविलेली आहेत. हाच कम जर पुढे अबाधित चालू असता तर गीतेवरील एकदेशीय टीका मागे पडून महाभारतातील सर्व नीतीचे सार गीताधर्मातल्या कर्मयोगांत वर्णिले आहे ही गोष्ट कालमानाप्रमाणे पुनः सर्व लोकांच्या लक्षांत आल्याखेरीज राहिली नसती. परंतु कर्मयोगाचे हे पुनरुज्जीवन आमच्या दुर्दैवाने फार दिवस टिकले नाही.

असो; हिंदुस्थानच्या धार्मिक इतिहासाचे विवेचन करण्याचे हे स्थल नव्हे. गीतेतील धर्मात एक प्रकारचा जिवंतपणा, तेज किंवा सामर्थ्य असून मध्यंतरी दैव-वशात् संन्यासधर्माची जी उचल झाली तिने देखील हे सामर्थ्य नाहीसे झाले नाही एवढे वरील संक्षिप्त व त्रोटक हकीकतीवरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. “धारणाधर्मः” असा धर्म शब्दाचा धात्वर्थ असून सामान्यतः त्याचे ‘पारलौकिक’ व ‘व्यावहारिक,’ किंवा ‘मोक्षधर्म’ आणि ‘नीतिधर्म’ असे दोन भेद होतात हे आम्ही तिसऱ्या प्रकरणांत सांगितले आहे. वैदिक धर्म घ्या, वुद्धाचा घ्या किंवा ख्रिस्ताचा घ्या, जगाचे धारणपोषण होऊन मनुष्याला अखेर सद्गति मिळायी हाच सर्वांचा मुख्य हेतु असल्यामुळे मोक्षधर्माबरोबरच व्यावहारिक धर्माधर्मांचेहि या प्रत्येक धर्मात थोडेबहुत विवेचन आले आहे किंवा प्राचीन काळी मोक्षधर्म निराळा व व्यावहारिक धर्म निराळा हा भेदच करीत नसत असे म्हटले तरी चालेल; कारण, परलोकी सद्गति मिळण्यास या जगांतील आचरणहि शुद्धच असले पाहिजे अशी सर्वांची पुरी समजूत होती. इतकेच नव्हे तर गीतेत सांगितल्याप्रमाणे पारलौकिक व ऐहिक कल्याणाचा पायाहि एकच आहे असे ते मानीत असत. परंतु आधिभौतिक ज्ञानाच्या प्रसाराने सध्याचे काळी पाश्चिमात्य देशांत ही समजूत कायम न रहाता मोक्षधर्माशिवाय नीतीची, म्हणजे ज्या नियमांनी जगाचे धारणपोषण होते त्या नियमांची, उपपत्ति सांगतां येईल की नाही, हा विचार सुरू होऊन केवळ आधिभौतिक म्हणजे दृश्य किंवा व्यक्त पायावरच समाजधारणाशास्त्र रचण्यास प्रारंभ झाला आहे. तथापि नुस्त्या व्यक्ताने मनुष्याचा निर्वाह कसा लागणार ? झाड, मनुष्य हे जातिवाचक शब्द देखील अव्यक्त अर्थच दाखवितात. आंब्यांचे झाड, गुलाबाचे झाड, ही विशिष्ट वस्तु दृश्य आहे खरी, परंतु झाड हा सामान्य शब्द कोणतीहि दृश्य किंवा व्यक्त वस्तु दाखवीत नाही; आणि याचप्रमाणे आपला सर्व व्यवहार चालू आहे. अव्यक्ताची कल्पना मनांत जागृत होण्यास प्रथम कांही तरी व्यक्त वस्तु डोळ्यापुढे पाहिजे हे यावरून उघड होते; पण

व्यक्त हीच अखेरची पायरी नसून अव्यक्ताच्या आश्रयाखेरीज एक पाऊलही आपणांस पुढे टाकतां येत नाही, किंवा एक वाक्यहि पुरे करितां येत नाही, हे हि तितकेंच निश्चित आहे. म्हणून अध्यात्मदृष्ट्या नीतिशास्त्रास आधार म्हणून घेतलेली सर्वभूतात्मैकरूप परब्रह्माची अव्यक्त कल्पना सोडून दिली तरी अखेरीस त्याऐवजी “सर्व मानवजात” ही डोळ्यांनी न दिसणारी अतएव अव्यक्त वस्तुच देवासारखी पूज्य मानणे भाग पडते, व त्यांतच पूर्वीच्या व पुढच्या पिढ्यांचा समावेश केल्याने अमृतत्वावद्दलची मनुष्याची स्वाभाविक प्रवृत्ति तृप्त झाली पाहिजे असे मानून, या बड्या देवाची प्रेमाने व अनन्यभावाने उपासना करणे, त्याच्या सेवेत आपले सर्व आयुष्य खर्च करणे, किंवा त्याच्याकरितां सर्व स्वार्थांचा यज्ञ करणे, हेच प्रत्येक मनुष्याचे या जगांतील परम कर्तव्य होय, असा नव्याण्व हिंशाने आधिभौतिक पंडितांहि आतां मोठ्या कळकळीने उपदेश करूं लागले आहेत. प्रेच पंडित कोर्ट याने प्रतिपादिलेल्या धर्माचे हेच सार असून या धर्मासच “सकल-मानव ज्ञातिधर्म” किंवा थोडक्यांत सांगावयाचे असल्यास “मानव-धर्म” असे गोंडस नांव त्याने आपल्या ग्रंथात दिले आहे.* अलीकडील जर्मन पंडित नित्शे याची गोष्टहि याच प्रकारची आहे. इसवी सनाच्या एकोणिसाव्या शतकांत “परमेश्वर मरत झाला आहे” असे याने स्पष्ट विधान केले असून, अध्यात्मशास्त्र सर्व झूट आहे असे याचे म्हणणे आहे. तथापि आधिभौतिकदृष्ट्याच कर्मविपाक व पुनर्जन्माचे चक्र कबूल करून आपल्याला पुनः जन्मोजन्मा करितां येईल अशा प्रकारचे कृत्य करणे, आणि ज्याच्या सर्व मनोवृत्ति अत्यंत विकसित होऊन पूर्णावस्थेस पोचलेल्या आहेत असे मानवी जनांवर जेणेकरून पुढे निर्माण होईल अशा रीतीने समाजव्यवस्था राखणे, हेच या जगांत मनुष्यमात्राचे कर्तव्य व परमसाध्य होय असे त्याने आपल्या सर्व ग्रंथांतून प्रतिपादन केले आहे. अध्यात्मशास्त्र ज्यांना कबूल नाही त्यांनाहि कर्माकर्मविवेचन करितांना काही तरी परमसाध्य मानावे लागते व ते एक प्रकारे ‘अव्यक्त’च असते असे यावरून दिसून येईल. कारण सर्व मानवज्ञातिरूप महादेवतेची उपासना करून सर्व मनुष्यांचे हित संपादन करा म्हटले काय, किंवा पुढे केव्हां तरी अत्यंत पूर्णावस्थेस पोचलेला मनुष्यप्राणी जेणेकरून उत्पन्न होईल अशी कर्मे करा म्हटले काय, आधिभौतिक नीतिशास्त्रज्ञांची ही दोन्ही ध्येये ज्यांस हा उपदेश करावयाचा त्यांच्या दृष्टीला अगोचर म्हणजे अव्यक्तच आहेत. कोर्ट किंवा

* कोर्ट याने आपल्या धर्मास Religion of Humanity असे नांव दिले आहे; व त्याचे सविस्तर विवेचन कोर्टच्या *A System of Positive Polity* (Eng-trans. in four Vols) या ग्रंथात केलेले आहे. केवळ आधिभौतिकदृष्ट्याहि समाजधारणा कशी करितां येईल याची या ग्रंथांत उत्तम चर्चा केलेली आहे.

नित्यो यांचा हा उपदेश ख्रिस्ती धर्मासारख्या तत्त्वज्ञानविरहित नुस्त्या आधिदैवत भक्तिधर्मास जरी विरोधी असला, तरी अध्यात्मदृष्ट्या सर्वभूतात्मैक्यज्ञानरूप साध्याच्या किंवा कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाच्या पूर्णावस्थेच्या पायावर राचिलेल्या धर्माधर्मशास्त्रांतील किंवा नीतिशास्त्रांतील परम ध्येयाच्या पोटांत वरील सर्व आधिभौतिक साध्यांचा अवरोधानें सहज समावेश होतो; व त्यामुळे अध्यात्मज्ञानानें परिपूत झालेला वैदिक धर्म त्यानं केव्हां तरी मार्गे पडेल अशी भीति बाळगण्याचें कारण नाही. परमसाध्य अव्यक्त मानणें जर जरूर आहे तर तें मानवजातीपुरतेंच संकुचित कां धरावें? किंवा पूर्णावस्था हेंच जरी परमसाध्य मानिलें तरी जनावर आणि मनुष्य या दोहोंसहि सामान्य अशा आधिभौतिक साध्यापेक्षां त्यांत अधिक काय? असे उलट प्रश्न या ठिकाणी उत्पन्न होतात; आणि या प्रश्नांचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न करूं लागलें म्हणजे अध्यात्मदृष्ट्या निष्पन्न होणाऱ्या सर्व चराचर सृष्टीच्या एका अनिर्वाच्य परम तत्त्वासच शरण जावें लागतें. आधिभौतिक शास्त्रांची अर्वाचीन काळी अश्रुतपूर्व वाढ झाली असून दृश्य सृष्टीचें मनुष्याचें ज्ञान पूर्वीपेक्षां शेकडोंपट वाढलें आहे; आणि 'जशास तसें' या न्यायानें जे प्राचीन राष्ट्र हें आधिभौतिक ज्ञान संपादन करून घेणार नाही त्याचा सुधारलेल्या नवीन पाश्चिमात्य राष्ट्रांपुढें टिकाव लागणें अशक्य होय, हें निर्विवाद आहे. परंतु आधिभौतिक शास्त्रांच्या कितीहि वाढ झाली, तरी जगाचें मूलतत्त्व समजून घेण्याची मनुष्यमात्राची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति तिचे नुस्त्या आधिभौतिकवादानें पूर्ण समाधान होणें केव्हांच शक्य नाही. केवळ व्यक्त सृष्टीच्या ज्ञानानें सर्व निर्वाह लागत नसून नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं कांहीं तरी अव्यक्त तत्त्व असलें पाहिजे असें स्पेन्सरसारखे उत्क्रांतिवादीहि प्रांजलपणें कबूल करितात. पण त्यांचें असें म्हणणें आहे की, या नित्य तत्त्वाचें स्वरूप काय हें समजणें शक्य नसल्यामुळे त्याच्या आधारें कोणत्याच शास्त्राची उपपत्ति लावितां येत नाही. जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट हाहि अव्यक्त सृष्टितत्त्वाचें अज्ञेयत्व कबूल करितो तथापि नीतिशास्त्राची उपपत्ति याच अगम्य तत्त्वानें लाविली पाहिजे असें त्याचें मत आहे. शोपेनहौएर यापुढें जाऊन हें अगम्य तत्त्व वासनास्वरूपी आहे असें प्रतिपादन करित असून नीतिशास्त्रावरील इंग्रजी ग्रंथकार ग्रीन याच्या मते हेंच सृष्टितत्त्व आत्मा या रूपानें अंशतः मनुष्याचे देहांत प्रादुर्भूत झालेलें आहे, आणि गीता तर "ममैवांशो जीवलोकं जीवभूतः सनातनः" असे स्पष्ट म्हणत आहे. जगाच्या बुडाशीं असणारें हें अव्यक्त तत्त्व नित्य, एक, अमृत, स्वतंत्र व आत्मरूपी आहे, यापेक्षां त्याबद्दल ज्यास्त कांहीं सांगतां येत नाही, असा आमच्या उपनिषदत्कारांचा सिद्धान्त असून या सिद्धान्तापलीकडे मनुष्याच्या ज्ञानाची गति कधीं तरी जाईल कीं नाही याचा वानवाच आहे. कारण जगाच्या

बुडाशी जें अव्यक्त तत्त्व आहे तें इंद्रियांना अगोचर म्हणजे अर्थातच निर्गुण असल्यामुळे, गुण, वस्तु, अगर क्रिया दाखविणाऱ्या कोणत्याच शब्दांनी या निर्गुण तत्त्वाचे वर्णन होऊ शकत नाही, व म्हणूनच त्यास अज्ञेय म्हणतात. परंतु अव्यक्त सृष्टितत्त्वाचे आपणांस होणारे ज्ञान शब्दांनी अधिक सांगतां न येणारे अतएव दिसण्यांत जरी अल्प दिसले, तरी तेच मानवा ज्ञानाचे सर्वस्व असल्यामुळे लौकिक नीतिमतेची उपपत्तिहि त्याच्या आधारेच सांगितली पाहिजे; व ती योग्य रीतीने सांगण्यास कोणतीच अडचण पडणार नाही हें गीतेतील विवेचनावरून सहज दिसून येईल. दृश्य सृष्टीतील हजारों व्यवहार कोणत्या पद्धतीने चालवावे—उदाहरणार्थ, व्यापार कसा करावा, लढाई कशी मारावी, रोग्यास कोणते औषध केव्हां द्यावे, सूर्यचंद्रादिकांचीं अंतरे कशा मोजावी, —हें नाट समजण्यास नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या ज्ञानाची नेहमी अवश्यकता लागणार, आणि हा लौकिक व्यवहार अधिकाधिक कौशल्यानें करितां येण्यास नामरूपात्मक आधिभौतिक शास्त्राचें जास्त जास्त अध्ययन केलें पाहिजे या चढल शंका नाही परंतु गीतेचा तो विषय नव्हे. अध्यात्मदृष्ट्या मनुष्याची परमश्रेष्ठ अवस्था कोणती ते सांगून त्याच्या आधारे कर्माकर्मरूप नीतिधर्माचे मूलतत्त्व काय ते ठरविणें हा गीतेचा मुख्य विषय होय. पैकीं आध्यात्मिक परमसाध्य जें मोक्ष त्याचढल आधिभौतिक पंथ यद्यपि उदासीन असला, तरी केवळ नीतिधर्माच्या मूलतत्त्वांचा निर्णय करण्यासाठीं आधिभौतिकपक्ष अपुरा पडतो, आणि प्रवृत्तिस्वातंत्र्य, किंवा नीतिधर्माचे नित्यत्व, अगर अमृतत्व प्राप्त करून घेण्याची मनुष्याच्या मनांतील स्वाभाविक इच्छा, इत्यादि गूढ विषयांचा त्यानें निकाल लागत नाही, यासाठी आत्मानात्मविचारांत शिरणें अखेर भाग पडतें, हें आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविलें आहे. परंतु अध्यात्मशास्त्राचें काम एवढ्यानेच संपते असे नाही. जगाच्या बुडाशी असणाऱ्या अमृतत्वाचा नित्य उपासनेनें आणि अपरोक्षानुभवानें मनुष्याच्या आत्म्याला एक प्रकारची विशिष्ट शांति मिळून त्यामुळे मनुष्याच्या शीलांत किंवा स्वभावांत जो फरक होतो तोच सदाचरणाचें मूळ असल्यामुळे, मानवजातीची पूर्ण अवस्था कशांत आहे या प्रश्नाचाहि अध्यात्मशास्त्रानें जसा निर्णय होतो तसा केवळ आधिभौतिक सुखवादानें होत नाही हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, केवळ विषयसुख हें पशूंचे साध्य असून ज्ञानवान् मनुष्याच्या बुद्धीचें त्यानें कधीच पूर्ण समाधान होणें शक्य नाही, व सुखदुःखे अनित्य असून धर्म नित्य आहे, हें पूर्वीच सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे गीतेतील पारलौकिक धर्म आणि नीतिधर्म मिळून दोन्हीहि जगांतील नित्य व अमृत तत्त्वाच्या आधारे प्रतिपादिलेले असल्यामुळे परमावधीचा हा गीताधर्म, मनुष्य हें एक केवळ उच्च प्रतीचे जना-

वर आहे अशा दृष्टीने मानवी कृत्यांचा विचार करणाऱ्या नुस्त्या आधिभौतिक ज्ञानास कधीहि हार न जाणारा अतएव नित्य व अभय झाला आहे, व हिंदु लोकांस या बाबतीत दुसऱ्या कोणत्याहि ग्रंथाकडे, धर्माकडे किंवा मताकडे पहाण्याची अपेक्षा भगवंतांना ठेविलेली नाही, असे दिसून येईल. किंबहुना सर्व ब्रह्मज्ञानाचे निरूपण केल्यावर “अभयं वै प्राप्नोसि”—आतां तू अभय झालास—(वृ. ४.२.४), असे याज्ञवल्क्याने जे जनकराजास सांगितले आहे तेच या गीताधर्माच्या ज्ञानासहि अनेकांनी अक्षरशः लागू पडले असे म्हटले तरी चालेल.

अशा रीतीने सर्वतोपरी निर्भय व व्यापक असून सम म्हणजे वर्णाचा, जातीचा, देशाचा किंवा दुसरा कोणताच भेद न ठेवितां सर्वांस एकाच मापाने एकच सद्गति देणारा, व इतर धर्माबद्दल योग्य सहिष्णुता दाखविणारा, ज्ञान-भक्ति-कर्मयुक्त गीताधर्म सनातन वैदिकधर्मवृक्षाचे अत्यंत मधुर व अमृत फल आहे. वैदिक धर्मात प्रारंभी द्रव्यमय किंवा पशुमय यज्ञाचे म्हणजे नुस्त्या कर्मकांडाचेच अधिक माहात्म्य होते. पण पुढे उपनिषदांतील ज्ञानाने हा केवळ कर्मकांडपर श्रौतधर्म गौण ठरविल्यावर त्यांतच सांख्यशास्त्राचाहि प्रादुर्भाव झाला. पण हे ज्ञान सामान्य जनांस अगम्य असून त्याचा ओढाहि कर्मसंन्यासाकडे विशेष असल्यामुळे सर्वसामान्य लोकांचे केवळ औपनिषदिक धर्माने किंवा दोहोंच्या स्मार्त एकवाक्यतेने मुद्दा पूर्ण समाधान होणे शक्य नव्हते. यासाठी उपनिषदांतील केवळ बुद्धिगम्य ब्रह्मज्ञानास प्रेमगम्य व्यक्त उपासनेच्या राजगुह्याची जोड देऊन, कर्मकांडाच्या प्राचीन परंपरेप्रमाणे “तुम्हां आपआपल्या योग्यतेनुरूप आपआपली सांसारिक कर्तव्ये लोकसंग्रहार्थ निष्काम बुद्धीने, आत्मौपम्यदृष्टीने व उत्साहाने यावज्जीव करीत राहून तद्द्वारा पिंडब्रह्मांडांत सर्वभूता एकत्वाने भरलेल्या नित्य परमात्मदेवतेचे नेहमी यजन करा, त्यांतच तुमचे पारलौकिक व ऐहिक कल्याण आहे,” असे अर्जुनास निमित्त करून सर्वासच गीताधर्म कंठवाने सांगत आहे; व त्यामुळे कर्म, बुद्धि (ज्ञान) आणि प्रेम (भक्ति) या तिहांमधील विरोध नाहीसा होऊन सर्व आयुष्यच यशमय करण्यास सांगणाऱ्या एका गीताधर्मात सकल वैदिक धर्माचे सार आले आहे. हा नित्य धर्म ओळखून केवळ कर्तव्य म्हणून सर्वभूतहितार्थ शेंकडों खटाटोप करणारे महात्मे व कर्ते पुरुष जेव्हां या भरतभूमीस अलंकृत करीत होते तेव्हां हा देश परमेश्वराच्या कृपेस पात्र होऊन ज्ञानाच्याच नव्हे तर ऐश्वर्याच्याहि शिखरास पोचला होता; आणि हा उभयत्र श्रेयस्कर पूर्वतर धर्म सुटला तेव्हां त्याला निकृष्ट स्थिति प्राप्त झाली हे कोणासहि सांगावयास नको. यासाठी भक्तीची, ब्रह्मज्ञानाची व कर्तृत्वाची जोड घालून देणाऱ्या या सम आणि तेजस्वी गीताधर्माने परमेश्वराचे यजन-पूजन करणारे सत्पुरुष पुनः या देशांत उत्पन्न होवोत अशी भगवंतांची अखेर

प्रार्थना करून, आणि ग्रंथांत कांहीं न्यूनाधिक झालें असल्यास वाचकांनी ते समानदृष्टीनें सुधारून घ्यावे असें खालील मंत्रानें (ऋ १०.१९१.४) त्यांस विनवून गीतेचें हें रहस्यविवेचन येथें पुरें करितों.

समानां व आकूतिः समाना हृदयानि व. ।

समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति ॥

यथा वः सुसहासति ॥३॥

— हा मंत्र ऋग्वेदमहिंतेच्या शेवटी आलेला आहे. यज्ञमंडपात जमलेल्या लोकांस उद्देशून हे भाषण आहे. “तुमचा अभिप्राय एकसारखा, तुमची अंतःकरणे एकसारखी व तुमचे मन एकसारखे असा; जेणेकरून तुमचे सुमाद्य म्हणजे सप्रशक्तीची वळकटी होईल.” असा याचा अर्थ आहे. अमति अस्ति हें वैदिक रूप आहे. ‘यथा वः सुसहासति’ याची द्विरुक्ति ग्रंथाची समाप्ति दाखविण्यासाठी आहे.

ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ।

परिशिष्ट-प्रकरण

गीतेचें बहिरंगपरीक्षण.

अविदित्वा ऋषि छंदो दैवतं योगमेव च ।

योऽध्यापयेज्जपेद्वाऽपि पापीयाञ्जायते तु सः ॥*

स्मृति.

भारती युद्धांत होणाऱ्या भयंकर कुलक्षयाचें व ज्ञातिक्षयाचें प्रत्यक्ष स्वरूप प्रथमतः डोळ्यापुढें आल्यावर आपला क्षात्रधर्म सोडून संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास ताळ्यावर आणण्यासाठी, कर्मयोग अधिक श्रेयस्कर आणि कर्मयोगांत बुद्धि प्रधान असून ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें किंवा परमेश्वरभक्तीनें साम्यास पोचलेल्या बुद्धीनें स्वधर्माप्रमाणें कर्म करीत राहण्यानेंच मोक्षप्राप्ति होत्ये, मोक्ष मिळण्यास याखेरीज दुसऱ्या कशाची अपेक्षा रहात नाही, असें वेदान्तशास्त्राच्या आधारें प्रतिपादन करून श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास युद्ध करण्यास कसें लाविले याचें मागील प्रकरणांतून सविस्तर वर्णन केलें आहे. गीतेचें खरें तात्पर्य काय याचा याप्रमाणें निर्णय झाल्यावर गीताग्रंथ केवळ वेदान्ताचा व निवृत्तिपर आहे अशा गैरसमजुतीनें “गीता भारतांत घालण्याचें कांही कारण नाही” इत्यादि ज्या शंका उत्पन्न झालेल्या आहेत त्याचेंहि आतां सहज निवारण होतें. कारण, कर्णपर्वत सत्यानृताचें विवेचन करून श्रीकृष्णांनीं ज्याप्रमाणें अर्जुनास युधिष्ठिरवधापासून निवृत्त केलें, त्याप्रमाणेच गीतेतील उपदेश युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं जरूर होता; आणि काव्यरुप्या पाहिलें तरीहि महाभारतांत अशा रीतीचे जे दुसरे अनेक प्रसंग जागोजाग आले आहेत त्या सर्वांतील मूलतत्त्व कोठें तरी सांगणें अवश्य असल्यामुळें तें भगवद्गीतेत सांगून व्यावहारिक धर्माधर्माच्या किंवा कार्याकार्य-व्यवस्थितीच्या निरूपणाचा पूर्तत अखेर गीतेत केली आहे, असें आतां सिद्ध होतें.

*“कोणत्याहि मंत्राचा ऋषि, छंद, दैवत आणि विनियोग न जाणतां (सदर मंत्र) जो शिकवितो किंवा त्याचा जप करितो तो पापी होतो.” हें कोणत्या तरी स्मृतिग्रंथातले वचन आहे, पण कोठलें त सांपडत नाही. पण त्याच मूळ आपण ब्राह्मण (आपण. ?) या श्रुतिग्रंथांत आहे; तें अमें—“यो ह वा अविदिताप्येच्छन्द्दो दैवतब्राह्मणेन मंत्रेण याजयति वाऽध्यापयति वा म्थाण वच्छेति गर्तं वा प्रनिपद्यते ।” कोणत्याहि मंत्राची ऋषि, छंद वगैरे बहिरंग होत; व तीं माहीत असल्याखेरीज मंत्र म्हणू नये. हाच न्याय गीतेसारख्या ग्रंथासहि लागू कला पाहिजे.

वनपर्वीत ब्राह्मणव्याधसंवादांत व्याधानें मी आपला मांसविक्रयाचा धंदा कां करितों याचें वेदान्ताच्या आधारे विवेचन केलें असून, शांतिपर्वीत तुलाधार-जाजलिसंवादां-तहि तशाच प्रकारें तुलाधारानें आपल्या वाणिज्यधंद्याचें समर्थन केलें आहे (वन. २०६—२१५, आणि शां. २६०—२६३). पण ही उपपत्ति त्या त्या विशिष्ट धंद्या-पुरती झाली. तसेंच अहिंसा, सत्य वगैरे विषयांचें विवेचन जरी महाभारतांत ठिकठिकाणी आलेलें आहे तरी हेहि एकदेशीय म्हणजे त्या त्या विषयापुरतें असल्यामुळे, महाभारताचा तो प्रधान भाग म्हणतां येत नाही, किंवा ज्या श्रीकृष्णाच्या आणि पांडवांच्या थोर कृत्याचें वर्णन करण्याकरितां व्यासांनी महाभारत लिहिलें त्या थोर पुरुषांच्या चरित्राचा किंवा घेऊन मनुष्यमात्रानें चालावें किंवा नाही, याचाहि असल्या एकदेशीय विवेचनानें निर्णय लागत नाही. संसार निःसार असून केव्हां तरी संन्यास घेणेंच जर श्रेष्ठ, तर श्रीकृष्ण अगर पांडव यांनी असल्या उलाढाली कां कराव्या आणि त्यांनी त्या कोणत्याहि हेतूनें केल्या असल्या तरी लोक-संग्रहार्थ त्यांचा गौरव करून व्यासांनी संबंधीत वेपें एकसारखें खपून (मभा. आ. ६२. ५२) एक लाय्य ग्रंथ तरी कशाला लिहावा, असे प्रश्न सहज उत्पन्न होतात. वर्णाश्रमकर्में चित्तशुद्धीसाठीं ओढत असें म्हटल्याने या प्रश्नांचा नाट उलगडा होत नाही. कारण, काही म्हटले तरी स्वधर्माचरण किंवा जगाचे इतर व्यवहार संन्यासदृष्टीनें गौणच मानावे लागतात. यासाठी महाभारतांत ज्या थोर पुरुषांची चरित्रें वर्णिलीं ओढत त्या महात्म्यांच्या वर्तनावर “मूले कुठारः” या न्यायानें येणाऱ्या वरील आदिपाचें निरसन करून संसार करावा कीं नाही, आणि करावा म्हटल्यास संसारात प्रत्येक मनुष्यानें कोणत्या रीतीनें आपआपले धंदे केले असतां तें कर्म मोक्षप्राप्तीच्या आड येत नाही, हें महाभारतांत कोठें तरी सविस्तर सांगणें जरूर होतें. परंतु नलोपाख्यान, रामोपाख्यान वगैरे जी उपाख्यानें महाभारतांत ओढत त्यांत हें विवेचन करणें युक्त झालें नसतें. कारण मग त्या उपागाप्रमाणें हें विवेचनहि गौणच मानिलें गेलें असतें. तसेंच वनपर्व किंवा शांतिपर्व यांतील अनेक विषयांचे खिचडोत गीतेचा संग्रह केल्यानें तिच्या महत्त्वास कमीपणा आल्याखेरीज राहिला नसता म्हणून उद्योगपर्वसंपून महाभारतांतील प्रधान कर्म जें भारती युद्ध त्यास सुरुवात होण्याच्या ऐन प्रसंगी त्यावरच नीतिधर्मदृष्ट्या दिसण्यांत अपारिहार्य असा आक्षेप घेऊन कर्माकर्मविवेचनाचें हें स्वतंत्र शास्त्र तैत्थेय्य सोपपात्तिक सांगितलें आहे. सारांश, श्रीकृष्णानां युद्धारंभीच अर्जुनास गीता सांगितली ही परंपरागत कथा क्षणभर बाजूला ठेवून महाभारत हें धर्माधर्मनिरूपणार्थ रचिलेलें एक आर्ष महाकाव्य आहे अशा बुद्धीनें जरी विचार केला, तरी गीता सांगण्यास भारतांत जी स्थलयोजना केली आहे तीच गीतेचें महत्त्व लोकांचे लक्षांत भरण्यास काव्यदृष्ट्याहि

योग्य आहे, असें यावरून दिसून येईल. गीतेतील प्रतिपाद्य विषय आणि गीता भारतांत ज्या ठिकाणी सांगितली आहे ते स्थल, या दोहोंचीहि याप्रमाणे नीट उपपत्ति लागल्यावर गीतेतील ज्ञान रणभूमीवर सांगण्याचे कारण नाही, हा ग्रंथ मागाहून कोणी तरी महाभारतांत घुसडून दिला असावा, अथवा भगवद्गीतेत दहा श्लोक मुख्य किंवा शंभर मुख्य, हे प्रश्न आतां शिष्टक रहात नाहीत. कारण, धर्म-निरूपणार्थ भारताचे महाभारत करण्यास अमुक विषय महाभारतांत अमुक कारणासाठी अमुक ठिकाणी घातले पाहिजेत असें एकदां ठरल्यावर, त्या विषयाचे पूर्ण निरूपण करण्यास कितीहि जागा लागली तरी महाभारतकार त्याची पर्वा करीत नाहीत, असें इतर प्रकरणांवरूनहि दिसून येते. तथापि गीतेच्या बहिरंगपरीक्षणासंबंधाने दुसऱ्या ज्या कोट्या निघाल्या आहेत त्यांचाहि प्रसंगानुसार विचार करून त्यांत तथ्य किती आहे हे पहाणे अवश्य असल्यामुळे त्यापैकी (१) गीता व महाभारत, (२) गीता व उपनिषदे, (३) गीता व ब्रह्मसूत्रे, (४) भागवतधर्माचा उदय व गीता, (५) हल्लींच्या गीतेचा काल, (६) गीता व बौद्ध ग्रंथ, आणि (७) गीता व ख्रिस्ती बायबल, या सात विषयांचा या प्रकरणाच्या पुढील सात भागांत क्रमशः विचार केला आहे. हा विचार करितांना महाभारत, गीता, ब्रह्मसूत्रे, उपनिषदे वगैरे ग्रंथांचे विवेचन केवळ काव्य या नात्याने म्हणजे व्यावहारिक व ऐतिहासिक दृष्ट्याच बहिरंगपरीक्षक करीत असल्यामुळे आम्हांहि वरील प्रश्नाचा त्याच दृष्टीने आतां विचार करणार आहोत एवढे प्रथम सांगितले पाहिजे.

भाग १—गीता व महाभारत.

श्रीकृष्णासारख्या थोर महात्म्यांच्या चरित्रांच्या नैतिक समर्थनार्थ कर्मयोग-पर गीता महाभारतांत योग्य कारणासाठी योग्य स्थळां आली असून महाभारताचाच गीता हा एक भाग असला पाहिजे, असें जे वर अनुमान केले तेच या दोन्ही ग्रंथांच्या रचनेची तुलना केला असतां दृढ होतें. पण तशी तुलना करण्यापूर्वी या दोन ग्रंथांच्या प्रस्तुतच्या स्वरूपावद्दल थोडा विचार केला पाहिजे. गीता-ग्रंथांत सातशे श्लोक आहेत असे श्रीमच्छंकराचार्यांनी आपल्या गीताभाष्यांत आरंभाच स्पष्ट म्हटलें असून हल्लीं उलब्ध असलेल्या सर्व प्रतींत तितकेच श्लोक आढळून येतात. या ७०० श्लोकांपैकी १ श्लोक धृतराष्ट्राचा, ४० संजयाचे, ८४ अर्जुनाचे आणि ५७५ भगवंताचे आहेत. परंतु मुंबईत गणपत कृष्णार्जाच्या छाप-खान्यांत छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतींत भीष्मपर्वतात गीतेचे अठरा अध्याय संपल्यावर जो अध्याय लागतो त्याच्या म्हणजे भीष्मपर्वताच्या त्रेचाळिसाव्या अध्यायाच्या आरंभी साडेपाच श्लोकांत जे गीतामाहात्म्य वर्णिले आहे, त्यांत—

पटुशतानि सर्विशानि श्लोकानां प्राह केशवः ।

अर्जुनः सप्तपञ्चाशत् सप्तपष्टि तु संजयः ।

धृतराष्ट्रः श्लोकमेकं गीताया मानमुच्यते ॥

“गीतेत केशवाचे ६२०, अर्जुनाचे ५७, संजयाचे ६७ आणि धृतराष्ट्राचा १ मिळून एकंदर ७४५ श्लोक आहेत,” असे म्हटले आहे. हे श्लोक मद्रास इलाख्यांतील पाठाप्रमाणे कृष्णाचार्य यांनी छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतीत सापडतात पण कलकत्याम छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतीत ते आढळून येत नाहीत; आणि भारतीकाकार नीलकंठ याने हे साडेपांच श्लोक “गौडः न पठ्यते” असे लिहिले आहे. म्हणून ते प्रक्षिप्त असावे असे दिसते. पण प्रक्षिप्त मानिले तरी गीतेत ७४५ म्हणजे हल्ली उपलब्ध आहेत त्यापेक्षा ४५ श्लोक जास्त कोणाला केव्हां तरी कसे मिळाले हे सांगता येत नाही महाभारत हा ग्रंथ विस्तीर्ण असल्यामुळे त्यांत मधून मधून दुसरे श्लोक घालणे किंवा असलेले काढणे शक्य आहे. परंतु गीतेची गोष्ट तशी नाही. गीता हा ग्रंथ नेहमीच्या पाठांतला असून वेदांप्रमाणे संबंध गीताहि तोंडपाठ म्हणणारे पर्वी पुष्कळ लोक होते, व अद्यापिहि कांही आहेत. हल्लीच्या गीतेत पाठातरे फारशी आढळून येत नाहीत, आणि जे थोडे भिन्न पाठ आहेत ते टीकाकारांस माहित आहेत याचे कारणहि हेच होय. शिवाय गीताग्रंथांत कोणी फेरबदल करू नये या हेतूनेच त्यांत बरोबर सातशे श्लोक घातले असावे, असेहि म्हणण्यास हरकत नाही. मग मुंबईच्या व मद्रासच्या भारताच्या प्रतीत म्हटल्याप्रमाणे ४५ श्लोक—आणि तेहि सर्व भगवंतांचे—जास्त कोटून आले ! कारण, संजयाच्या आणि अर्जुनाच्या श्लोकांची बेरीज हल्लीच्या प्रतीत व या गणनेत एकसारखीच म्हणजे १२४ आहे; आणि अकराव्या अध्यायातील “पश्यामि देवान्” (११.१५-३१) इत्यादि १७ श्लोकांप्रमाणे दुसरेहि दहा श्लोक मतभेदाने संजयाचे समजले जाण्याचा संभव असल्यामुळे, संजय व अर्जुन यांच्या श्लोकांची बेरीज एक असली तरी एकमेकांचे श्लोक पृथक् पृथक् मोजण्यांत फेर पडला असावा असे म्हणता येईल. परंतु हल्लीच्या प्रतीत भगवंतांचे जे ५७५ श्लोक आहेत त्यांऐवजी ६२० म्हणजे ४५ अधिक श्लोक कोटून आले याचा कांहीच पत्ता लागत नाही. गीतेचे स्तोत्र किंवा ध्यान किंवा अशाच प्रकारच्या दुसऱ्या प्रकरणाचा यांत समावेश केलेला असेल असे म्हणावे, तर ते प्रकरण मुंबईच्या भारताच्या प्रतीत दिलेले नाही इतकेच नव्हे, तर या प्रतीतील गीतेतहि सातशेच श्लोक आहेत. म्हणून हल्लीची सातशे श्लोकांची गीताच प्रमाण धरून चालल्याखेरीज मार्ग नाही. गीतेची ही गोष्ट झाली. परंतु महाभारताची स्थिति पाहिली तर हा विरोध कांहीच नाही असे म्हणावे लागते. महाभारतसंहिता एक लक्ष आहे असे महाभारतांतच वर्णन

आहे. पण हल्लीं छापिलेल्या प्रतीतून तितके श्लोक मिळत नसून निरनिराळ्या पर्वा-
तील अध्यायसंख्याहि भारताच्या आरंभो दिलेल्या अनुक्रमणिकेप्रमाणे नाही, असे
राववहादुर चिंतामणराव वैद्य यांना आपल्या भारतावरील टीकाग्रंथात स्पष्ट करून
दाखविले आहे. अशा स्थितीत गीता आणि महाभारत यांची तुलना करण्यासाठी
या दोन ग्रंथांच्या कोणत्या तरी विवक्षित प्रती घेतल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही;
म्हणून श्रीमच्छंकराचार्यांनी प्रमाण धरलेली सप्तशतश्लोकी गीता आणि कलकत्यास
बाबू प्रतापचंद्र राय यांनी छापिलेली महाभारताची प्रत प्रमाण धरून आम्हो
त्यांची तुलना केली आहे; आणि महाभारतांतून घेतलेल्या श्लोकांचा या ग्रंथांतील
स्थलनिर्देशहि कलकत्यास छापिलेल्या वरील महाभारताच्या प्रतीस अनुसरूनच
आम्हां केलेला आहे. हेच श्लोक मुंबईच्या किंवा मद्रासोतील पाठास अनुसरून
छापिलेल्या कृष्णाचार्यांच्या प्रतीत पहाणे असल्यास आम्हां निर्दिष्ट केलेल्या
ठिकाणी नसेल तर जरा मागेपुढे पाहिले म्हणजे सापडील.

सातशे श्लोकी गीता व कलकत्यास बाबू प्रतापचंद्र राय यांनी छापिलेली
महाभारताची प्रत याची तुलना केली तर प्रथमतः असे आढळून येते की, भगव-
द्गीता हा महाभारताचाच एक भाग आहे असे खुद्द महाभारतात बरेच ठिकाणी
उल्लेख आहेत. पैकीं पहिला उल्लेख आदिपर्वाच्या आरंभा दुसऱ्या अध्यायांत दिलेल्या
अनुक्रमणिकेतला होय. “पूर्वाक्तं भगवद्गीतापर्वं भीष्मव्यसतत.” (मभा आ. २. ६९)
असे प्रथमतः पर्ववर्णनात सांगून नंतर अठरा पर्वांच्या अध्यायांच्या व श्लोकांची
संख्या देताना भीष्मपर्वाच्या वर्णनांत—

कश्मलं यत्र पार्थस्य वासुदेवे गहामतिः ।

मोहज नाशयामास हेतुभिर्मोक्षदर्शिभिः ॥

“ज्यांत मोक्षगर्भे कारणे दाखवून वासुदेवांनी अर्जुनाच्या मनाचे मोहज कश्मल
काढून टाकिले” (मभा आ. २. २४७)—असा भगवद्गीतेचा पुनः स्पष्ट उल्लेख केलेला
आहे. तसेंच आदिपर्वाच्या पहिल्या अध्यायांत “यदार्यार्थं” अशी प्रत्येक श्लोकास
सुरुवात करून दुर्योधनादिकांच्या जयाबद्दल आपली निराशा कमकशा होत गेली हें
धृतराष्ट्र सांगत असतां त्यांतहि “अर्जुनाला मोह झाल्यावर त्याला कृष्णाने विश्वरूप
दाखविलेले ऐकले तेव्हां माझी जयाबद्दल निराशा झाली” असे वर्णन आहे
(मभा. आ. १. १७९). आदिपर्वातील या तीन उल्लेखांनंतर शांतिपर्वाच्या अखेरीस
नारायणीयधर्म सांगतांना गीतेचा पुनः निर्देश करावा लागला आहे. नारायणीय,
सात्वत, ऐकान्तिक आणि भागवत ही चारीहि नावे समानार्थक असून नारायण-
ऋषींनी किंवा भगवंतांनी श्वेतद्वीपांत नारदास उपदेशिलेल्या भक्तिपर प्रवृत्तिमार्गीचे
वर्णन या उपाख्यानांत केलेले आहे (शां. ३३४—३५१). वासुदेवाची एकान्तभावाचे

भक्ति करून जगांतील व्यवहार स्वधर्माप्रमाणे करीत राहिल्यानेच मोक्षप्राप्ति होत्ये, असे या भागवतधर्माचे तत्त्व अमून भगवद्गीतेतहि याचप्रमाणे कर्मयोग संन्यास मार्गपेक्षां श्रेष्ठ असे प्रतिपादन आहे, हे आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविले आहे. या नारायणीय धर्माच्या परंपरेचे वर्णन करितांना वैशंपायन जनमेजयास असे सांगतो की, हा धर्म साक्षात् नारायणापामून नारदास प्राप्त झाला अमून तोच धर्म “कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पतः” (मभा. शां. ३४६.१०) हरिगीतेत किंवा भगवद्गीतेत सांगितला आहे. तसेच पुढे अध्याय ३४८ श्लोक ८ यांत—

समुपोदेष्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मथे ।

अर्जुन विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥

ऐकान्तिक किंवा नारायणधर्माचे हे विधि पूर्वी कौरवपांडवांच्या युद्धप्रसंगी विमनस्क झालेल्या अर्जुनास भगवंतांनी उपदेशिले आहेत असे सांगूनच नारायणधर्माची सर्व युद्धांतील परंपरा देऊन, हा धर्म आणि यतींचा म्हणजे संन्यासधर्म मिळून दोन्ही ‘हरिगीतेत’ सांगितले आहेत असे पुनः म्हटले आहे. (मभा. शां. ३४८.५३). आदिपर्व आणि शांतिपर्व यांत आलेल्या या सहा उल्लेखांखेरीज अश्वमेधपर्वातल्या अनुगीता-पर्वातहि आणखी एकदां भगवद्गीतेचा उल्लेख आहे. भारती युद्ध समाप्त होऊन युधिष्ठिरास राज्याभिषेक झाल्यावर कांही दिवसांनी श्रीकृष्ण व अर्जुन एकत्र बसले असता श्रीकृष्णांनी “आतां मला येथे रहाण्याचे कारण नाही; द्वारकेस जाण्याची इच्छा आहे;” अशी गोष्ट काढिल्यावर अर्जुनाने मागे युद्धाच्या आरंभी तुम्ही मला जो उपदेश केला तो मी विसरलो, यासाठी पुनः तोच उपदेश मला सांगा, अशी श्रीकृष्णास विनंती केली (अश्व. १६). तेव्हां या विनंतीप्रमाणे श्रीकृष्णांनी द्वारकेस जाण्यापूर्वी अर्जुनास अनुगीता सांगितली आहे. या अनुगीतेत प्रथम “युद्धारंभी तुला जो उपदेश केला तो विसरलास हे तुझे दुदैव होय. तो उपदेश पुनः तसाच सांगतां येणे मलाहि शक्य नाही; म्हणून त्याऐवजी दुसऱ्या कांही गोष्टी तुला सांगतो.” (मभा. अश्व. अनुगीता १६.९-१६ असे भगवंतांनीच म्हटले असून अनुगीतेतील कांही प्रकरणांहि गीतेतल्या प्रकरणांसारखी आहेत. अनुगीतेतील या निर्देशासुद्धां महाभारतांतलाच भगवद्गीतेचा सातदां स्पष्ट उल्लेख आहे. अर्थात् भगवद्गीता हा हल्लींच्या महाभारतांतलाच एक भाग आहे असे त्यांतील अंतर्गत पुराव्यावरून स्पष्ट सिद्ध होते.

परंतु शंकेची गति निरंकुश असल्यामुळे वरील सातहि निर्देशांनी कित्येकांचे समाधान न होतां, हे उल्लेखहि भारतांत मागाहून घुसडलेले नसतील कशावरून, असे यावर त्यांचे म्हणणे आहे, व त्यामुळे गीता हा महाभारताचा भाग आहे की नाही ही शंका त्यांचे मनांत कायम रहात्ये. गीताग्रंथ केवळ ब्रह्मज्ञानपर आहे

अशा समजुतीमुळे ही शंका प्रथम निघालेली आहे. पण ही समजूतच आधी खरी नाही असें आम्ही पूर्वी सविस्तर दाखविले असल्यामुळे आतां ही शंका वास्तविक म्हटले म्हणजे राहूं नये. तथापि एवढ्या पुराव्यावर अवलंबून न रहातां इतर पुराव्यानें देखील ही शंका खोटी कशी ठरत्ये ते आतां सांगतो. कोणतेहि दोन ग्रंथ एकाच ग्रंथकाराचे आहेत किंवा नाहीत अशी शंका आल्यास काव्य-मीमांसक प्रथमतः शब्दसादृश्य व अर्थसादृश्य या दोन गोष्टींचा विचार करीत असतात. पैकी शब्दसादृश्यांत नुस्त्या शब्दांचाच नव्हे, तर एकंदर भाषा-सरणीचाहि समावेश होतो. या दृष्टीनें विचार करावयाचा म्हणजे गीतेची भाषा-महाभारताच्या भाषेशीं कितपत जुळत्ये हें पाहिलें पाहिजे. परंतु महाभारत ग्रंथ अतिविस्तृत असल्यामुळे प्रसंगानुसार त्यांत भाषेची रचनाहि निरनिराळी आहे. उदाहरणार्थ, कर्णपर्वातील कर्णार्जुनांच्या युद्धाचें वर्णन पाहिलें तर त्यांतील भाषा-सरणी इतर प्रकरणांतील भाषेहून निराळी आहे असें दिसून येईल. म्हणून गीतेची भाषा महाभारताच्या भाषेशीं जुळत्ये की नाही हें निश्चित सांगणें दुर्घट होय. तथापि सामान्यतः विचार केला तर कै. काशीनाथपंत तेलंग* म्हणतात त्याप्रमाणें गीतेची भाषा व छंदोरचना आर्ष किंवा प्राचीन आहे असें म्हणावें लागतें. उदाहरणार्थ, अंत (गी. २.१६), भाषा (गी. २.५४) ब्रह्म (=प्रकृति, गी. १४.३), योग(=कर्मयोग), पादरूपक अव्यय 'ह' (गी. २.९) वगैरे शब्द गीतेंत ज्या अर्थानें आले आहेत त्या अर्थी ते कालिदासादिकांच्या काव्यांतून आढळून येत नाहीत असें काशीनाथपंतांनी दाखविलें असून, पाठभेदानें कां होईना पण गीता ११ ३५ चा श्लोकांत 'नमस्कृत्वा' असा अपाणिनीय शब्द व गी. ११.४८यांत 'शक्य अहं' असा अपाणिनीय संधिहि आहे. तसेंच "सेनानीनामहं स्कंद." (गी. १०.२४) यांतील 'सेनानीनां' ही षष्ठीहि पाणिनीप्रमाणें शुद्ध नाही. आर्ष वृत्तरचनेची उदाहरणें कै. तेलंग यांनीं खुलासेवार दिलीं नाहीत. पण अकराव्या अध्यायांतील विश्वरूपवर्णनाच्या (गी. ११.१५-५०) छत्तीस श्लोकांस उद्देशूनच त्यांनीं गीतेची छंदोरचना आर्ष आहे असें म्हटलें असावें असें आम्हांस वाटतें. या श्लोकांच्या प्रत्येक चरणांत अकरा अक्षरे आहेत; पण गणाचा नियम नसून एक चरण ईद्रवज्रा तर दुसरा उपेद्रवज्रा, तिसरा शाक्तीनी तर चवथा आणखी निराळ्याच प्रकारचा,

*कै. काशीनाथ ग्रंथक तेलंग यांनीं केलेलें भगवद्गीतेचें इंग्रजी भाषांतर मॅक्समुलर साहेबांनीं संपादिलेल्या प्राच्यधर्मपुस्तकमालेंत (Sacred Books of the East Series, Vol. VIII.) प्रसिद्ध झालें आहे. या ग्रंथास इंग्रजींतच गीतेवर एक टीकात्मक लेखप्रस्तावनेच्या रूपानें जोडिला आहे. कै. तेलंग यांच्या मताचे या प्रकारणांत जे उल्लेख आहेत ते (एका स्थलाखेरीज) या प्रस्तावनेस अनुलक्षून केलेले आहेत.

याप्रमाणे एकंदर अकरा निरनिराळ्या जातींचे चरण या छत्तीस श्लोकांत म्हणजे १४४ चरणांत आढळून येतात. तथापि दर चरणांत अक्षर अकरा असून, पहिले, चवथे, आठवे व शेवटचे दोन गुरू आणि सहावे प्रायः लघु असा त्यांत नियम दिसून येतो; व त्यावरून ऋग्वेदांतील किंवा उपनिषदांतील त्रिष्टुप् वृत्ताच्या चालीवर हे श्लोक राचिलेले आहेत असे अनुमान होतें. कालिदासाच्या काव्यांत अकरा अक्षरांची असला विपम वृत्ते आढळून येत नाहींत. शाकुंतल नाटकांत “अमी वेदि परितः क्लृप्तधिष्ण्याः” हा श्लोक या छंदाचा आहे; पण कालिदासानेंच यास ‘ऋक्छंद’ म्हणजे ऋग्वेदांतील छंद असे नांव दिलें आहे यावरून गीताग्रंथ आर्य वृत्ते प्रचारांत असतांना झ लेला आहे हे उघड होतें. महाभारतांत अन्यत्रहि असेच आर्य शब्द व वैदिक वृत्ते आढळून येतात. परंतु दोन्ही ग्रंथांमधील भाषा-सादृश्याचा याखेरीज दुसरा निःशंक पुरावा म्हणजे महाभारतात व गीतेंत उपलब्ध होणाऱ्या एकसारख्या श्लोकांचा होय महाभारतांतील सर्व श्लोक तपासून त्यांपैकी गीतेंत किती आले आहेत, हे विनचूक ठरविणे महाप्रयासाचें काम आहे. तथापि महाभारत वाचितां वाचिता त्यांत अक्षरशः किंवा थोड्या पाठभेदानें गीतेच्या श्लोकासारखे जे श्लोक आम्हांस आढळून आले त्यांचीहि संख्या कांही कमी नसून तेवढ्याने भाषासादृश्याच्या प्रश्नाचा सहज निकाल होण्यासारखा आहे. गीतेंत आणि महाभारतांत (कलकताप्रत) खाली दिलेले श्लोक आणि श्लोकार्थ शब्दशः किंवा एखाददुसऱ्या शब्दाच्या भेदानें एकसारख्याच सांपडतात—

गीता

महाभारत

- १.९ नानाशस्त्रप्रहरणां श्लोकार्थ. भीष्मपर्व ५१.४. गीतेतल्याप्रमाणेच दुर्योधन आपल्या सैन्याचें द्रोणाचार्यजवळ पुनः वर्णन करित आहे.
- १.१० अर्यांसं संबंध श्लोक. भीष्म. ५१.६
- १.१२-१९ पर्यंत आठ श्लोक. भीष्म. ५१.२२-२९ थोड्या शब्दभेदानें गीतेंतील श्लोकासारखेच आहेत.
- १.४५ अहो बत महत्पापं श्लोक. द्रोण. १९७.५०. थोड्या शब्दभेदानें गीतेंतील श्लोकासारखा.
- २.१९ डमौ तौ न विजानीतः श्लोकार्थ. शान्ति. २२४.१४ थोड्या पाठभेदानें बलिवासवसंवादांत व कठोपनिषदांत (२.१८) आहे.
- २.२८ अव्यक्तादीनि भूतामि श्लोक. स्त्री. २.६; १.११. ‘अव्यक्त’ याऐवजी ‘अभाव.’ बाकी एकच.

- २.३१ धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयो० श्लोकार्ध. भीष्म १२४.३६. भीष्म कर्णाला हेच शब्द सांगत आहेत.
- २.३२ यदृच्छया० श्लोक. कर्ण. ५७.२. 'पार्थ' याऐवजी 'कर्ण' असे पद घालून दुर्योधन कर्णास सांगत आहे.
- २.४६ यावान् अर्थ उदपाने० श्लोक. उद्योग. ४५. २६. सनत्सुजातीयप्रकरणांत थोड्या शब्दभेदाने आला आहे.
- २.५९ विषया विनिवर्तन्ते० श्लोक. शान्ति. २०४. १६. मनु-बृहस्पतिसंवादांत अक्षरशः आला आहे.
- २.६७ इंद्रियाणां हि चरतां० श्लोक. वन. २१०. २६. ब्राह्मण-व्याधसंवादांत थोड्या पाठभेदाने आला असून पूर्वी रथाचे रूपकहि आले आहे.
- २.७० आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं० श्लोक. शान्ति. २५०. ९. शुकानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
- ३.४२ इंद्रियाणि पराण्याहुः० श्लोक. शान्ति २४५. ३२ व २४७. २. थोड्या पाठभेदाने शुकानुप्रश्नांत दोनदा आला आहे. पण हा श्लोक मूळ कठोपनिषदांतला आहे (कठ. ३.१०).
- ४.७ यदा यदा हि धर्मस्य० श्लोकार्ध. वन १८९. २७. मार्कंडेयप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
- ४.३१ नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य० श्लोकार्ध. शान्ति. २६७. ४० गोकापिलीयाख्यानांत आले असून सर्व प्रकरण यज्ञाचेच आहे.
- ४.४० नायं लोकोऽस्ति न परो० श्लोकार्ध. वन. १९९. ११०. मार्कंडेयसमस्यापूर्वांत अक्षरशः आले आहे.
- ५.५ यत्संहृद्यैः प्राप्यते स्थानं० श्लोक शान्ति. ३०५. १९ व ३१६. ४. या दोन ठिकाणी थोड्या पाठभेदाने वसिष्ठ-कराल व याज्ञवल्क्य-जनकसंवादांत आला आहे.
- ५.१८ विद्याविनयसंपन्ने० श्लोक. शान्ति. २३८. १९. शुकानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
- ६.५ आत्मैव ह्यात्मनो बंधुः० श्लोकार्ध. उद्योग. ३३. ६३, ६४. विदुरनीतींत अक्षरशः आले आहे.
- ६.२९ सर्व भूतस्थमात्मानं० श्लोकार्ध. शान्ति. २३८. २१. शुकानुप्रश्नांत, मनु-मूर्तीत (मनु. १०. ९१), ईशावास्योपनिषदांत (ईश ६) व केवल्यापनिषदांत तर अक्षरशः (कै १.१०) आले आहे.

- ६.४४ जिज्ञासुरपि योगस्य० श्लोकार्ध. शांति. २३५. ७. शुक्रानुप्रश्नांत थोड्या पाठभेदाने आले आहे.
- ८.१७ सहस्रयुगपर्यंतं० हा श्लोक युग म्हणजे काय हे पूर्वी न सांगतां गीतेत दिला आहे. शांति. २३१. ३१. शुक्रानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे व युग म्हणजे काय हे कोष्टकहि पूर्वी दिले आहे. मनुस्मृतीतहि हा श्लोक थोड्या पाठभेदाने आला आहे (मनु. १.७३).
- ८.२० यः स सर्वेषु भूतेषु० श्लोकार्ध. शांति. ३३९. २३. नारायणीय धर्मांत थोड्या पाठभेदाने दोनदां आले आहे.
- ९.३२ स्त्रियो वैश्यास्तथा० हा श्लोक संबंध व पुढील श्लोकाचा पूर्वार्ध. अश्व. १९. ६१ व ६२. अनुगीतेत थोड्या पाठभेदाने हेच श्लोक आहेत.
- १३.१३ सर्वतः पाणिपादं० श्लोक. शांति. २३८. २९. अश्व. १९. ४२. शुक्रानुप्रश्नांत आणि अनुगीतेत व इतरत्रहि अक्षरशः आला आहे, हा श्लोक मूळचा श्वेताश्वतरोपनिषदांतला आहे (श्वे ३. १६).
- १३.३० यदाभूतपृथग्भावं० श्लोक. शांति. १७. २३. युधिष्ठिराने अर्जुनास हेच शब्द सांगितले आहेत.
- १४.१८ ऊर्ध्वं गच्छति सत्त्वस्था० श्लोक. अश्व. ३९. १० अनुगीतेत गुरुशिष्यसंवादांत अक्षरशः आला आहे.
- १६.२१ त्रिविधं नरकस्येदं० श्लोक उद्योग. ३२. ७०. विदुरनीतींत अक्षरशः आला आहे.
- १७.३ श्रद्धामयोऽयं पुरुषः० श्लोकार्ध. शान्ति. २६३. १७. तुलाधार-जाजलि-संवादांत श्रद्धाप्रकरणांत आले आहे.
- १८.१४ अधिष्ठानं तथा कर्ता० श्लोक. शान्ति. ३४७. ८७. नारायणीयधर्मांत अक्षरशः आला आहे.

येणेप्रमाणे २७ संबंध श्लोक आणि १२ श्लोकार्धे गीतेत आणि महाभारताच्या निरनिराळ्या प्रकरणांतून कधी अक्षरशः तर कधी थोड्या पाठभेदाने एकसारखीच आहेत असे आढळून येते, व पुरा तपास केला तर याद्वनहि आणखी कांहों साधारण श्लोक किंवा श्लोकार्धे सांपडण्याचा संभव आहे. दोनदोन किंवा तीनतीन शब्द अगर श्लोकाचे चवथे भाग (चरण) गीतेत आणि महाभारतांत किती ठिकाणीं एकसारखे आढळतात हे पाहू गेल्यास वरील यादी पुष्कळच वाढवावी लागेल. *पण

* सर्व महाभारतांत या दृष्टीने पाहू गेल्यास गीतेत आणि महाभारतांत समान

हे शब्दसाम्य सोडून देऊन, केवळ वरील यादीतील श्लोकसादृश्याचा जरी विचार केला तरी महाभारतांतील इतर प्रकरणे आणि गीता ही एकाच्याच हातचीं असावीं असें म्हटल्याखेरीज निभाव लागत नाही. प्रकरणशः विचार केला तर वरील ३३ श्लोकांपैकी १ मार्कंडेयप्रश्नांत $\frac{1}{2}$ मार्कंडेयसमस्येत, १ ब्राह्मणव्याघसंवादांत, २ विदुरनीतींत, १ सनत्सुजातीयांत, १ मनुबृहस्पतिसंवादांत, ६ $\frac{1}{2}$ शुक्रानुप्रश्नांत, १ तुलाधारजाजलिसंवादांत, १ वसिष्ठकराल व याजवल्क्यजनकसंवादांत, १ $\frac{1}{2}$ नारायणीय धर्मांत, २ $\frac{1}{2}$ अनुगीतेंत आणि बाकी भाष्म, द्रोण, कर्ण व स्त्री पर्वोत्तून आलेले असून, यांपैकीं प्रायः सर्व ठिकाणीं हे श्लोक पूर्वापर संदर्भाला धरून योग्य स्थलीं आले आहेत, प्रक्षिप्त नव्हेत, असें आढळून येईल किंबहुना कांहीं श्लोक गीतेंतच समारोपदृष्ट्या घेतलेले दिसतात. उदाहरणार्थ, “सहस्रयुगपर्यंत” (गी. ८. १७ हा श्लोक समजण्यास वर्ष, युग यांच्या व्याख्या पूर्वी देणें जरूर होतें; आणि भारतांत (शां. २३१) व मनुस्मृतींत त्यांची लक्षणें पूर्वी देऊन नंतर हा श्लोक दिला आहे. परंतु गीतेंत हा श्लोक या युगादिकाच्या व्याख्या न देतां एकदम सांगितला आहे. अशा दृष्टीने विचार केला म्हणजे महाभारताच्या इतर प्रकरणांत हे श्लोक गीतेंतूनच घेतलेले असतील असें म्हणतां येत नाही; आणि इतक्या निरनिराळ्या प्रकरणांतून गीतेंत हे सर्व श्लोक घेतलेले असणेंहि संभवत नाही. तेव्हां गीता आणि हीं प्रकरणे लिहिणारा पुरुष एकच असला पाहिजे असे अनुमान करणें भाग पडतें. मनुस्मृतींतील अनेक श्लोक ज्याप्रमाणे महाभारतांत आढळतात* तद्वत् गीतेंतला “सहस्रयुगपर्यंत” (८. १७) हा संबंध श्लोक थोड्या पाठभेदानें आणि “श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्” (गी. ३. ३५ व गी. १८. ४७) हे श्लोकार्थ ‘श्रेयान्’ या ऐवजीं ‘वरं’ या पाठभेदानें, व “सर्वभूतस्थमात्मनं” हे श्लोकार्थ (गी. ६. २९) “सर्वभूतेषु चात्मनं” अशा भेदानें मनुस्मृतींत उपलब्ध होतात (मनु. १. ७३; १०. ९७; १२. ९१), हेहि या

असे श्लोकपाद म्हणजे चरण शंभराहून देखील अधिक सांपडतील. त्यापैकीं कांहीं येथें देतो—किं भोगैर्जीवितेन वा (गी १. ३२), नैतत्स्वय्युपपद्यते (गी. २. ३), त्रायते महतो भयात् (२. ४०), अशान्तस्य कुतःसुखम् (२. ६६), उत्सीदयुरिम लोकाः (३. २४), मनो दुर्निग्रहं चलम् (६. ३५), ममात्मा भूतभावनः (९. ५), मोघाशा मोघकर्माणः (९. १२), समः सर्वेषु भूतेषु (९. २९), दीप्तानलैर्जुतिं (११. १७), सर्वभूतहिते रताः (१२. ४), तुल्यनिंदास्तुतिः (१२. १९), संतुष्टो येन केनचित् (१२. १९), समलोष्टाश्मकांचनः (१४. २४), त्रिविधा कर्मचोदना (१८. १८), निर्ममः शान्तः (१८. ५३), ब्रह्मभूयाय कल्पते (१८. ५३) इ. इ.

मनुस्मृतींतील कोणते श्लोक महाभारतांत सांपडतात याची यादी बुल्हरसाहेबांनीं ‘प्राच्यधर्मेपुस्तकमालेत’ प्रसिद्ध केलेल्या मनुच्या इंग्रजी भाषांतरास जोडिलेली आहे ती पहा (S.B.E. Vol. XXV. pp 531 ff).

ठिकाणी सांगितले पाहिजे. महाभारताच्या अनुशासनपर्वात तर “मनुनाभिहितं शास्त्रं” (अनु.४७.३५) असा मनुस्मृतीचा स्पष्टच उल्लेख आहे.

शब्दसादृश्याच्या ऐवजी अर्थसादृश्य पाहिले तरीहि हेच अनुमान दृढ होतें. गीतेतील कर्मयोगमार्ग आणि प्रवृत्तिपर भागवत किंवा नारायणीय धर्म यांतील साम्य आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविलेच आहे. वासुदेवापासून संकर्षण, संकर्षणापासून प्रद्युम्न, प्रद्युम्नापासून अनिरुद्र आणि अनिरुद्रापासून ब्रह्मदेव अशी जी व्यक्त सृष्टीच्या उपपत्तीची परंपरा नारायणीय धर्मात दिली आहे (शां ३३.९. ७१, ७२) ती गीतेत घेतलेली नसून याशिवाय गीतेतील धर्मात आणि नारायणीय धर्मात दुसरीहि कित्येक भेद आहेत हे खरे. पण चतुर्व्यूह परमेश्वराची कल्पना गीतेस मान्य नसली, तरी एकव्यूह वासुदेवाचा भक्ति हाच राजमार्ग होय; दुसऱ्या कोणत्याहि देवतेचा भक्ति केली तरी तो वासुदेवाचीच भक्ति होत्ये; भक्त चार प्रकारचे असतात; भगवद्भक्ताने स्वधर्माप्रमाणे सर्व कर्मे करून यज्ञचक्र चालू ठेविले पाहिजे; संन्यास घेणे योग्य नाही; इत्यादि सिद्धान्तांचा विचार केला तर गीतेतील धर्म आणि भागवतधर्म हे एकच आहेत असे आढळून येते. आणि विवस्वतान्—मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि संप्रदायपरंपराहि दोहोंकडे एकच आहेत हे पूर्वी सांगितले आहे. तसेच गीतेतला वेदान्त किंवा अध्यात्मज्ञानहि सनत्सुजातीय, शुकानुप्रश्न, किंवा याज्ञवल्क्यजनकसंवाद इत्यादि प्रकरणांत अगर अनुगीतेत प्रातिपादन केलेल्या ब्रह्मज्ञानाशी मिळते आहे, हे सदर प्रकरणे वाचिल्यास कोणाच्याहि लक्षांत येईल. कापिलसांख्यशास्त्रातील २५ तत्त्वे व गुणोत्कर्षाचा सिद्धान्त कबूल करूनहि भगवद्गीता प्रकृति आणि पुरुष यांच्याहि पलीकडे असणारे तत्त्व ज्याप्रमाणे नित्य मानित्ये, तद्वत्तच सांख्यांच्या २५ तत्त्वांपलीकडे ‘सव्विसावे’ तत्त्व असून त्याचे ज्ञान झाल्याशिवाय कैवल्य प्राप्त होत नाही असे शांतिपर्वात वसिष्ठकरालजनकसंवादांत आणि याज्ञवल्क्यजनकसंवादांत सविस्तर प्रतिपादन केले आहे. कर्मयोग किंवा अध्यात्म या दोन विषयांसंबंधानेच हे विचारसाम्य आढळून येते असे नाही; तर या दोन मुख्य विषयांखेरीज गीतेत जे दुसरे पोटविषय आहेत त्यांच्या तोडीची प्रकरणेहि महाभारतांत इतरत्र आलेली आहेत. उदाहरणार्थ, गीतेच्या पहिल्या अध्यायाच्या आरंभीच दुर्योधनाने दोन्ही सैन्यांचे द्रोणाचार्याजवळ जसे वर्णन केले तसेच वर्णन पुढे भीष्मपर्वात ५१ व्या अध्यायांत त्याने पुनः द्रोणाचार्याजवळच केले आहे. पहिल्या अध्यायाच्या उत्तरार्धात अर्जुनाला जो विषाद झाला आहे, त्याच तोडीचा विषाद पुढे युधिष्ठिराला शांतिपर्वाच्या आरंभी झाला असून, भीष्म व द्रोण यांचे ‘योगाने’ वध करण्याची वेळ आली तेव्हां अर्जुनाच्या तोंडांतून पुनः अशाच प्रकारचे विषादप्रचुर उद्गार निघाले आहेत (भीष्म. ९.७.४-७ व १०८. ८८-९४).

ज्यांच्याकरितां उपभोग प्राप्त करून घ्यावयाचे त्यांनाच ठार मारल्यावर मग जय मिळाला तरी काय उपयोग, असे अर्जुनाने गीतेच्या आरंभी म्हटले आहे (गी. १. ३२ ३३); तर पुढे युद्धांत सर्व कौरवांचा क्षय झाल्यावर तेच उद्गार दुर्योधनाच्या तोंडा-
तूनही निघाले आहेत (शल्य. ३१. ४२-५१). दुसऱ्या अध्यायाचे आरंभीच सांख्य व कर्मयोग या दोन भिन्न निष्ठा ज्याप्रमाणे सांगितल्या तद्वत् नारायणीय धर्मातच नव्हे, तर शांतिपर्वातहि जापकोपाख्यानांत व जनकसुलभसंवादांत या निष्ठांचे वर्णन आहे (शां. १९६ व ३२०); आणि तिसऱ्या अध्यायातील अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ, कर्म न केलें तर पोट देखील भरणार नाही, इत्यादि विचार वनपर्वाचे आरंभी द्रौपदीने युधिष्ठिरास सांगितले असून (वन. ३२), अनुगीतेंतहि याच तत्त्वांचा पुनः उल्लेख आहे. श्रौतधर्म किंवा स्मार्तधर्म यज्ञमय आहे, यज्ञ आणि प्रजा ब्रह्मदेवाने बरोबर निर्माण केल्या, इत्यादि गीतेतील प्रवचन नारायणीय धर्माखेरीज शांति-
पर्वात इतर ठिकाणी (शां. २६७) व मनुस्मृतींतहि आले असून (मनु. ३), स्वधर्माप्रमाणे कर्मे करण्यांत पाप नाही हे विचार तुलाधारजाजलिसंवादांत व ब्राह्मणव्या-
घसंवादांतहि आलेले आहेत (शां. २६०-२६३ व वन. २०६-२१५). याखेरीज सृष्ट्यु-
त्पत्तीची जी थोडी हकीगत गीतेच्या सातव्या व आठव्या अध्यायांत आहे तद्व-
त्च शांतिपर्वात शुकानुप्रश्नांत वर्णन असून (शां. २३१) सहाव्या अध्यायांत पार्त-
जलयोगाच्या आसनांची जी माहिती आहे तीच पुनः शुकानुप्रश्नांत (शां. २३९)
व पुढे शांतिपर्वाच्या ३०० व्या अध्यायांत व अनुगीतेंतहि सविस्तर सांगितली
आहे (अश्व. १९). अनुगीतेंतील गुरुशिष्यसंवादांतले मध्यमोत्तम वस्तूंचे वर्णन
(अश्व. ४३ व ४४) आणि गीतेच्या दहाव्या अध्यायातील विभूतिवर्णन, ही तर
बहुतेक एकार्थक आहेत असे म्हणण्यास हरकत नाही. गीतेंत भगवंतांनी अर्जु-
नाला जे विश्वरूप दाखविले तेच शिष्टाईचे वेळां दुर्योधनादि कौरवांस व पुढे
लष्ठाई संपल्यानंतर द्वारकेस परत जातांना वाटेत उत्तंकास, आणि नारायणांनी
नारदास व दाशरथि रामाने परशुरामास दाखविले, असे महाभारतांत सांगितले
आहे (उ. १३०; अश्व. ५५; शां. ३३९; वन ९९). गीतेतील विश्वरूपवर्णन या चारी
ठिकाणच्या वर्णनांपेक्षां सरस व विस्तृत आहे खरे; पण अर्थसादर्याच्या दृष्टीने
विचार करितां त्यांत कांहीं नवे नाही, असे हीं सर्व वर्णने वाचिलीं असतां सहज
दिसून येईल. सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांमुळे सृष्टींत वैचित्र्य कसे
निर्माण होतें, या गुणांचीं लक्षणे कोणतीं आणि सर्व कर्तृत्व गुणांचे आहे,
आत्म्याचे नव्हे, इत्यादि प्रकारचे गीतेच्या चवदाव्या व पंधराव्या अध्यायांत
जे निरूपण आहे त्याच नमुन्याचे या तीन गुणांचे वर्णन अनुगीतेंत (अश्व.
३६-३९) आणि शांतिपर्वातहि ठिकठिकाणी आले आहे. (शां. २८५-३००—

३११). सारांश, गीतेंतल्या प्रसंगाला अनुसरून गीतेंत कांही विषयांचें विवेचन अधिक विस्तृत असून या विषयांची गीतेंतील जुळणी जरी निराळी असली, तरी गीतेंतील सर्व विचारांच्या तोडीचे विचार महाभारतांत पृथक् पृथक् इतरत्र कोठें ना कोठें तरी कमीजास्त प्रमाणानें आले आहेत असें आढळून येते; आणि या विचारसाम्याबरोबर शब्दांचेहि थोडेबहुत साम्य आपोआपच येतें हें सांगायलास नको. मार्गशीर्ष महिन्यासंबंधाचें सादृश्य तर विलक्षणच आहे. गीतेंत “मासानां मार्गशीर्षोऽहं” (गी १०.३५) असें या महिन्यास ज्याप्रमाणें प्रथम स्थान दिलें आहे त्याप्रमाणेंच अनुशासनपर्वीत दानधर्मप्रकरणा उपवासाकरितां महिन्यांची नांवे दोनदां सांगण्याचा जेथें प्रसंग आला तेथें प्रत्येक वेळीं मार्गशीर्ष महिन्यापासून महिने मोजण्यास सुरुवात केलेली आहे (अनु. १०६ व १०९). गीतेंतील आत्मौपम्याची किंवा सर्वभूतहिताची दृष्टि, अथवा आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक हा भेद, अगर देवयान व पितृयाण गति यांचाहि महाभारतांत इतरत्र अनेक ठिकाणीं उल्लेख आलेला आहे; पण याबद्दल मागील प्रकरणांतून सविस्तर विवेचन आलें असल्यामुळे त्याची येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं.

भाषासादृश्य घ्या, अर्थसादृश्य घ्या, किंवा गीतेसंबंधानें महाभारतांत सहासा-तदां जे स्पष्ट उल्लेख आले आहेत त्यांचा विचार करा; गीता हा हल्लींच्या महाभारताचाच एक भाग असूब ज्या पुरुषानें हल्लींचें महाभारत रचिलें त्यानेच हल्लींची गीता वर्णिलेली आहे, असें अनुमान करणें भाग पडतें. या सर्व प्रमाणांकडे दुर्लक्ष करून त्यांची कशी तरी वासलात लावून कांहींजणांनीं गीता प्रक्षिप्त ठरविण्याचा प्रयत्न केलेला आमच्या पहाण्यांत आलेला आहे. पण बाह्य प्रमाणास अप्रमाण ठरवून स्वतःच्या संशयापिशाचिकेस अग्रस्थान देणाऱ्या या लोकांची विचारसरणी आमच्या मते अगदीं अशास्त्र अतएव अप्राप्य होय. त्यांतून गीता महाभारतांत कां यावी याची जर कांही उपपत्ति लागत नसती तर गोष्ट निराळी. पण या प्रकरणाच्या आरंभी सांगितल्याप्रमाणें गीता नुस्ती वेदान्तपर अगर भक्तिपर नसून प्रमाणभूत झालेल्या धोर पुरुषांचीं जीं चरित्रें महाभारतांत वर्णिली आहेत त्यांतील नीति-तत्त्व किंवा मर्म सांगण्यासाठीं महाभारतात कर्मयोगपर गीता सांगणें जरूर होतें व ती हल्ली महाभारतांत ज्या स्थलीं सांगितली आहे त्यापेक्षां काव्यदृष्ट्याहि सर्व भारतग्रंथांत अधिक योग्य स्थल दिसत नाही. एवढें सिद्ध झाल्यावर, गीता भारतांत योग्य कारणासाठीं व योग्य स्थलीं आली आहे, प्रक्षिप्त नव्हे, हाच सिद्धान्त अखेर कायम ठरतो. महाभारताप्रमाणेंच रामायणहि सर्वमान्य व उत्कृष्ट आर्ष महाकाव्य असून त्यांत सुद्धा कथाप्रसंगानुसार सत्याचें, पुत्रधर्माचें, मातृधर्माचें, राजधर्माचें वगैरे मार्मिक विवेचन केलेलें आहे. पण हें काव्य महाभारताप्रमाणें

“अनेकसमयान्वित, सूक्ष्म धर्माधर्मांच्या अनेक न्यायांनी भरलेले, आणि सर्व लोकांना शीलचारित्र्याचा सर्व प्रकार धडा घालून देण्याला समर्थ” करण्याचा वाल्मीकिऋषींचा मूळ हेतु नसल्यामुळे, धर्माधर्मांच्या, कार्याकार्यांच्या अगर नीतीच्या दृष्टीने महाभारताची योग्यता रामायणापेक्षा विशेष आहे, हे सांगायचास नको. महाभारत हे नुस्तें आर्ष काव्य अगर नुस्ता इतिहास नसून धर्माधर्मांच्या सूक्ष्म प्रसंगांचें निरूपण करणारी ही एक संहिताच आहे; आणि या धर्मसंहितेंत जर कर्मयोगाचें शास्त्रीय व तात्त्विक विवेचन आलें नाहीं तर तें येणार कोठें ? नुस्त्या वेदान्तावरील ग्रंथांत हें विवेचन येऊं शकत नाहीं. धर्मसंहिता हेंच त्याचें योग्य स्थल होय; आणि महाभारतकारांनीं जर हें विवेचन केलें नसतें तर धर्माधर्मांचा हा मोठा संग्रह, किंवा पांचवा वेद, त्या मानानें अपुराच राहिला असता. ही अपूर्तता काढून टाकण्यासाठीं भगवद्गीता महाभारतांत आली आहे; आणि कर्मयोग-समर्थनाचें हें काम करण्यास वेदान्तशास्त्राप्रमाणेंच व्यवहारातहि अत्यंत प्रवीण असा महाभारतकारासारखा उत्तम ज्ञानी सत्पुरुष आम्हांस लाधला, हें आमचें भाग्य समजलें पाहिजे.

हल्लींची भगवद्गीता हा हल्लींच्या महाभारतांतच एक भाग आहे एवढें या प्रमाणें सिद्ध झालें, तरी त्याच्या अर्थाचा थोडा जास्त खुलासा केला पाहिजे. भारत आणि महाभारत हे दोन शब्द हल्लीं आपण समानार्थी समजतो; पण वस्तुतः हे दोन शब्द निराळे आहेत. व्याकरणरीत्या पाहिलें तर भरतवंशातील राजाच्या पराक्रमाचें ज्या ग्रंथांत वर्णन आहे त्यास ‘भारत’ असें नांव प्राप्त होतें. रामायण, भागवत इत्यादि शब्दांची व्युत्पत्ति अशाच प्रकारची आहे; व त्याप्रमाणें भारती युद्धाचें ज्या ग्रंथांत वर्णन आहे त्यास नुस्तें ‘भारत’ असें म्हटलें म्हणजे बस्स आहे; मग तो ग्रंथ कितीहि विस्तृत असला तरी हरकत नाहीं. रामायण ग्रंथ काहीं लहान नाहीं; पण त्यास महारामायण असें कोणी म्हणत नाहीं. मग भारतासच ‘महाभारत’ हें नांव कां ? महत्त्व आणि भारतत्त्व या दोन गुणांमुळे ‘महाभारत’ हें नांव या ग्रंथास मिळालें असें महाभारताच्या शेवटीं सांगितलें आहे (स्वर्ग. ५.४४). पण सरळ शब्दार्थ पाहिला तर ‘महाभारत’ म्हणजे ‘मोठें भारत’ असा अर्थ होतो. आणि हा अर्थ घेतला म्हणजे ‘मोठें’ भारत होण्या-पूर्वीं एखादें ‘लहान’ भारत होतें काय ? आणि त्यात गीता होती कीं नाहीं ? अशी सहज शंका येत्ये. हल्लींच्या महाभारताच्या आदिपर्वांत उपाख्यानांखेरीज महाभारतग्रंथ चोवीस हजार आहे असें वर्णन असून (आ. १.१०१), पुढें यासच ‘जय’ असें पूर्वीं नांव होतें असें म्हटलें आहे (आ. ६२.२०). ‘जय’ या शब्दानें भारती युद्धांत झालेला पांडवांचा जय हा अर्थ विवक्षित दिसतो; आणि तसा अर्थ

धरिला म्हणजे भारती युद्धाचे वर्णन 'जय' नांवाच्या ग्रंथांत प्रथम असून, पुढे त्याचे ऐतिहासिक ग्रंथांत उपाख्यानांची भर पडून, इतिहास आणि धर्माधर्मविवेचन या दोहोंचे निरूपण करणारा महाभारत हा मोठा ग्रंथ झाला असावा असे दिसून येते. आश्वलायनगृह्यसूत्रांत "सुमन्तु-जैमिनी वैशंपायन-पैल-सूत्र-भाष्य-भारत-महा-भारतधर्माचार्या." (आ. गृ. ३.४.४) असा ऋषितर्पणांत भारत व महाभारत या दोन निरनिराळ्या ग्रंथांचा जो स्पष्ट उल्लेख आहे त्यावरून हि हेच अनुमान दड होते. लहान भारताचा याप्रमाणे मोठ्या भारतांत समावेश झाल्यावर कांहीं काळाने लहान भारत हा स्वतंत्र ग्रंथ शिष्टक न रहाता 'महाभारत' हाच काय तो एक भारतग्रंथ अशी समजूत होणे स्वाभाविक आहे. हल्लींच्या महाभारताच्या प्रतींत हि व्यासांनी भारत प्रथमतः आपला पुत्र शुक्र यास आणि नंतर ते दुसऱ्या शिष्यांस पढाविले असे वर्णन असून, (आ. १.१०३) पुढे सुमंतु, जैमिनी, पैल, शुक्र आणि वैशंपायन या पांच शिष्यांनी पांच निरनिराळ्या भारतसंहिता किंवा महाभारते लिहिलीं असे स्पष्ट सांगितले आहे (आ. ६.३.९०). या पांच महाभारतांपैकी वैशंपायनाचे महाभारत आणि जैमिनीच्या महाभारतापैकी अश्वमेधपर्व एवढीच व्यासांनी अखेर शिष्टक ठेविली अशी कथा आहे. ऋषितर्पणांत 'भारत-महाभारत' या शब्दांपूर्वी सुमन्तु वगैरे नावे कां आलीं याची आतां उपपत्ति लागत्ये. परंतु इतक्या खोल पाण्यांत येथे शिरण्याचे कारण नाही. रा. व. चिंतामणराव वैद्य यांनी आपल्या महाभारतावरील टीकाग्रंथांत या विषयाचा विचार करून जो सिद्धान्त केला आहे तोच आमच्या मते सयुक्तिक आहे. म्हणून हल्लीं आपणांस उपलब्ध असलेले महाभारत मूळचे नसून भारताची किंवा महाभारताची अनेक रूपे होत होत अखेरीस त्याला जें स्वरूप आले तें हल्लींचे महाभारत होय, एवढे या टीकाणी सांगितले म्हणजे बस्स आहे. यांपैकी अगदी मूळच्या भारतांत हि गीता नसेल असे म्हणतां येत नाही. सनत्सुजातीय, विदुरनीति, शुकानुग्रह, याज्ञवल्क्यजनकसंवाद, विष्णु-सहस्रनाम, अनुगीता, नारायणीय धर्म वगैरे प्रकरणांप्रमाणेच हल्लींची गीताहि महाभारतकारांनी पूर्वीच्या ग्रंथाच्या आधारेनेच लिहिली आहे, नवी रचिलेली नाही, हे उघड आहे. तथापि महाभारतकारांनी अगदी मूळच्या गीतेत कांहींच फेरफार केला नसेल असेहि निश्चयाने सांगतां येत नाही. हल्लींची सातशे श्लोकी गीता प्रस्तुतच्या महाभारताचाच एक भाग असून, दोहोंचीहि रचना एकाच्याच हातची आहे, हल्लींच्या महाभारतांत हल्लींची गीता कोणी मागाहून ढकललेली नाही, एवढे बरील विवेचनावरून कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. हल्लींच्या महाभारताचा काल कोणता, आणि मूळ गीतेबद्दल आमचे काय म्हणणे आहे ते पुढे सांगण्यांत येईल.

भाग २—गीता व उपनिषदें.

आतां गीता व निरनिराळीं उपनिषदें यांचा परस्पर संबंध काय आहे तो पाहूं. हल्लींच्या महाभारतांतच जागोजाग उपनिषदांचा सामान्यरीत्या उल्लेख आला आहे इतकेंच नाही. तर बृहदारण्यक व छांदोग्यामधील (बृ. १.३; छा. १.२.) प्राणेंद्रियांच्या लढाईची हकीकत अनुगीतेंत (अश्व. २.३) दिली असून “न मेस्तेनो जनपदे” इत्यादि कैकेय अश्वपतिराजाचे तोंडचे शब्द (छां. ५.११.१५) शांतिपर्वांत सदर राजाची गोष्ट सांगतांना आले आहेत (शां. ७.७.८). तसेंच “न प्रेत्य संज्ञास्ति”—मेल्यावर ज्ञात्याला संज्ञा रहात नाही; कारण, तो ब्रह्मांत मिळून जातो—हा बृहदारण्यकांतील विषय (बृ. ४.५.१३) शांतिपर्वांत जनकपंचाशिखसंवादांत आला असून तेथेंच अखेरीस प्रश्न व मुंडक या उपनिषदांतील (प्रश्न. ६. ५; मुं. ३.२.८) नदी आणि समुद्र यांचा दृष्टान्त नामरूपानें विमुक्त झालेल्या पुरुषास उद्देशून योजिला आहे. शिवाय इंद्रियांना घोडे बनवून ब्राह्मणव्याधसंवादांत (वन. २.२०) व अनुगीतेंत बुद्धीला सारख्याची जी उपमा दिली आहे, तीहि कठोपनिषदांतील असून (क. १. ३.३,) शांतिपर्वांत (१८७. २९ व ३३१. ४४) दोन ठिकाणी “एष सर्वेषु भूतेषु गूढात्मा” (कठ. ३.१२) व “अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मात्” (कठ. २.१४) हे कठोपनिषदांतील श्लोकहि थोड्या फरकानें आले आहेत. श्वेताश्वतरांतील “सर्वतः पाणिपादं०” हा श्लोक महाभारतांत अनेक ठिकाणी व गीतेंतहि आला आहे हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. परंतु एवढ्यानेच हें सादर्य संपलें नसून याखेरीज उपनिषदांतील पुष्कळ वाक्ये महाभारतांत ठिकठिकाणी आली आहेत. किंबहुना, महाभारतांतील अध्यात्मज्ञान बहुतेक उपनिषदांतलेंच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही.

महाभारताप्रमाणेंच भगवद्गीतेंतील अध्यात्मज्ञानहि उपनिषदांस धरून आहे. इतकेंच नव्हे, तर गीतेंतला भक्तिमार्गहि या ज्ञानाला न सोडितां सांगितला आहे हें गीतारहस्याच्या नवव्या व तेराव्या प्रकरणांत आम्हीं सविस्तर दाखविलें आहे. म्हणून त्याची येथें द्विराक्ति न करितां थोडक्यात एवढेंच सांगतों कीं, गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील आत्म्याचें अशोच्यत्व, आठव्यांतील अक्षरब्रह्मस्वरूप आणि तेराव्यांतील क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व त्यांतहि विशेषेंकरून ‘ज्ञेय’ परब्रह्माचें स्वरूप, हे सर्व विषय अक्षरशः उपनिषदांच्याच आधारे गीतेंत वर्णिले आहेत. उपनिषदांपैकी कांही उपनिषदें गद्यांत व कांही पद्यांत आहेत. पैकीं गद्यात्मक उपनिषदांतील वाक्ये पद्यमय गीतेंत जशींच्या तशींच येणें शक्य नाही; तथापि ‘जें आहे तें आहे आणि नाही तें नाही’ (गी. २.१६,) “यं यं वापि स्मरन् भावं०” (गी. ८.६), इत्यादि विचार छांदोग्योपनिषदांतले, आणि “क्षणे पुण्ये०” (गी. ९.२१), “ज्योतिषां ज्योतिः” (गी. १३.१७), किंवा “मात्रास्पर्शाः” (गी. २.१४) इ०

विचार व वाक्ये बृहदारण्यकांतील आहेत असे सदर उपनिषदे ज्याने वाचिली अस-
तील त्याला सहज कळून येईल. पण गयात्मक उपनिषदे सोडून पद्यात्मक उप-
निषदे घेतली तर हे साम्य याहून अधिक चांगले व्यक्त होतं. कारण, या पद्या-
त्मक उपनिषदांतील कांही श्लोक जसेच्या तसेच भगवद्गीतेत घेतले आहेत. उदा-
हरणार्थ, कठोपनिषदांतील सहासात श्लोक अक्षरशः किंवा थोड्या शब्दभेदाने
गीतेत आले आहेत. गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील “आश्चर्यवत्पश्याति०” (२.२९)
हा श्लोक कठोपनिषदाच्या दुसऱ्या वर्णांतील “आश्चर्यो वक्ता०” (कठ.२.७) या
श्लोकाशी सदृश असून, “न जायते म्रियते वा कदाचित्०” हा श्लोक (गी.२.२०)
आणि “यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति०” (गी.८.११) हे श्लोकार्थ गीतेत व कठोप-
निषदांत अक्षरशः एकच आहे (कठ.२.१९; २.१५). “इंद्रियाणि पराण्याहुः०”
(गी. ३.४२) हा गीतेतील श्लोक कठोपनिषदांतला आहे (कठ.३.१०) हे पूर्वी
सांगितलेच आहे. त्याचप्रमाणे गीतेतल्या पंधराव्या अध्यायांतील अश्वत्थवृक्षाचे
रूपक कठोपनिषदांतून, आणि “न तद्भासयते सूर्यो०” (गी.१५.६) हा श्लोक कठ
व श्वेताश्वतर उपनिषदांतून थोड्या शब्दभेदाने गीतेत घेतला आहे. श्वेताश्वतरोप-
निषदांतल्या दुसऱ्या पुष्कळ कल्पना व श्लोकहि गीतेत आहेत. माया हा शब्द
प्रथम श्वेताश्वतरोपनिषदांत आला असून तेथूनच तो गीतेत व महाभारतांत घेतला
असावा हे नवव्या प्रकरणांत आम्ही दाखविले आहे. याखेरीज गीतेच्या सहाव्या
अध्यायांत “शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य०” (गी. ६.११) असे जे योगाभ्यासास योग्य
स्थळाचे वर्णन आहेत ते “समे शुचौ०” इत्यादि (श्वे.२.१०) मंत्रावरून आणि “समं-
कायशिरोघ्नीवं०” (गी.६.१३) हे शब्द “त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरम्” (श्वे. २.
८) या श्वेताश्वतरोपनिषदांतील मंत्रावरून घेतले आहेत असे शब्दसादृश्यावरून
उघड होते तसेच “सर्वतःपाणिपादं०” हा श्लोक व त्याचा पुढील श्लोकार्थहि
गीतेत (१३.१३) व श्वेताश्वतरोपनिषदांत शब्दशः आढळतात (श्वे.३.१६); आणि
“अणोरणीयांसं” किंवा “आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्” ही पदेहि गीतेत (८.९)
आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत एकसारखी आहेत (श्वे.३. ९, २०). याशिवाय
गीतेतील व उपनिषदांतील शब्दसादृश्य म्हटले म्हणजे “मर्षभूतस्थमात्मानं” (गी.६
२९) आणि “वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो” (गी.१५.१५) ही दोन श्लोकार्थे कैवल्योप-
निषदांत (कै. १.१०; २. ३) जशींच्या तशींच आढळतात हे होय. परंतु या
शब्दसादृश्याबद्दल जास्त विचार करण्याचे कारण नाही. गीतेतील वेदान्त उपनिष-
दांच्या आधारें प्रतिपादन केला आहे याबद्दल कोणालाच शंका नाही. उपनिषदां-
तील विवेचनांत व गीतेतील विवेचनांत कांही फेर आहे किंवा नाही, आणि अस-
ल्यास कोणता, हेच मुख्यत्वेकरून पहाणे आहे. म्हणून आतां त्या विषयाकडे वळू.

उपनिषदें पुष्कळ असून त्यांपैकी कांहींची भाषा इतकी अर्वाचीन आहे की, हीं उपनिषदें व जुनीं उपनिषदें एकाच कालचीं नाहीत असें सहज दिसून येतें. म्हणून गीतेंतील व उपनिषदांतील प्रतिपाद्य विषयांचें सादृश्य पहातांना ब्रह्मसुत्रांत ज्या उपनिषदांचा उल्लेख आहे तींच उपनिषदें मुख्यत्वेकरून आम्हां या प्रकरणांत तुलनेसाठीं घेतली आहेत. या उपनिषदांतील अर्थाचा व गीतेंतील अध्यात्माचा मेळ पाहूं लागलें तर प्रथम असे आढळून येतें की, निर्गुण परब्रह्माचें स्वरूप दोहोंमध्ये जरी एकच आहे, तरी निर्गुणापासून सगुण कसें निर्माण झाले याचें वर्णन करितांना 'अविद्या' शब्दाऐवजी 'माया' किंवा 'अज्ञान' हे शब्दच गीतेमध्ये योजिले आहेत. 'माया' हा शब्द श्वेताश्वतरोपनिषदांत आला असून नामरूपात्मक अविद्येसच हा दुसरा पर्याय शब्द आहे, हा खुलासा पूर्वी नवव्या प्रकरणांत केलेला आहे; आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांतील कांहीं श्लोक अक्षरशः गीतेंत आले आहेत हें वर दाखविलें आहे. यावरून पहिलें अनुमान असें होतें की, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" (छां. ३. १४. १) किंवा "सर्वमात्मानं पश्यति" (बृ. ४. ४. २३) अथवा "सर्वभूतेषु चात्मानं" (ईश. ६) हा सिद्धान्त किंवा उपनिषदांतील एकंदर अध्यात्मज्ञान यांचा जरी गीतेंत संग्रह केला आहे, तरी नामरूपात्मक अविद्येस माया हें नांव उपनिषदांतच रूढ झाल्यावर मग गीताग्रंथ झालेला आहे.

आतां उपनिषदांतील आणि गीतेंतील उपपादनांत भेद कोणता याचा विचार केला, तर गीतेंत कापिल सांख्यशास्त्राला विशेष महत्त्व दिल्याचें दिसून येईल. बृहदारण्यक किंवा छांदोग्य या ज्ञानपर उपनिषदांमध्ये सांख्यप्रक्रियेचें नांवहि आढळून येत नाही; आणि कटादि उपनिषदांत जरी अव्यक्त, महान् इत्यादि सांख्यांचें शब्द आले तरी त्यांचा अर्थ सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें न समजतां वेदान्ताच्या सत्त्वीय धरून लाविला पाहिजे असें उघड दिसत असून मैत्र्युपनिषदांतील उपपादनासहि तोच न्याय लागू पडतो. सांख्यप्रक्रियेस याप्रमाणें बहिष्कृत करण्याची मजल येथपर्यंत देऊन पोचली आहे की, वेदान्तसुत्रांत पंचीकरणाचे ऐवजी छांदोग्योपनिषदाला धरून त्रिवृत्करणानेच सृष्टीतील नामरूपात्मक वैचित्र्याची उपपत्ति सांगितली आहे (वे.सू. २. ४. २०). सांख्यांना अजीबात सोडून देवून अध्यात्मांतील क्षराक्षराचें विवेचन करण्याची ही पद्धत गीतेंत स्वीकारिली नाही. तथापि सांख्यांचें सिद्धान्त जसेच्या तसेहि गीतेंत घेतलेले नाहीत हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. त्रिगुणात्मक अव्यक्त प्रकृतीपासून गुणोत्कर्षानें सर्व व्यक्त सृष्टि कशी निर्माण झाली याबद्दलचे सांख्यांचे सिद्धान्त, आणि पुरुष निर्गुण असून तो ब्रह्म आहे हें त्यांचें मतहि गीतेस प्राप्य आहे. पण प्रकृति व पुरुष हीं स्वतंत्र न मानितां दोन्हीहि उपनिषदांतील आत्मरूपी एकाच परब्रह्माची रूपें म्हणजे विभूति

होत, अशी अद्वैत वेदान्ताची द्वैती सांख्यज्ञानावर नेहमीच कुरघोडी ठेवून सांख्यांचा क्षराक्षरविचार गीतेंत सांगितला आहे. उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यरूप अद्वैतमताशी घातलेली द्वैती सांख्यांच्या सृष्ट्युत्पात्तिक्रमाची ही सांगड गीतेप्रमाणे महाभारतांतील इतर ठिकाणच्या अध्यात्मविवेचनांतहि आढळून येत्ये, व तीवरून गीता व महाभारत हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्याच हातचे असावेत असें जे वर अनुमान केले आहे त्यास बळकटी येत्ये.

व्यक्तोपासना किंवा भक्तिमार्ग हा गीतेंतील उपपादनाचा उपनिषदांपेक्षां दुसरा महत्त्वाचा विशेष आहे. केवळ यज्ञयागादि कर्मे ज्ञानदृष्ट्या भगवद्गीतेप्रमाणेच उपनिषदांतहि गौण मानिली आहेत; पण व्यक्त मानवदेहधारी ईश्वराची उपासना प्राचीन उपनिषदांतून आढळून येत नाही. अव्यक्त आणि निर्गुण परब्रह्माचे आकलन होणे कठिण असल्यामुळे मन, आकाश, सूर्य, अग्नि, यज्ञ इत्यादि सगुण प्रतीकांची उपासना केली पाहिजे हें तत्त्व उपनिषत्कारांस मान्य आहे. परंतु उपासनेसाठी प्राचीन उपनिषदांतून जीं प्रतीके सांगितलीं आहेत त्यांत मनुष्यदेहधारी परमेश्वराच्या स्वरूपाचे प्रतीक सांगितलेले नाही. रुद्र, शिव, विष्णु, अच्युत, नारायण हीं सर्व परमात्म्याचीच रूपे होत असें मैत्र्युपनिषदांत (मै. ७. ७) म्हटलें असून श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'महेश्वर' वगैरे शब्द आले आहेत, आणि "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपापैः" (श्वे. ५. १३) किंवा "यस्य देवे परा भक्तिः" (श्वे. ३. २३) अशीं बचनेंहि श्वेताश्वतरांत आहेत. पण या वचनांतून नारायण, विष्णु इत्यादि शब्दांनीं विष्णूचे मानवदेहधारी अवतारच विवक्षित असतील असें खात्रीने सांगतां येत नाही. कारण, रुद्र व विष्णु या दोन्ही देवता वैदिक म्हणजे प्राचीन असून "यज्ञो वै विष्णुः" (तै.सं. १. ७. ४) इत्यादि प्रकारें प्राचीन यज्ञयागासच विष्णूच्या उपासनेचे जे स्वरूप पुढें देण्यांत आले होतें, तेच धरील उपनिषदांतून अभिप्रेत नसेल असें म्हणतां येत नाही तथापि मानवरूपधारी अवतारांची कल्पना तेव्हां निघालेली असावी असें कोणी म्हटल्यास तेहि अगदींच असंभवनीय नाही. कारण, 'भक्ति' असा जो श्वेताश्वतरोपनिषदांत शब्द आहे तो यज्ञरूपी उपासनेस लावणे सकृदर्शनी युक्त दिसत नाही. महानारायण, नृसिंहात्मनी, रामतापनी किंवा गोपालतापनी वगैरे उपनिषदांतील वचनें श्वेताश्वतरोपनिषदांतील वचनांपेक्षां अधिक स्पष्ट असल्यामुळे त्यांबद्दल अशा रीतीची शंका घेण्यास जागाच रहात नाही हें खरें. पण या उपनिषदांचे काल निश्चितपणे ठरविण्यास कांही साधन नसल्यामुळे वैदिक धर्मांत मानवरूपधारी विष्णूच्या भक्तीचा उदय केव्हां झाला या प्रश्नाचा या उपनिषदांवरून नीट उत्तराडा होऊ शकत नाही. तथापि वैदिक भक्तिमार्ग बराच प्राचीन आहे, असें अन्य रीतीने चांगले सिद्ध होतें. 'भक्तिः'—म्हणजे ज्याचे

ठायीं भक्ति असेल—असें सूत्र प्रथम देऊन (पा. ४.३.९५), पुढें “वासुदेवार्जुनाभ्यां युन” (पा. ४.३.९८) या सूत्रानें वासुदेवाचे ठिकाणीं ज्याची भक्ति आहे त्यास ‘वासुदेवक’ व अर्जुनाच्या ठिकाणीं ज्याची भक्ति असेल त्यास ‘अर्जुनक’ म्हणवें अशीं पाणिनीचीं सूत्रें असून, पतंजलीच्या महाभाष्यांत यावर टीका करितांना ‘वासुदेव’ हें या सूत्रांत क्षत्रियाचें किंवा ‘भगवंतांचें’ नांव आहे असें म्हटलें आहे. पैकीं पतंजलीचें भाष्य ख्रिस्ती सनापूर्वीं सुमारे अडीचशें वर्षें झालेलें आहे असें डॉ. भांडारकर यांनीं सिद्ध केलें असून पाणिनीचा काल यापेक्षांहि बराच प्राचीन असला पाहिजे याबद्दल वाद नाही. शिवाय बौद्ध धर्मग्रंथांतहि भक्तीचा उल्लेख असून बौद्ध धर्माच्या महायानपंथांत भक्तीचीं तत्त्वे शिरण्यास श्रीकृष्णाचा भागवतधर्मच कारण झाला असावा असें आम्ही पुढें सविस्तर दाखविलें आहे. म्हणून निदानपक्षीं बुद्धाच्या पूर्वीं म्हणजे अर्थातच ख्रिस्ती सनाच्या पूर्वीं सुमारे सहापेक्षां अधिक शतकें आमच्याकडील भक्तिमार्ग पुरा स्थापित झालेला होता असें निर्विवाद सिद्ध होतें. नारदपंचरात्र किंवा शांडिल्याचीं अगर नारदाचीं भक्तिसूत्रें तदुत्तरकालीन आहेत. पण भक्तिमार्गाच्या किंवा भागवतधर्माच्या प्राचीनत्वास त्यानें कांहींच बाध येऊं शकत नाही. प्राचीन उपनिषदांतून ज्या सगुणोपासना वर्णिल्या आहेत त्यांतूनच क्रमाक्रमानें आमचा भक्तिमार्ग निघालेला आहे, आणि पातंजल योगांत चित्त स्थिर होण्यास कांहीं तरी व्यक्त व प्रत्यक्ष वस्तु डोळ्यापुढें ठेवावी लागत असल्यामुळें भक्तिमार्गाला त्यानें दुजोरा मिळालेला आहे, भक्तिमार्ग दुसऱ्या कोटून हिंदुस्थानांत आलेला नाही व येण्याचें कारणहि नव्हतें, असें गीता-रहस्यांतील विवेचनावरून उघड दिसून येईल. हिंदुस्थानांत अशा रीतीनें उद्भवलेल्या भक्तिमार्गाचें व विशेषतः वासुदेवभक्तीचें उपनिषदांतील वेदान्तदृष्ट्या समर्थन करणें हा गीतेच्या प्रतिपादनांतला एक विशेष भाग आहे.

परंतु याहिपेक्षां अधिक महत्त्वाचा गीतेचा भाग म्हटला म्हणजे कर्मयोगाशीं भक्तीचा व ब्रह्मज्ञानाची जोड घालून देणें हा होय. चातुर्वर्ण्याचीं किंवा श्रौत-यज्ञयागादि कर्में उपनिषदांनीं गौण मानिलीं असलीं तरी चित्तशुद्धीसाठीं तीं केलींच पाहिजेत, व चित्त शुद्ध झाल्यावरहि तीं सोडून देणें योग्य नाही, असें कांहीं उपनिषत्कारांचें म्हणणें आहे. तथापि बऱ्याच उपनिषदांचा ओढा सामान्यतः कर्म-संन्यासाकडे आहे असें म्हटलें पाहिजे. “कुर्वन्नेवेह कर्माणि” अशीं ईशावास्योपनिषद्प्रमाणें दुसऱ्या कांहीं उपनिषदांतहि आमरणान्त कर्में करीत रहाण्याबद्दलचीं विधानें आहेत; पण अध्यात्मज्ञान आणि सांसारिक कर्में यांमधील विरोध काढून टाकून प्राचीन कालापासून चालत आलेल्या या कर्मयोगाचें गीतें जें समर्थन आहे तें दुसऱ्या कोणत्याहि उपनिषदांत आढळून येत नाही. किंबहुना या

बाबतीत गोतेचा सिद्धान्त बऱ्याच उपनिषत्कारांच्या सिद्धान्ताहून भिन्न आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. गीतारहस्यप्रकरण ११ यांत या विषयाचा सविस्तर विचार केला असल्यामुळे येथे याबद्दल जास्त लिहून जागा अडवीत नाही-

गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत ज्या योगसाधनाचा निर्देश आहे त्याचे पातंजल योगसूत्रांत सविस्तर व पद्धतशीर विवेचन असून, हीच सूत्रे या विषयावरील प्रमाणग्रंथ होत असे सध्यां समजतात. या सूत्राचे चार अध्याय आहेत. पैकीं पहिल्या अध्यायाचे आरंभीच “योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः” अशी योगाची व्याख्या देऊन “अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः”—हा निरोध अभ्यास व वैराग्य यांनी करितां येतो—असे सांगितल्यावर, पुढे यमनियमासनप्राणायामादि योगसाधनांचे वर्णन करून तिसऱ्या वचक्या अध्यायांत ‘असंप्रज्ञात’ म्हणजे निर्विकल्पसमाधीने अणिमालघिमादि अलौकिक सिद्धि व सामर्थ्य कसे प्राप्त होतें, व या समाधीनेच अखेर ब्रह्मनिर्वाणरूप मोक्ष कसा मिळतो, याचे निरूपण केले आहे. भगवद्गीतेतहि प्रथम चित्तनिरोध करण्याची आवश्यकता (गी. ६.२०) व पुढे अभ्यास व वैराग्य या दोन साधनांनी चित्ताचा निरोध करावा (गी. ६.३५) हे सांगून शेवटी निर्विकल्पसमाधि कशी लावावी व त्यांत सुख काय तें सांगितलें आहे. पण तेवढ्यावरून पातंजल योगमार्ग भगवद्गीतेस संमत आहे, किंवा पातंजल सूत्रे भगवद्गीतेच्या पूर्वीचीं आहेत, असेहि म्हणतां येत नाही. पातंजल सूत्रात वर्णन केल्याप्रमाणे समाधि सिद्ध होण्यासाठीं नाक धरून सर्व आयुष्य घालविण्यास भगवान् कोठेंच सांगत नाहीत. कर्मयोगसिद्धयर्थ लागणारी बुद्धीची समता प्राप्त होण्यास साधन म्हणून गीतेत चित्तनिरोधाचे व समाधीचे वर्णन आलेले आहे. म्हणून या बाबतीत पातंजलसूत्रांपेक्षां श्वेताश्वतर किंवा कठ या उपनिषदांशी गीतेचे अधिक साम्य आहे असे म्हटलें पाहिजे. ध्यानबिंदु, छुरिका, योगतत्त्व हीं उपनिषदे योगावरचींच आहेत. पण त्यांत योग हाच मुख्य विषय असून त्याचीच महती सर्वत्र गाडली असल्यामुळे कर्मयोगच श्रेष्ठ मानणाऱ्या गीतेशीं या एकपक्षीय उपनिषदांचा सर्वांशीं मेळ घालणें युक्त नाही व तो बसतहि नाही. थामसन सोह्यांनीं ईश्वरीत गीतेचे जें भाषांतर केले आहे त्याच्या उपोद्धातांत गीतेतील कर्मयोग पातंजल योगाचेंच एक रूपांतर होय असे त्यांनीं म्हटलें आहे; पण ही गोष्ट मुळांच संभवनीय नसून गीतेतील ‘योग’ शब्दाचा खरा अर्थ लक्षांत न आल्यामुळे हे भ्रम उत्पन्न झालेले आहेत असे आमचें म्हणणें आहे कारण, गीतेतील कर्मयोग प्रवृत्तिपर तर पातंजल योग त्याच्या अगदीं उलट म्हणजे निवृत्तिपर आहे. म्हणून यापैकीं एक दुसऱ्यापासून उद्भवला जाणें शक्य नाही व गीतेत म्हटलेंहि नाही. किंबहुना योग या शब्दाचा जुना अर्थ ‘कर्मयोग’ असा असून पातंजल

सुत्रानंतर तोच शब्द 'चित्तिनिरोधरूपी योग' या एकव्याच अर्थी विशेषतः रूढ झाला असवा, असेहि म्हणण्यास हरकत नाही. कसेहि असो; जनकादिकांनी प्राचीन कालीं आचरिलेल्या निष्काम कर्माचरणाच्या मार्गाशीं गीतेतला योग म्हणजे कर्ममार्ग सदृश असून मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि परंपरेने चालत आलेल्या भागवतधर्मातून तो घेतलेला आहे, पातंजल योगापासून निर्माण झालेला नव्हे, एवढे निर्विवाद आहे.

गीताधर्म व उपनिषदे या दोहोंमध्ये सादृश्य व वैदृश्य कोणत्या बाबतींत आहे ते यावरून कळून येईल. या बाबींपैकी बहुतेकांचा विचार गीतारहस्यांत ठिकठिकाणी केलेला आहे. म्हणून येथे अखेरीस थोडक्यांत एवढेच सांगतो की, गीतेतील ब्रह्मज्ञान जरी उपनिषदांच्याच आधारें सांगितले आहे तरी उपनिषदांतील अध्यात्मज्ञानाचाच केवळ अनुवाद न करितां त्यांत वामुदेवभक्तीची आणि सांख्य-शास्त्रांतील सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची म्हणजे क्षराक्षरज्ञानाचा भर घालून सामान्य जनांस आचरण्यास सुलभ आणि उभयत्र श्रेयस्कर अशा वैदिक कर्मयोगधर्माचेच गीतेत मुख्यत्वेकरून प्रतिपादन केले आहे; आणि उपनिषदांपेक्षां गीतेत जे कांहीं विशेष आहे ते हेच होय. म्हणून ब्रह्मज्ञानाखेरीज इतर बाबतींत संन्यासपर उपनिषदांशीं मेळ घालण्यासाठी गीतेची सांप्रदायिकदृष्ट्या ओढाताण करणें युक्त नव्हे. दोहों-तील अध्यात्मज्ञान एक आहे खरे; तथापि अध्यात्मज्ञानरूपी डोके एक असले तरी सांख्य व कर्ममार्ग हे वैदिक धर्माचे दोन तुल्यबल हात असून त्यांपैकी ईशावास्योप-निषदाप्रमाणे ज्ञानयुक्त कर्मच कंठरवाने गीतेत प्रतिपादिले आहे, असें आम्ही गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविले आहे.

भाग ३—गीता व ब्रह्मसूत्रे

ज्ञानप्रधान, भक्तिप्रधान आणि योगप्रधान उपनिषदे व भगवद्गीता यांमध्ये सादृश्य किती आणि भेद कोणता याचा याप्रमाणे विचार केल्यावर ब्रह्मसूत्रे व गीता यांची तुलना करण्याची वास्तविकरीत्या जरूर नाही. कारण, निरनिराळ्या उपनिष-दांतून निरनिराळ्या ऋषींनी सांगितलेल्या अध्यात्मसिद्धान्तांचेच पद्धतवार विवेचन करण्यासाठीं बादरायणाचार्याच्या ब्रह्मसूत्रांची प्रवृत्ति असल्यामुळे त्यांत उपनिषदांपेक्षां निराळे विचार येणें शक्य नाही. तथापि भगवद्गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार चालूं असतां आरंभाच—

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छंदोभिर्विविधैः पृथक् ।

ब्रह्मसूत्रपदैश्च व हेतुमद्भिर्विानश्चितैः ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञाचे “अनेक प्रकारे विविध छंदांनी (अनेक) ऋषींना पृथक् पृथक्, आणि हेतुयुक्त व पूर्ण निश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदांनीहि विवेचन केले आहे” (गी. १३.४),—

असा ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख आहे, आणि ही ब्रह्मसूत्रे व हल्लींची वेदान्तसूत्रे एकच मानिल्याम हल्लीच्या वेदान्तसूत्रानंतर हल्लीची गीता झाली असावी असे प्राप्त होते म्हणून हा ब्रह्मसूत्रे कोणती याचा गीताकालनिर्णयदृष्ट्या अवश्य विचार करावा लागतो.* कारण, हल्लीच्या वेदान्तसूत्रांखेरीज ब्रह्मसूत्रे या नांवाचा दुसरा ग्रंथ सध्या उपलब्ध नाही अगर् कोठे सांगितलेलाहि नाही; आणि हल्लीच्या ब्रह्मसूत्रांनंतर गीता झाली असावी, हे म्हणजे शोभत नाही. कारण, गीता याहून प्राचीन आहे अशी परंपरागत समजूत आहे. प्रायः ही अडचण लक्षांत आणूनच शांकरभाष्यांत “ब्रह्मसूत्रपदैः,” याचा अर्थ “श्रुतींतील किंवा उपनिषदांतील ब्रह्मप्रतिपादक वाक्ये” असा केला असावा असे दिसते. पण उलटपक्षी शांकरभाष्यावरील टीकाकार आनंदगिरी आणि रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य वगैरे गीतेवरील दुसरे भाष्यकार “ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव” या शब्दांना “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा” या बादरायणाचार्याच्या ब्रह्मसूत्रांचाच या ठिकाणी निर्देश आहे असे म्हणतात; व श्रीधरस्वामी दोन्ही अर्थ देतात. या श्लोकाचा खरा अर्थ कोणता हे स्वतंत्र रीतीनेच आपणांस ठरविले पाहिजे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार “ऋषींनी अनेक प्रकारे पृथक्” सांगितला असून त्याखेरीज (चैव) “हेतुयुक्त आणि विनिश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदांनीहि” तोच अर्थ सांगितला आहे, अशा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचाराची दोन भिन्नभिन्न स्थले या श्लोकांत वर्णिली आहेत, हे ‘चैव’ (आणखीहि) या पदांवरून उघड होते. हा दोन स्थले भिन्न आहेत एवढेच नव्हे, तर यांपैकी पहिले म्हणजे ऋषींनी केलेले वर्णन “विविध छंदांनी पृथक् पृथक् म्हणजे तुटके व अनेक प्रकारचे” असून ‘ऋषिभिः’ या अनेकवचनी तृतीयान्त पदाने ते अनेक ऋषींनी केलेले आहे, आणि ब्रह्मसूत्रपदांतील दुसरे वर्णन “हेतुयुक्त व विनिश्चयात्मक” आहे, असाहि या दोन वर्णनांतील विशेष भेद याच श्लोकांत स्पष्ट केला आहे. ‘हेतुमत्’ हा शब्द महाभारतांत पुष्कळ ठिकाणी आला असून त्याचा अर्थ ‘नैऋत्याधिक पद्धतीने कार्यकारणे दाखवून केलेले प्रतिपादन’ असा आहे. उदाहरणार्थ, जनकापुढे सुलभेने केलेले भाषण किंवा श्रीकृष्ण शिष्टार्हा गेले तेव्हा कौरवांच्या समेत त्यांनी केलेले भाषण घ्या. पहिले भाषण “हेतुमत् व अथैवत्” (शां. ३२०. १९१) तर दुसरे ‘सहेतुक’ (उद्यो. १३१. २) असे महाभारतांतच म्हटले आहे. यावरून साधकबाधक प्रमाणे दाखवून शेवटी कोणतेहि अनुमान निःसंदेह रीतीने ज्यांत सिद्ध केले असते त्या प्रतिपादनासच “हेतुमद्विविनिश्चितैः” हा विशेषण लागू पडतात; एके ठिकाणी कांही तर दुसऱ्या ठिकाणी कांही अशा उपनिषदांतील संकीर्ण प्रतिपादनास हे शब्द

* या विषयाचा विचार कै तेलग यांनी केला असून शिवाय सन १८९५ साली या विषयावर प्रो. तुकाराम रामचंद्र अमळनेरकर बी. ए. यांनी एक निबंध प्रसिद्ध केलेला आहे.

लागू होऊं शकत नाहीं असें सिद्ध होतें. म्हणून “ऋषिभिः बहुधा विविधैः पृथक्” आणि “हेतुमद्भिः विनिश्चितैः” या पदांचे विरोधात्मक स्वारस्य जर कायम ठेवावयाचें असेल, तर गीतेतील वरील श्लोकांत “ऋषींनीं विविध छंदांनीं केलेलें अनेक प्रकारचें पृथक्” विवेचन म्हणजे निरनिराळ्या उपनिषदांतील संकीर्ण व पृथक् वाक्ये, आणि “हेतुयुक्त व विनिश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदे” या शब्दांनीं साधकबाधक प्रमाणें दाखवून अखेर सिद्धान्त ज्यांत निःसंदेह निश्चित केले आहेत असें ब्रह्मसूत्र-ग्रंथांतील विवेचनच अभिप्रेत आहे असें म्हणणें भाग पडतें. दुसरे असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, उपनिषदांतील विचार ऋषींना जसे सुचले तसतसे म्हणजे विस्खलित शीतीनें सांगितले असल्यामुळे त्यांतील विचारांची एकवाक्यता केल्याखेरीज उपनिषदांचा भावार्थ नीट कळत नाही. म्हणून उपनिषदांबरोबरच त्यांची ज्या ग्रंथांत कार्यकारणहेतु दाखवून एकवाक्यता केली आहे त्या वेदान्त-सूत्रांचाहि उल्लेख करणें जरूर होतें.

गीतेतील श्लोकांचा याप्रमाणें अर्थ केला म्हणजे उपनिषदे आणि ब्रह्मसूत्रे गीतेच्या पूर्वीचीं असलीं पाहिजेत असे उघड होतें. पैकीं मुख्य मुख्य उपनिषदांबद्दल तर वादच नाही. कारण, या उपनिषदांतील श्लोकच शब्दशः गीतेंत आलेले आढळतात. परंतु ब्रह्मसूत्रांबद्दल संशय घेण्यास जागा आहे; कारण, ब्रह्मसूत्रांत ‘भगवद्गीता’ हा शब्द जरी साक्षात् आला नाही, तरी निदानपक्षीं कांहीं सूत्रांत ‘स्मृति’ या शब्दानें भगवद्गीतेचाच निर्देश केलेला आहे असें भाष्यकार मानितात. ज्या ब्रह्मसूत्रांत शांकरभाष्याप्रमाणें ‘स्मृति’ या शब्दानें गीतेचाच उल्लेख आहे, त्यांपैकी खाली दिलेलीं सूत्रे मुख्य होत.

ब्रह्मसूत्रे—अध्याय, पाद व सूत्र.

गीता—अध्याय व श्लोक.

१.२.६. स्मृतेश्च ।

गीता १८.६१. “ईश्वरः सर्वभूतानां०”

इ० श्लोक.

१.३.२३. अपि च स्मर्यते ।

गीता १५.६. “न तद्भासयते सूर्यः०” इ०

२.१.३६. उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ।

गीता १५.३. “न रूपमस्येह तथोप-

लभ्यते०” इ०

२.३.४५. अपि च स्मर्यते ।

गीता १५.७. “ममैवांशो जीवलोके

जीवभूतः०” इ०

३.२.१७. दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते ।

गीता १३.१२. “ज्ञेयं यत्तत् प्रव-

क्ष्यामि०” इ०

३.३.३१. अनियमः सर्वासामविरोधः

गीता ८.२३. “शुक्लकृष्णे गती ह्येते०”

शब्दानुमानाभ्याम् ।

इ०

४.१.१०. स्मरंति च ।

गीता ६.११. “शुचौ देशे०” इ०

४.२.२१. योगिनः प्रति च स्मर्यते । गीता ८.२३. “यत्र काले त्वनावृत्ति-
मावृत्तिं चैव योगिनः०” इ०

वरील आठ स्थलां पैकीं काहीं स्थलें जरी संगिदध मानिलीं तरी आमच्या भों चवथें (ब्र.सू.२.३.४५) व आठवें (ब्र.सू.४.२.२१) हीं स्थलें निःसंदेह होत; आणि या बाबतींत शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य आणि वल्लभाचार्य या चारी भाष्यकारांचें मत एकसारखें आहे ही गोष्ट लक्षांत घेतली पाहिजे. जीवात्मा-आणि परमात्मा यांचा संबंध काय याचा विचार करितांना सृष्टीतील इतर पदार्था-प्रमाणें जीवात्मा हा परमात्म्यापासून उत्पन्न झालेला नाही, असा “नात्माऽश्रुतेर्नि-त्यत्वाच्च ताभ्यः” (ब्र.सू.२.३.१७) या सूत्रानें निर्णय करून, व जीवात्मा हा पर-मात्म्याचाच ‘अंश’ आहे असें “अंशो नानाव्यपदेशात्०” (२.३.४३) या सूत्रांत सांगून, पुढें “मंत्रवर्णाच्च” (२.३.४४) असा श्रुतीचा आधार दाखविल्यावर, “अपि च स्मर्यते” (२.३.४५) म्हणजे “स्मृतिहि तशीच आहे” हें सूत्र आलें आहे. ही स्मृति म्हणजे “ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः” (गी.१५.७) हें गीतेतील वचन होय, असें सर्व भाष्यकार म्हणतात. परंतु याहिपेक्षां शेवटचें स्थल अधिक निःसंदेह आहे. देवयान व पितृयाण या दोन गतींत उत्तरायणाचे सहा महिने आणि दक्षिणायनाचे सहा महिने येतात, व त्यांचा अर्थ कालपर न करितां बाद-रायणाचार्य या शब्दांनीं तत्तत्कालाभिमानां देवता समजतात (वे.सू.४.३.४), हें पूर्वी दहाव्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. दक्षिणायन व उत्तरायण या शब्दांचा कालवाचक अर्थ कधीच घ्यावयाचा नाही काय, अशी शंका येऊन “योगिनः प्रति च स्मर्यते” (ब्र.सू.४.२.२१) म्हणजे केवळ काल “स्मृतींत योग्यांना विहित आहेत” हें सूत्र आलें आहे; आणि “यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः” (गी. ८.२३) या गीतावचनांत हे काल योग्यांना विहित आहेत असें स्वच्छ म्हटलें आहे. यावरून भाष्यकार म्हणतात त्याप्रमाणें या दोन स्थलीं तरी ब्रह्मसूत्रांमध्ये ‘स्मृति’ या शब्दानें भगवद्गीताच विवक्षित आहे असें म्हणणें भाग पडतें.

पण भगवद्गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख आणि ब्रह्मसूत्रांत ‘स्मृति’ या शब्दानें भगवद्गीतेचा निर्देश आहे असें मानिलें तर दोहोंत कालदृष्ट्या विरोध उत्पन्न होतो. कारण, भगवद्गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख असल्यामुळें ब्रह्मसूत्रें गीतेच्या पूर्वीची ठरतात, आणि ब्रह्मसूत्रांत ‘स्मृति’ शब्दानें गीता उद्दिष्ट धरिली तर गीता ब्रह्म-सूत्रांपूर्वीची ठरत्ये. एकदां ब्रह्मसूत्रें गीतेच्या पूर्वीची, तर पुनः तीच सूत्रें गीते-च्या नंतरचीं असणें शक्य नाही. बरें; या अडचणींतून सुटण्यास गीतेतील

“ब्रह्मसूत्रपदैः” या शब्दाचा शांकरभाष्यांतला अर्थ स्वीकारिला तर “हेतुमाद्भिर्वि-
निश्चितैः” इत्यादि पदांचे स्वारस्य बिल्कुल रहात नाही: आणि ब्रह्मसूत्रांतील ‘स्मृति’
या शब्दाने गीतेखेरजि दुसरा कोणता तरी स्मृतिप्रथं विवाक्षित असावा असे मानिले
तर एकूण एक सर्वच भाष्यकार चुकले असे म्हणावे लागते, व ते चुकले म्हटले तरी
‘स्मृति’ या शब्दाने कोणता ग्रंथ विवाक्षित आहे हे सांगता येत नाही ते नाहीच.
मग या अडचणीचे निवारण कसे होणार ? आमच्या मते या अडचणीतून सुटका
होण्यास एकच मार्ग आहे. ब्रह्मसूत्रे ज्याने रचिली त्यानेच मूळ भारतास व गीतेस
हल्लींचे स्वरूप दिले असावे असे मानिले म्हणजे कांहींच भानगड रहात नाही. ब्रह्म-
सूत्रांस ‘व्याससूत्रे’ असे म्हणण्याचा परिपाठ असून, ‘शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथान्ये-
ष्विति जैमिनिः” (वे. सू. ३.४.२) यावरील शांकरभाष्याच्या टीकेत जैमिनि हा
वेदान्तसूत्रकार व्यास यांचा शिष्य होय असे आनंदगिरीने लिहिले आहे, आणि त्या-
चप्रमाणे आपल्या आरंभीच्या मंगलाचरणांतहि “श्रीमद्व्यासपयोनिधिर्निधिरसौ”
असे त्याने ब्रह्मसूत्रांचे वर्णन केले आहे. महाभारतकार व्यास यांचे पैल, शुक,
सुमंत, जैमिनि व वैशंपायन असे पांच शिष्य असून, त्यांस व्यासांनी महाभारत
पढविले इत्यादि कथा हल्लींच्या महाभारताच्या आधारें आम्हीं वर दिली आहे.
या दोन्ही गोष्टी जमेस धरून विचार केला म्हणजे मूळ भारत व तदन्तर्गत गीता
यांस हल्लींचे स्वरूप देण्याचे व ब्रह्मसूत्रे रचण्याचे काम एकाच बादरायण व्यासांनी
केले असावे असे अनुमान निघते. बादरायणाचार्यांनी हल्लींचे महाभारत नवे रचिले
असा या म्हणण्याचा अर्थ नाही. महाभारतग्रंथ अतिविस्तीर्ण असल्यामुळे त्यांतील
कांहीं भाग बादरायणाचे वेळीं लुप्त किंवा विस्खलित झालेले असतील; यासाठीं
तत्कालीं उपलब्ध होणाऱ्या महाभारताच्या भागांचा शोध करून आणि जेथे जेथे
ग्रंथ त्रुटित झालेला आढळण्यांत आला किंवा अशुद्ध अगर अपुरा वाटला तेथे तेथे
त्याची शुद्धि अगर पूर्ति करून व अनुक्रमणिका वगैरे जोडून बादरायणाचार्यांनी या
ग्रंथाचे पुनरुज्जीवन केले असावे किंवा त्यास हल्लींचे स्वरूप दिले असावे, असा
आमच्या म्हणण्याचा आशय आहे. मराठी वाङ्मयांतहि ज्ञानेश्वरीची एकनाथांनी
याप्रमाणे शुद्धि केली हे प्रसिद्ध असून संस्कृतांत व्याकरणमहाभाष्यहि एकदां लुप्त
झाल्यामुळे त्याचा चंद्रशेखराचार्यास पुनः उद्धार करावा लागला अशी कथा आहे.
महाभारताच्या इतर प्रकरणांत गीतेचे श्लोक कसे आले याचीहि उपपत्ति आतां
नीट लागत्ये; व गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख व ब्रह्मसूत्रांत ‘स्मृति’ या शब्दाने
गीतेचा निर्देश कां आला याचाहि सहज उल्लगडा होतो. हल्लींच्या गीतेस आधार-
भूत झालेली गीता बादरायणाचार्यांच्याहि पूर्वी उपलब्ध असल्यामुळे तिचा ब्रह्म-
सूत्रांत ‘स्मृति’ या शब्दाने निर्देश केला; व महाभारताची शुद्धि करितांना क्षेत्र-

क्षेत्रज्ञाचा सविस्तर विचार ब्रह्मसूत्रांत केलेला आहे, असें गीतेंत* सांगितले. हल्लींच्या गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा जो हा उल्लेख आहे त्याच्याच तोडीचे सूत्रग्रंथाचे दुसरे उल्लेख हल्लींच्या महाभारतांत आहेत. उदाहरणार्थ, अनुशासनपर्वीत अष्टावक्रादिकुसवादांत “अनृताः स्त्रिय इत्येवं सूत्रकारो व्यवस्यति” (अनु. १९. ६) असें वाक्य आहे. तसेंच शतपथब्राह्मण (शांति. ३१८. १६-२३), पंचरात्रे (शान्ति. १३९. १०७), यास्काचे निरुक्त (शांति. ३४२. ७१), आणि मनु (अनु. ३७. १६), यांचाहि इतरत्र स्पष्ट उल्लेख आहे. परंतु गीतेप्रमाणे महाभारताचे सर्व भाग तोंडपाठ करण्याची वहिवाट नसल्यामुळे गीतेखेरीज महाभारतांत अन्य ठिकाणी उपलब्ध होणारे इतर ग्रंथांचे उल्लेख कालनिर्णयार्थ कितपत विश्वसनीय मानावे अशी सहज शंका येत्ये, कारण, जे भाग तोंडपाठ करीत नाहीत त्यांत कोणतीहि गोष्ट अगर श्लोक प्राक्षिप्त घालण्यास केव्हांहि संधि सांपडणे कठिण नाही. तथापि हल्लींच्या

* ब्रह्मसूत्रे हा वेदान्तावरील मुख्य ग्रंथ आहे आणि त्याचप्रमाणे गीता हा कर्मयोगावरील प्रधान ग्रंथ आहे असें आम्ही पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविलें आहे. तेव्हां ब्रह्मसूत्रे आणि गीता एकानेच म्हणजे व्यासाने रचिली हें आमचे अनुमान खरें असल्यास व्यासाकडे या दोन्ही शाखांचें वर्तुत्व येतें, आम्हीं ही गोष्ट अनुमानानें वर सिद्ध केली आहे. पण कुंभकाणस्थ कृष्णाचार्य यांनी महाभारताची दाक्षिणात्य पाठाप्रमाणे जी एक प्रत नुकतीच प्रसिद्ध केली आहे तीत शान्तिपर्वीच्या २१२ व्या अध्यायांत (वाष्णेयाध्यात्मप्रकरणांत) प्रथम युगारंभी निरनिराळीं शास्त्रे व इतिहास कसे निर्माण झाले याचे वर्णन करितांना ३४ वा श्लोक खाली लिहिल्याप्रमाणे दिला आहे—

वेदान्तकर्मयोगं च वेदविद् ब्रह्मविद्भिः ।

द्वैपायनो निजग्राह शिल्पशास्त्रं भृगुः पुनः ॥

यांत ‘वेदान्तकर्मयोग’ हें एकवचनी एक पद आहे पण त्याचा अर्थ ‘वेदान्त आणि कर्मयोग’ असाच करावा लागतो. किंबहुना ‘वेदान्तं कर्मयोगं च’ असा मूल पाठ असून लिहितांना किंवा छापितांना ‘न्त’ वरचा अनुस्वार सुटला असेल असेंहि वाटतें वेदान्त आणि कर्मयोग हीं दोन्ही शास्त्रे व्यासास प्राप्त झालीं व शिल्पशास्त्र भृगूला मिळालें, असें या श्लोकांत स्पष्ट म्हटलें आहे परंतु हा श्लोक मुंबईत गणपत कृष्णाजीच्या छापखान्यांत छापिलेल्या प्रतींत किंवा कलकत्त्याच्या प्रतींत मिळत नाही. कुंभकोणप्रतींतील शान्तिपर्वीचा २१२ वा अध्याय हा मुंबई व कलकत्ता येथील प्रतींत २१० वा आहे. कुंभकोणपाठांतील हा श्लोक आमचे मित्र डा. गणेश कृष्ण गंदे यांनी आमच्या नजरेस आणिला याबद्दल आम्हीं त्यांचे आभारी आहो. त्यांच्या मतें कर्मयोगशब्दाने गीताच या ठिकाणी विवक्षित असून गीता आणि वेदान्तसूत्रे या दोहोंचेहि कर्तृत्व या श्लोकांत व्यासाकडे दिलेले आहे. महाभारताच्या तीन प्रतींपैकीं एका प्रतींतच हा पाठ आढळतो म्हणून याबद्दल जरा शंका येत्ये; पण कांहीं म्हटलें तरी वेदान्त आणि कर्मयोग यांचा कर्ता एकच आहे हें आमचे अनुमान कांहीं नवें किंवा निराधार नाही एवढें त्यावरून सिद्ध होतें.

गीतेत आलेला ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख एकदा किंवा अपूर्व अतएव अविश्वसनीय नाही एवढे दाखविण्यासाठी या दुसऱ्या उल्लेखाचा उपयोग करण्यास आमच्या मते कांही हरकत नाही.

“ब्रह्मसूत्रपदैश्वैव” इ० श्लोकांतील पदांच्या अर्थस्वारस्याची मीमांसा करून भगवद्गीतेत हल्लींच्या ब्रह्मसूत्रांचा किंवा वेदान्तसूत्रांचाच उल्लेख केलेला आहे असे वर ठरविले आहे. पण भगवद्गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा हा उल्लेख येण्यास व तोहि तेराव्या अध्यायांत म्हणजे क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांतच येण्यास आमच्या मते दुसरेहि एक महत्त्वाचे व सबळ कारण आहे. भगवद्गीतेतील वासुदेवभक्तीचे तत्त्व मूळ भागवत किंवा पांचरात्र धर्मातून जरी घेतले आहे, तरी वासुदेवापासून संकर्षण म्हणजे जीव, संकर्षणापासून प्रद्युम्न (मन) व प्रद्युम्नापासून पुढे अनिरुद्ध (अहंकार) उत्पन्न झाला असे जे चतुर्व्यूहपांचरात्रधर्मातील मूळचे जीवाच्या व मनाच्या उत्पत्तीबद्दलचे मत ते भगवद्गीतेस मान्य नाही हे आम्ही पूर्वीच्या प्रकरणांतून सांगितले आहे. जीवात्मा दुसऱ्या कोणापासून उत्पन्न झालेला नाही (वे.सू.२.३. १७), व सनातन परमात्म्याचाच तो नित्य ‘अंश’ आहे (वे.सू. २.३.४३), असा ब्रह्मसूत्रांचा सिद्धान्त आहे. त्यामुळे ब्रह्मसूत्रांच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत वासुदेवापासून संकर्षण ही भागवतधर्मीय जीवाची उत्पत्ति संभवनीय नाही (वे.सू. २.२.४२) असे दूषण देऊन, जीवाचे मन हे एक इंद्रिय असल्यामुळे जीवापासून प्रद्युम्न (मन) उत्पन्न होणेहि शक्य नाही (वे.सू. २.२.४३); कारण लोकव्यवहार पहातां कर्त्यापासून कारण किंवा साधन उत्पन्न झालेले आढळून येत नाही; असे भागवतधर्माचे तेवढ्यापुरते बादरायणाचार्यांनी सयुक्तिक खंडन केले आहे. यावर भागवतधर्माचे असे उत्तर येण्याचा संभव आहे की, आम्ही वासुदेव (ईश्वर), संकर्षण (जीव), प्रद्युम्न (मन) व अनिरुद्ध (अहंकार) हे चारी सारखे ज्ञानी समजतो व एकमेकांपासून एकमेकांची उत्पत्ति लाक्षणिक किंवा गौण मानितो. परंतु असे मानिले तर एक मुख्य परमेश्वराच्या ऐवजी चार मुख्य परमेश्वर होतात. म्हणून हे उत्तरहि समर्पक नाही असे ब्रह्मसूत्रांत म्हटले असून, शेवटी परमेश्वरापासून जीव उत्पन्न झाला हे मत वेदांस म्हणजे उपनिषदांस विरुद्ध अतएव त्याज्य होय असा बादरायणाचार्यांनी अखेर निकाल केला आहे (वे.सू.२.२.४४, ४५) भगवद्गीतेत भागवतधर्मातील कर्मपर भक्तितत्त्व घेतले आहे खरे; तथापि जीव वासुदेवापासून उत्पन्न झाला नसून नित्य परमात्म्याचाच जीव हा ‘अंश’ आहे, मुलगा नव्हे, असा गीतेचाहि सिद्धान्त आहे (गी. १५, ७) जीवाबद्दलचा हा सिद्धान्त मूळ भागवतधर्मातला नाही; यासाठी त्याला आधार काय हे सांगणे जरूर होते. कारण, तसे न केले तर चतुर्व्यूह भागवतधर्मातील प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वा-

बरोबरच जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलची कल्पनाहि गीतेस संमत आहे असा गैर-समज होण्याचा संभव होता. म्हणून क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत जीवात्म्याचें स्वरूप सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग आला तेव्हां म्हणजे गीतेच्या तेराव्या अध्यायाच्या आरंभीच “आमचें क्षेत्रज्ञ म्हणजे जीव यांच्या स्वरूपाबद्दलचें मत भागवतधर्माप्रमाणें नसतां उपनिषदांतील ऋषींच्या मतांप्रमाणें आहे” असें स्वच्छ सांगावें लागलें; आणि मग भिन्नभिन्न ऋषींनीं भिन्नभिन्न उपनिषदांतून पृथक् पृथक् उपपादन केलें असल्यामुळें त्या सर्वांची ब्रह्मसूत्रांत केलेली एकवाक्यताच (वे. सू. २. ३. ४३) आम्हांस संमत आहे असेंहि त्याबरोबरच सांगणें ओघानें प्राप्त झालें. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे भागवतधर्मावर ब्रह्मसूत्रांत जे आक्षेप घेतले आहेत ते दूर होतील अशा रीतीनें भागवतधर्मातील भक्तिमार्गाचा गीतेंत समावेश केला आहे असें दिसून येईल रामानुजाचार्यांनीं आपल्या वेदान्तसूत्रभाष्यांत वरील सूत्रांचे अर्थ फिरवून टाकिले आहेत (वे. सू. राभा. २. २. ४२-४५, पहा). पण आमच्या मते हे अर्थ क्लिष्ट अतएव अग्राह्य आहेत. थिबो याचा कल रामानुजभाष्यांतील अर्थाच्या बाजूचा आहे; पण थिबोच्या लिहिण्यावरून त्याला या वादाचें स्वरूप नीट कळलें आहे असें दिसत नाही. महाभारतांत शांतिपर्वाच्या अखेरीस नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें वर्णन आहे त्यांतहि वासुदेवापासून जीव म्हणजे संकर्षण उत्पन्न झाला असें वर्णन न करितां, “जो वासुदेव तोच (स एव) संकर्षण म्हणजे जीव किंवा क्षेत्रज्ञ” असें प्रथम सांगून (शां. ३३९. ३९ व ७९; आणि ३३४. २८ व २९ पहा), संकर्षणापासून प्रद्युम्न हा पुढील क्रम मात्र दिला आहे; व एके ठिकाणीं भागवतधर्म कोणी चतुर्व्यूह, कोणी त्रिव्यूह, कोणी द्विव्यूह, आणि अखेर कोणी एकव्यूहहि मानितात असें स्पष्ट म्हटलें आहे (मभा. शां. ३४८. ५७). पण भागवतधर्मातील हे अनेक पक्ष न स्वीकारितां त्यांपैकीं क्षेत्रक्षेत्रज्ञाच्या परस्पर संबंधानें उपनिषदे व ब्रह्मसूत्रे यांस जुळेल तेवढें एकच मत हल्लींच्या गीतेंत कायम ठेविलें आहे; आणि ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख गीतेंत कां करावा लागला याचा नीट उलगडा होतो. किंबहुना मूळ गीतेंत ही एक सुधारणाच केलेली आहे, असें म्हटलें तरी चालेल.

भाग ४—भाषितधर्माचा उद्भव व गीता.

उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान व कापिलसांख्यांतील क्षराक्षरविचार यांशीं भक्ति व विशेषतः निष्काम कर्म यांचा मेळ घालून कर्मयोगाचें शास्त्रीयरीत्या पूर्ण समर्थन करणें हा गीताप्रथांतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय, असें गीतारहस्यांत अनेक ठिकाणीं व पूर्वी या प्रकरणांतहि सांगितलें आहे. पण इतक्या विषयांची एकवाक्यता करण्याची गीतेची सरणी ज्यांच्या पूर्ण लक्षांत भरत नाही, किंवा इतक्या

विषयांची एकवाक्यता होणे दुरापास्त आहे असा ज्यांचा पूर्वग्रह असतो त्यांस गीतेतील पुष्कळ विधाने परस्परविरोधी आहेत असा भास होत असतो. उदाहरणार्थ, या जगांत जे कांदा आहे ते सर्व निर्गुण ब्रह्म होय असे तेराव्या अध्यायांत तर उलट हे सर्व सगुण वासुदेवच आहे असे जे सातव्या अध्यायांत म्हटले आहे (७.१९), ते परस्परविरुद्ध असून, एकदां “मला शत्रु व मित्र सारखेच” (९.२९) तर दुसरे ठिकाणां “ज्ञानी व भक्तिमान् पुरुष मला अत्यंत प्रिय होत” (७.१७; १२.१९), असे जे भगवंतांनी सांगितले आहे तेहि पहिल्या सांगण्याच्या विरुद्ध आहे, असे या आक्षेपकांचे म्हणणे आहे. पण वास्तविक पहातां हे विरोध नसून, एकाच गोष्टीबद्दल एकदां अध्यात्मदृष्ट्या तर एकदां भक्तिदृष्ट्या विचार करात असतां हा दिसण्यांत विरोधी विधाने करावीं लागलीं, तरी व्यापक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने गीतेत अखेर त्यांचा मेळ घातलेला आहे, हे गीतारहस्यांत आम्हीं अनेक ठिकाणी स्पष्ट करून दाखविले आहे. तथापि यावरहि कित्येकांचे असे म्हणणे आहे कीं, अव्यक्त ब्रह्मज्ञान आणि व्यक्त परमेश्वराची भक्ति यांचा आतां जरी अशा प्रकारे मेळ घालितां आला, तरी मूळच्या गीतेत हा मेळ घातलेला असणे संभवनीय नाही; मूळची गीता हल्लींच्या गीतेप्रमाणे विरोधप्रचुर नसून तीत वेदान्त्यांनीं किंवा सांख्यशास्त्राभिमान्यांनी आपआपल्या शास्त्रांचे भाग मागाहून घुसडून दिले आहेत. उदाहरणार्थ, प्रो. गाबें असे म्हणतो कीं, मूळ गीतेत भक्तिचा फक्त सांख्य व योग या दोहों-शींच मेळ घातलेला असून, वेदान्ताशी आणि मीमांसकांच्या कर्ममार्गाशी भक्तीचा मेळ घालण्याचें काम मागाहून कोणी तरी केलेले आहे; आणि मूळच्या गीतेत याप्रमाणे मागाहून कोणते श्लोक घातले गेले याची आपल्या मताप्रमाणे एक यादहि त्याने केलेल्या गीतेच्या जर्मन भाषांतराच्या अखेर दिलेली आहे! आमच्या मते या कल्पना चुकीच्या आहेत. वैदिक धर्माच्या निरनिराळ्या अंगांची ऐतिहासिक परंपरा, आणि गीतेतील सांख्य व योग या दोन शब्दांचे खरे अर्थ नीट लक्षांत न आल्यामुळे, व विशेषतः तत्त्वज्ञानविरहित म्हणजे नुस्त्या भक्तिपर ख्रिस्ती धर्माचाच इतिहास या लेखकांच्या डोळ्यांपुढे असल्यामुळे, अशा प्रकारचे भ्रम उत्पन्न झाले आहेत. ख्रिस्ती धर्म मूळांत केवळ भक्तिपर असून ग्रीक लोकांच्या किंवा इतर तत्त्वज्ञानाशी त्यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न मागाहून झालेला आहे. पण आमच्या-कडील गोष्ट तशी नाही. हिंदुस्थानांत भक्तिमार्गाचा उदय होण्यापूर्वीच मीमांसकांचा यज्ञमार्ग, उपनिषत्कारांचे ज्ञान, आणि सांख्य व योग, हीं सर्व परिपक्व दशेस आलेली होती. त्यामुळे या सर्व शास्त्रांस व त्यांतहि विशेषकरून उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञानास सोडून स्वतंत्रपणे प्रतिपादिलेला भक्तिमार्ग आमच्या देशांतील लोकांस मान्य होणे पहिल्यापासूनच संभवनीय नव्हते; आणि हा असंभव लक्षांत आणिल.

म्हणजे गीतेतील धर्मप्रतिपादनाचे स्वरूप पहिल्यापासूनच बहुतेक हल्लींच्या गीते-
तील प्रतिपादनासारखेच असावे असे मानणे भाग पडते. गीतारहस्यांतील विवे-
चन याच धोरणाने केलेले आहे; तथापि हा प्रश्न महत्त्वाचा असल्यामुळे गीता-
धर्माचे मूलरूप व परंपरा यासंबंधाने ऐतिहासिकदृष्ट्या आमच्या मते काय निष्पन्न
होते ते थोडक्यांत सांगतो.

वैदिक धर्माचे अत्यंत प्राचीन स्वरूप भक्तिप्रधान, ज्ञानप्रधान अगर योग-
प्रधानहि नसून यज्ञमय म्हणजे कर्मप्रधान होते, आणि वेदसंहिता व ब्राह्मण यांतून
मुख्यत्वेकरून हाच यज्ञयागादि कर्मपर धर्म प्रतिपादिलेला आहे, असे गीतारह-
स्याच्या दहाव्या प्रकरणांत दाखविले आहे. या धर्माचेच पुढे जैमिनीच्या मीमां-
सासूत्रांत व्यवस्थित विवेचन केले असल्यामुळे त्यास 'मीमांसकमार्ग' हें नांव प्राप्त
झाले आहे. पण मीमांसा हें नांव जरी नवे असले, तरी यज्ञयागादि धर्म प्राचीन
आहे, किंवा इतिहासदृष्ट्या वैदिक धर्माची ही पहिली पायरी आहे, याबद्दल
कांहीच शंका नाही. 'मीमांसक मार्ग' हें नांव प्राप्त होण्यापूर्वी यास त्रयीधर्म, म्हणजे
तीन वेदांनी प्रतिपादिलेला धर्म, हें नांव होते; व तेच गीतेतहि आलेले आहे
(गी. ९. २० व २१ पहा). कर्ममय त्रयीधर्म याप्रमाणे जरीने चालू असतां कर्माने
म्हणजे केवळ यज्ञयागादिकांच्या बाह्य खटाटोपाने परमेश्वराचे ज्ञान कसे होणार ?
ज्ञान होणे ही मानसिक स्थिति असल्यामुळे परमेश्वरस्वरूपाचा विचार कल्याखेरीज
ज्ञान होणे शक्य नाही, इत्यादि प्रश्न व कल्पना निघून क्रमाक्रमाने त्यांतच औपनि-
षदिक ज्ञानाचा प्रादुर्भाव झाला, असे छांदोग्यादि उपनिषदांच्या प्रारंभी जी अवतरणे
आहेत त्यांवरून स्पष्ट होते. या औपनिषदिक ब्रह्मज्ञानासच पुढे वेदान्त हें नांव
प्राप्त झाले आहे. पण मीमांसा शब्दाप्रमाणे वेदान्त हा शब्द जरी मागाहून
निघालेला आहे, तरी ब्रह्मज्ञान किंवा ज्ञानमार्ग त्यामुळे नवा ठरत नाही. कर्म-
कांडानंतर ज्ञानकांड निघाले हें खरे; तथापि दोन्हीहि प्राचीन होत हें लक्षांत
ठेविले पाहिजे. कापिलसांख्य ही या ज्ञानमार्गाचीच दुसरी पण स्वतंत्र शाखा आहे.
ब्रह्मज्ञान अद्वैती तर सांख्य द्वैती असून सृष्ट्युत्पत्तिकर्मासंबंधाने सांख्यांचे विचार
मूळांत भिन्न आहेत हें गीतारहस्यांत सांगितले आहे. परंतु औपनिषदिक अद्वैती
ब्रह्मज्ञान व सांख्यांचे द्वैती ज्ञान हीं दोन्हीहि मूळांत जरी याप्रमाणे भिन्न असलीं
तरी केवळ ज्ञानदृष्ट्या पाहिले तर हे दोन्ही मार्ग तत्पूर्वीच्या यज्ञयागादि कर्ममार्गास
एकसारखेच विरोधी होते. म्हणून कर्माचा ज्ञानाशीं मेळ कसा घालवा, हा प्रश्न
साहजिकरीत्या उद्भवून उपनिषत्कालीन या वाबतींत दोन पक्ष झालेले होते. कर्म
व ज्ञान यांचा नित्य विरोध असल्यामुळे ज्ञान झाल्यावर कर्म सोडून देणे प्रशस्तच
नव्हे तर अवश्यहि होय, असे बृहदारण्यकादिक उपनिषदे व सांख्य म्हणू लागले.

आणि उलटपक्षी ज्ञानोत्तरहि कर्म सोडितां येत नाही, वैराग्याने बुद्धि निष्काम करून जगांत व्यवहारसिद्धयर्थे ज्ञानी पुरुषाने ही सर्व कर्मे केली पाहिजेत, असे ईशा-वास्यादि दुसरी उपनिषदे प्रतिपादन करू लागली या उपनिषदांवरील भाष्यांतून हा भेद काढून टाकण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. पण शांकरभाष्यांतील हे सांप्र-दायिक अर्थ ओढाताणीचे असून या उपनिषदांचा स्वतंत्रपणे विचार करीत असतां ते ग्राह्य मानितां येत नाहीत, असे गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणाच्या अखेर केलेल्या विवेचनावरून दिसून येईल. यज्ञयागादि कर्म व ब्रह्मज्ञान यांचाच केवळ याप्रमाणे मेळ घालण्याचा प्रयत्न झाला असे नाही; तर कापिलसांख्यांतील प्रथम स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेले क्षराक्षरज्ञान आणि उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान यांचीहि शक्य तेवढी एकवाक्यता करण्यास याच काली सुरुवात झालेली होती, असे मैत्र्युपनिष-तांतील विवेचनावरून उघड होते. बृहदारण्यकादि जुन्या उपनिषदांत कापिलसांख्य ज्ञानाला महत्त्व दिलेले नाही. पण मैत्र्युपनिषदांत सांख्यांची परिभाषा पूर्णपणे स्वीकारून एका परब्रह्मापासून अखेर सांख्यांची चोवीस तत्त्वे निर्माण झाली असे वर्णन आहे. तथापि कापिलसांख्यशास्त्रहि वैराग्यपरच म्हणजे कर्माळा विरुद्ध आहे. म्हणून एकंदरीत पहातां (१) केवळ यज्ञयागादि कर्मे करण्याचा मार्ग (२) ज्ञानाने व वैराग्याने कर्मसंन्यास करणे म्ह० ज्ञाननिष्ठा अगर सांख्यमार्ग, आणि (३) ज्ञानाने व वैराग्यदुद्धीनेच सदैव कर्मे करण्याचा म्हणजे ज्ञानसमुच्चयमार्ग, असे तीन पक्ष वैदिक धर्मात प्रार्चान काळीच उद्भवले होते असे दिसून येते. यांपैकी ज्ञान-मार्गातूनच योग व भक्ति या दुसऱ्या दोन शाखा पुढे निर्माण झाल्या आहेत. पर-ब्रह्माचे ज्ञान होण्यास ब्रह्मचिंतन करणे अवश्य आहे; आणि हे चिंतन, मनन किंवा ध्यान करण्यास चित्त एकाग्र करावे लागत असून, ह्यासाठी परब्रह्माचे कोणते तरी सगुण प्रतीक प्रथम डोळ्यांपुढे ठेवावे, असे छांदोग्यादि जुन्या उपनिषदांतून सांगि-तले आहे. अशा प्रकारे ब्रह्मोपासना करीत असतां जे चित्तैकाग्र होते त्यासच पुढे विशेष महत्त्व दिल्यामुळे चित्तनिरोधरूपी योग हा निराळा मार्ग झाला; आणि सगुण प्रतीकाऐवजी परमेश्वराचे व्यक्त मानवरूपधारी प्रतीक उपासनेस घेण्यास हळूहळू सुरुवात होऊन अखेर भक्तिमार्ग निघालेला आहे. भक्तिमार्ग किंवा भक्तीची कल्पना औपनिषदिक ज्ञानास सोडून मध्येच स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेली नाही किंवा दुसऱ्या देशांतूनहि हिंदुस्थानांत आलेली नाही. ब्रह्मचिंतनार्थ प्रथम यज्ञांतील अंगांची किंवा ॐकाराची, आणि पुढे रुद्र, विष्णु, इत्यादि वैदिक देवतांची, अगर आकाशादि सगुण व्यक्त ब्रह्मप्रतीकांची उपासना सुरू होऊन, अखेर त्याच कारणासाठी म्हणजे ब्रह्मप्राप्त्यर्थे राम, नृसिंह, श्रीकृष्ण, वासुदेव इत्यादिकांची भक्ति, म्हणजे एक प्रका-रची उपासना सुरू झालेली आहे, अशी कमवार सरणी एकंदर सर्व उपनिषदांचे

अवलोकन केले असतां निष्पन्न होत्ये. यांपैकी योगतत्त्वादि योगावरील किंवा तृसिंह-तापनी, रामतापनी वगैरे भक्तीवरील उपनिषदे छांदोग्यादि उपनिषदांपेक्षां अर्वाचीन आहेत हे त्यांच्या भाषेवरून उघड आहे. म्हणून छांदोग्यादि जुन्या उपनिषदांत वर्णिलेल्या कर्म, ज्ञान किंवा संन्यास, आणि ज्ञानकर्मसमुच्चय या तिन्ही पक्षांचा उद्भव झाल्यावर मग पुढे योग व भक्ति मार्गास प्राधान्य आले आहे, असे म्हणणे ऐतिहासिकदृष्ट्या भाग पडते. परंतु योग व भक्ति हीं साधनें याप्रमाणे जरी पुढे प्रधान मानिलीं गेलीं, तरी तत्पूर्वीच्या ब्रह्मज्ञानाचें श्रेष्ठत्व त्यानें कमी झाले नाही, व होणेहि शक्य नव्हतें. म्हणून योगप्रधान किंवा भक्तिप्रधान उपनिषदांतूनहि ब्रह्मज्ञान हें भक्तीचें आणि योगाचें अखेरचें साध्य होय, आणि रुद्र, विष्णु, अच्युत, नारायण किंवा वासुदेव वगैरे ज्यांची भक्ति करावयाची तींहि परमात्म्याचीं किंवा परब्रह्माचीं रूपे होत अशीं वर्णनें येत असतात (मैत्र्यु. ७.७; रामपू. १६; अमृतबिंदु. २२ वगैरे पहा). सारांश, वैदिक धर्मांत वेळोवेळीं आत्मज्ञानी पुरुषांनीं जीं धर्माणि प्रवृत्त केलीं तीं तत्पूर्वी प्रचलित असलेल्या धर्मांगांतूनच उद्भवलेलीं अमून नव्या धर्मांगांचा पूर्वीच्या धर्मांगांशीं मेळ ठेवणे हे वैदिक धर्माच्या वाढीचें पहिल्यापासून चालत आलेलें मुख्य धोरण आहे; आणि निरनिराळ्या धर्मांगांची एकवाक्यता करणयाचें हेंच धोरण स्वीकारून स्मृतिकारांनीं आश्रमव्यवस्थाधर्म पुढे प्रतिपादिला आहे. निरनिराळ्या धर्मांगांची एकवाक्यता करणयाची ही प्राचीन पद्धत लक्षांत आणिली म्हणजे गीताधर्म तेवढाच एकटा या पूर्वापर पद्धतीस सोडून प्रवृत्त झाला असेल हे म्हणणे सयुक्तिक होत नाही.

ब्राह्मणग्रंथांतील यज्ञयागादि कर्म, उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान, कापिल सांख्य, चित्तनिरोधरूपी योग आणि भक्ति अशीं जीं वैदिक धर्माचीं मुख्य मुख्य अंगे त्यांच्या उत्पात्तिकमाचा सामान्य इतिहास वर सांगितला. आतां गीतेंत या सर्व धर्मांगांचे जें प्रतिपादन केले आहे त्याचें मूळ काय—म्हणजे तें प्रतिपादन साक्षात् निरनिराळ्या उपनिषदांतून गीतेंत घेतलेलें आहे, किंवा मध्यें आणखी एखादी पायरी आहे—याचा विचार करूं. नुस्त्या ब्रह्मज्ञानाचें विवेचन चाळूं असतां कठादि उपनिषदांतले कांहीं श्लोक गीतेंत जसेच्या तसेच घेतले असून, ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष प्रतिपाद्य असतां जनकादिकांचे औपनिषदिक दाखले दिलेले आहेत. यावरून गीताग्रंथ साक्षात् उपनिषदांवरूनच रचिलेला असावा असा समज होतो. पण गीताधर्माची गीतेंतच दिलेली परंपरा पाहिली, तर तीत उपनिषदांचा कोठेंच उल्लेख नाही. गीतेंत द्रव्यमय यज्ञापेक्षां ज्ञानमय यज्ञ ज्याप्रमाणे श्रेष्ठ ठरविला आहे (गी. ४. ३३), त्याप्रमाणे छांदोग्योपनिषदांतहि एके ठिकाणीं (छां. ३. १६, १७) मनुष्याचें जीवित हा एक प्रकारचा यज्ञच होय असें सांगून, अशा प्रकारच्या

यज्ञाची महती वर्णन करीत असतां “ही यज्ञविद्या घोर आगिरस नांवाच्या ऋषीने देवकीपुत्र कृष्ण यास सांगितली,” असें म्हटलें आहे. हा देवकीपुत्र कृष्ण आणि गीतेतील श्रीकृष्ण एकच मानण्यास कांहीं आधार नाही. तथापि दोन्ही एकच आहेत असें जरी क्षणभर गृहीत धरिलें, तरी ज्ञानयज्ञ प्रधान मानण्यास गीतेत घोर आगिरसाचा कोठेंच उल्लेख नाही हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. शिवाय जनकाचा मार्ग जरी ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक होता तरी त्याच्या काली या मार्गात भक्तीचा समावेश झालेला नव्हता, असें बृहदारण्यकोपनिषदावरून स्पष्ट होतें. म्हणून भक्तियुक्त ज्ञानकर्मसमुच्चयपंथाच्या सांप्रदायिक परंपरेत जनकाची गणना होऊं शकत नाही, व गीतेत केलेलीहि नाही. गीताधर्म युगारंभी भगवंतांनी प्रथम विवस्वानास, विवस्वानानें मनूस, व मनूनें इक्ष्वाकूस उपदेशिला होता; पण कालान्तरानें तो नष्ट झाल्यामुळे अर्जुनास फिरून सांगावा लागला, असें गीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभी (गी. ४.१—३) म्हटलें आहे. गीताधर्माची परंपरा समजण्यास हे श्लोक अत्यंत महत्त्वाचे असतां हि टीकाकारांनीं त्यांचा शब्दार्थ सांगण्यापलीकडे फारसा जास्त खुलासा केलेला दिसत नाही; आणि कदाचित् तसें करणें त्यांस इष्टहि नसावें असें दिसतें. कारण गीताधर्म मूळांत एखाद्या विशिष्ट पंथांतला आहे, असें म्हटल्यानें दुसऱ्या धार्मिक पंथास थोडा तरी कर्मापणा आल्याखेरीज रहात नाही. पण गीतेतली ही परंपरा महाभारतान्तर्गत नारायणीयोपाख्यानांत भागवतधर्माची जी परंपरा दिली आहे त्यांतील शेवटच्या त्रेतायुगीच्या परंपरेशी पूर्णपणें जुळत्ये हें आम्हां गीतारहस्याच्या आरंभी व गीता ४.१ व २ या श्लोकांवरील टीपेंत साधार स्पष्ट करून दाखविलें आहे. भागवतधर्माच्या व गीताधर्माच्या परंपरेचें हें ऐक्य पाहिलें म्हणजे गीताग्रंथ भागवतधर्माचा आहे असें म्हणावें लागतें; आणि त्याबद्दल कांहीं शंका असल्यास “गीतेत भागवतधर्मच सांगितला आहे ” (मभा. शां. ३४६. १०) या महाभारतांतील वंशपायनाच्या वाक्यावरून ती पूर्ण नाहीशी होत्ये. गीता हा औपनिषदिक ज्ञानाचा म्हणजे वेदान्ताचा स्वतंत्र ग्रंथ नसून, त्यांत भागवतधर्माचें प्रतिपादन केलेलें आहे, असें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर, भागवतधर्मास सोडून केलेली गीतेची कोणतीहि चर्चा अपुरी व भ्रामक होण्याचा संभव आहे हें सांगायला नको. म्हणून भागवतधर्म केव्हां उत्पन्न झाला व त्याचें मूळ स्वरूप कसें होतें इत्यादि प्रश्नांबद्दल सध्या उपलब्ध होणारी माहिती येथे प्रथम थोडक्यांत देतो. या भागवतधर्मासच नारायणीय, सात्वत, किंवा पांचरात्र धर्म हीं दुसरीं नांवां आहेत, हें गीतारहस्यांत पूर्वीच सांगितलें आहे.

उपनिषत्कालानंतर आणि बुद्धापूर्वी झालेल्या वैदिक धर्मग्रंथांपैकी पुष्कळांचा

लोप झाला असल्यामुळे, गीतेखेरीज भागवतधर्मावरील सध्यां उपलब्ध होणारे मुख्य ग्रंथ म्हटले म्हणजे महाभारतान्तर्गत शांतिपर्वाच्या अखेर अठरा अध्यायात निरूपिलेलें नारायणीयोपाख्यान (मभा.शां. ३३४—३५.१), शांडिल्यसूत्रें, भागवत-पुराण, नारदपंचरात्र, नारदसूत्रें व रामानुजाचार्यादिकांचे ग्रंथ, एवढेच होत. पैकीं रामानुजाचार्यांचे ग्रंथ बोलून चालून सांप्रदायिकदृष्ट्या म्हणजे भागवतधर्माच्या विशिष्टाद्वैत वेदान्ताशीं मेळ घालण्यासाठीं शालिवाहन शकाच्या सुमारे बाराव्या शतकांत लिहिलेले आहेत. म्हणून भागवतधर्माचे मूळचे स्वरूप ठरविण्यास या ग्रंथावर अवलंबून रहातां येत नाही; आणि माध्वादि दुसऱ्या वैष्णवसांप्रदायी ग्रंथांची गोष्टहि तशीच आहे. श्रीमद्भागवतपुराण यापूर्वीचे आहे. पण या पुराणांत आरंभीच अशी कथा आहे कीं, (भाग. स्कं. १ अ. ४ व ५ पहा), महाभारतांत, आणि अर्थातच गीतेंतहि, नैष्कर्म्यपर भागवतधर्माचे जें निरूपण आहे त्यांत भक्तीचे व्हावे तसें वर्णन झालेलें नाही, आणि 'भक्तीवांचून नुस्तें नैष्कर्म्य शोभत नाही,' असें मनांत येऊन व्यासांस वाईट वाटले; व मनाची ही तळमळ काढून टाकण्यासाठीं नारदाच्या सांगण्यावरून त्यांनीं भक्तीचे माहात्म्य प्रतिपादन करणारे भागवतपुराण रचिले. या कथेचा ऐतिहासिकदृष्ट्या विचार केला तर असें दिसून येईल कीं, मूळ म्हणजे भारतांतील भागवतधर्मांत नैष्कर्म्याला जें प्राधान्य होतें तें कालान्तरानें कमी होऊन त्याऐवजीं भक्तीला जेव्हां प्राधान्य आलें तेव्हां या दुसऱ्या स्वरूपाचा (म्हणजे भक्तिप्रधान) भागवतधर्म प्रतिपादन करण्यासाठीं भागवतपुराण ही पुरणपोळी मागाहून बनविली आहे. नारदपंचरात्र ग्रंथहि याच प्रकारचा म्हणजे शुद्ध भक्तिपर असून त्यांत द्वादश स्कंधांचें भागवतपुराण, ब्रह्मवैवर्तपुराण, विष्णुपुराण आणि गीता व महाभारत यांचा नामतः स्पष्ट निर्देश केलेला आहे (ना. पं. २. ७. २८—३२; ३. १४. ७३; व ४. ३. १५४ पहा). तेव्हां भागवतधर्माचे मूळचे स्वरूप ठरविण्यास हा ग्रंथ भागवतपुराणाहूनहि कमी योग्यतेचा आहे असें उघड होतें. नारदसूत्रें व शांडिल्यसूत्रें हे ग्रंथ नारदपंचरात्राहून कदाचित् प्राचीन असतील. तथापि नारदसूत्रांत व्यास व शुक (ना. सू. ८३) यांचा उल्लेख असल्यामुळे तें भारतभागवतानंतरचे, आणि शांडिल्यसूत्रांत भगवद्गीतेंतील श्लोकच घेतलेले असल्यामुळे (शां. सू. ९, १५ व ८३) हें सूत्र नारदसूत्रापेक्षा प्राचीन (ना. सू. ८३) असलें तरी गीता व महाभारत यांच्या पुढले आहे यांत शंका नाही. म्हणून भागवतधर्माचे मूळचे व प्राचीन स्वरूप काय याचा निर्णय अखेर महाभारतान्तर्गत नारायणीयाख्यानावरूनच करावा लागतो. भागवतपुराण (१. ३. २४) व नारदपंचरात्र (४. ३. १५६-१५९; ४. ८. ८१) या दोन्ही ग्रंथांत बुद्धाला विष्णूचा अवतार म्हंटले आहे. पण नारायणीयाख्यानांत वर्णिलेल्या दशावतारांत बुद्धाची गणना केली

नसून, पहिला अवतार हंस व पुढे कृष्णानंतर एकदम कल्कि सांगितला आहे (मभा. शां. ३३९.१००) यावरूनहि नारायणीयाख्याने हे भागवतपुराण व नारद-पंचरात्र यांहून प्राचीन आहे असे सिद्ध होते. या नारायणीयाख्यानांत असे वर्णन आहे की, परब्रह्माचेच अवतार जे नर व नारायण नामक दोन ऋषि त्यांनी नारायणीय म्हणजे भागवत धर्म मूळारंभी प्रवृत्त केला, व त्यांच्या सांगण्यावरून नारद ऋषि श्वेतद्वीपास गेल्यावर तेथे खुद्द भगवंतांनीच नारदास या धर्माचा प्रथम उपदेश केला; भगवान् ज्या श्वेतद्वीपांत रहातात ते द्वीप क्षीरसमुद्रांत असून क्षीरसमुद्र मेरुपर्वताच्या उत्तरेस आहे, इत्यादि नारायणीयाख्यानांतलें वर्णन प्राचीन पौराणिक ब्रह्मांडवर्णनास अनुसरून आहे, व त्याबद्दल आमच्याकडे कोणास कांही विशेष वाटत नाही. पण वेबर नांवाच्या पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडिताने याच कथेचा विपर्यास करून अशी दीर्घ शंका काढिली होती की, भागवतधर्मातील भक्तितत्त्व श्वेतद्वीपांतून म्हणजे हिंदुस्थानाबाहेरील कोणत्या तरी देशांतून हिंदुस्थानांत गेलें आहे, आणि भक्तीचें हे तत्त्व तत्कालीं ख्रिस्ती धर्माखेरीज दुसरीकडे ज्या अर्थी प्रचारांत नव्हतें त्या अर्थी ख्रिस्ती देशांतूनच भक्तीची कल्पना भागवतधर्मायांस सुचलेली आहे ! परंतु पाणिनीस वासुदेवभक्तीचें तत्त्व माहीत असून बौद्ध व जैन धर्मातहि भागवतधर्माचें किंवा भक्तीचे उल्लेख आहेत; आणि पाणिनी व बुद्ध हे दोन्ही ख्रिस्तापूर्वीचे होत हेहि निर्विवाद आहे. यासाठी वेबरची वरील शंका पाश्चिमात्य पंडितांनीहि आतां निर्मूल ठरविली आहे. भक्ति हें धर्माग आमच्याकडे ज्ञानपर उपनिषदांच्या नंतर निघालेलें आहे हें वर सांगितलें आहे. म्हणून ज्ञानपर उपनिषदानंतर आणि बुद्धापूर्वी वासुदेवभक्तिपर भागवतधर्म निघाला आहे एवढें निर्विवाद होय. बुद्धापूर्वी किती शतके * एवढाच काय तो प्रश्न आहे; व त्याचें

* भक्तिमान् (पाली भत्तिमा) हा शब्द थेरगायंत (श्लोक ३७०) आला असून एका जातकांतहि भक्तीचा उल्लेख आहे. शिवाय प्रसिद्ध फ्रेंच पाली पंडित सेनार्त (Senart) यानें 'बौद्ध धर्माचें मूळ' या विषयावर १९०९ सालीं जें एक व्याख्यान दिलें त्यांत बौद्ध धर्मापूर्वी भागवतधर्म निघालेला आहे असे स्पष्ट पतिपादन केलें आहे. "No one will claim to derive from Buddhism, Vishnuism or the Yoga. Assuredly Buddhism is the borrower."... "To sum up if there had not previously existed a religion made up of the doctrines of Yoga, of Vishnuite legends, of devotion to Vishnu-Krishna, worshipped under the title of Bhagavata, Buddhism would not have come to birth at all." "सेनार्त याचा हा निबंध *The Indian Interpreter* नांवाच्या पुणे येथें प्रसिद्ध हाणाच्या मिशनरी त्रैमासिकाच्या आक्टोबर १९०९ व जानेवारी १९१० च्या अंकांत भाषांतररूपानें प्रसिद्ध झाला असून वर दिलेलीं वाक्ये

पूर्ण निश्चयात्मक उत्तर जरी देतां आले नाही, तरी ठोकळ मानानें या कालाचा अजमास करणें कांहीं अशक्य नाही, असें पुढील विवेचनावरून दिसून येईल.

श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास उपदेशिलेला भागवतधर्म तत्पूर्वी लुप्त झालेला होता. (गी. ४. २) असें गीतें म्हटलें असून या धर्माच्या तत्त्वज्ञानांत परमेश्वराला वासुदेव, जीवाला संकर्षण, मनाला प्रद्युम्न व अहंकाराला अनिरुद्ध हीं नांवें दिलेलीं आहेत. पैकीं वासुदेव हें खुद्द श्रीकृष्णाचेंच नांव असून संकर्षण हें त्याच्या वडील भावाचें म्हणजे बलरामाचें आणि प्रद्युम्न व अनिरुद्ध हीं नांवें श्रीकृष्णाचा पुत्र व पौत्र यांची आहेत. याखेरीज सात्वत असें जें या धर्मास दुसरें नांव आहे तेंहि श्रीकृष्ण ज्या यादवज्ञातींत जन्मास आले त्या ज्ञातीचें आहे. यावरून श्रीकृष्ण ज्या कुळांत व ज्ञातींत जन्मले त्यांत हा धर्म प्रवृत्त झालेला असून, तेव्हांच श्रीकृष्णांनीं तो आपल्या प्रिय मित्रास म्हणजे अर्जुनास उपदेशिला असावा असें उघड होतें; व पौराणिक कथाहि तशीच आहे. शिवाय श्रीकृष्णाबरोबर सात्वतज्ञातीचाहि शेवट झाला अशी कथा असल्यामुळे श्रीकृष्णानंतर सात्वतज्ञातींत या धर्माचा प्रसार होणेंहि शक्य नव्हतें. श्रीकृष्णांनीं अशा रीतीनें जो धर्म प्रवृत्त केला तो तत्पूर्वी कदाचित् नारायणीय किंवा पांचरात्र या नांवांनं थोड्याबहुत अंशानें चालूं असेल, आणि पुढें सात्वत ज्ञातींत त्याचा प्रसार झाल्यावर त्यास 'सात्वत' हें नांव प्राप्त होऊन, नंतर भगवान् श्रीकृष्ण व अर्जुन हे नरनारायणाचेच अवतार होत या बुद्धीनें या धर्मास 'भागवतधर्म' म्हणूं लागले असतील, अशी या धर्माच्या निरनिराळ्या नांवांची एक प्रकारची ऐतिहासिक उपपत्ति लावितां येईल; त्यासाठीं तीन किंवा चार निरनिराळे श्रीकृष्ण झाले असून त्यांपैकीं प्रत्येकांनं त्यांत थोडीथोडी भर घातली असेल असें मानण्याचें कारण नाही, व मानण्यास पुरावाहि नाही. मूळ धर्मांत घडत आलेल्या बऱ्यावाईट फरकावरून ही कल्पना बसवलेली आहे. पण बुद्ध, ख्रिस्त किंवा महंमद एक एक असतांहि त्यांच्या त्यांच्या धर्मातहि जर पुढें पुष्कळ बरेवाईट फरक झालेले आढळून येतात, तर मूळच्या भागवतधर्मास पुढें निरनिराळीं स्वरूपें प्राप्त झालीं म्हणून, अगर श्रीकृष्णाबद्दल पुढें निरनिराळ्या कल्पना निघाल्या म्हणून तितके

जानेवारीच्या अंकांत पृ. १७७ व १७८ यांत सांपडतील. डा. बुल्हर यांनींहि असें म्हटलें आहे कीं, "The ancient, Bhagavata Satvata or Pancharatra sect devoted to the worship of Narayana and his deified teacher Krishna-Devakiputra dates from a period long anterior to the rise of Jainas in the 8th Century B. C."-*Indian Antiquary* Vol. XXIII. (1894) P.248. याबद्दलचें जास्त विवेचन पुढें याच परिशिष्टाच्या सहाव्या भागांत केले आहे तें पहा.

निरनिराळे श्रीकृष्ण मानण्याचें आमच्या मते कांहीं कारण नाही. कोणताहि धर्म घेतला तरी कालान्तरानें त्याचीं अशीं रूपांतरें होणें अगदीं सहज व स्वाभाविक आहे, त्यासाठीं भिन्न भिन्न कृष्ण, बुद्ध, अगर ख्रिस्त मानण्यास नकोत.* श्रीकृष्ण, यादव व पांडव, किंवा भारती युद्ध या ऐतिहासिक गोष्टी नसून कल्पित कथा आहेत असेंहि तर्क कित्येक लोक—विशेषतः कांहीं पाश्चिमात्य तार्किक—काढीत असतात, आणि कित्येकांच्या मते महाभारत हें एक मोठें थोरलें अध्यात्मपर रूपक आहे. पण आमच्याकडील प्राचीन ग्रंथांचा पुरावा पाहिला तर या शंका निराधार होत असें कोणाहि निःपक्षपाती मनुष्यास कवूल करावें लागेल. या कथांस मूळांत ऐतिहासिक आधार आहे एवढें निर्विवाद आहे. सारांश, श्रीकृष्ण चारपांच नसून एकच ऐतिहासिक पुरुष होते असें आमचें मत आहे. आतां या श्रीकृष्णाच्या कालाचा विचार करितांना श्रीकृष्ण, यादव, पांडव व भारती युद्ध यांचा काल एकच म्हणजे कलियुगारंभीच असून, पुराणगणनेप्रमाणें तेव्हांपासून आतांपर्यंत पांच हजारांहून अधिक वर्षे गेली आहेत, आणि हाच श्रीकृष्णाचा खरा काल होय, असें रा. व. चिंतामणराव वैद्य यांनी प्रतिपादन केले आहे.† पण पांडवांपासून शककालापर्यंत झालेल्या राजांच्या पुराणांत वर्णिलेल्या पिढ्या पाहिल्या तर त्यांशीं हा काल विसंगत पडतो. म्हणून “परीक्षित राजाच्या जन्मापासून नंदाच्या अभिषेकापर्यंत ११९५ (किंवा १०९५) वर्षे होतात” (भाग. १२.२.२६; व विष्णु. ४.२४. ३२) असें जें भागवतांत व विष्णुपुराणांत वचन आहे, त्याचा आधारें ख्रिस्ती

* श्रीकृष्णाच्या चरित्रांत पराक्रम, भक्ति व वेदान्त याखेरीज गोपींची रासक्रीडा येत्ये आणि या गोष्टी एकमेकांस विसंगत आहेत, म्हणून महाभारतांतला श्रीकृष्ण निराळा, गीतेतला निराळा आणि गोकुळांतला निराळा, असे हल्लीं कित्येक विद्वान् प्रतिपादन करीत असतात; आणि असलेंच मत डा. भांडारकर यांनी आपल्या ‘वैष्णव, शैव वगैरे पंथ’ या इंग्रजी ग्रंथांत स्वीकारिले आहे. पण आमच्या मते तें बरोबर नाही. गोपींच्या कथांत जें श्रृंगारिक वर्णन आहे तें मागाहून आलेलें असेल, नाही असे नाही; परंतु तेवढ्यासाठीं श्रीकृष्ण या नांवाचे पुरुष निरनिराळे झाले होते असें मानण्याची जरूर नाही व त्याला कल्पनेखेरीज दुसरा आधारहि नाही. शिवाय गोपींची कथा भागवतकालीं व प्रथम प्रचारांत आली असें नव्हे, तर शककालाच्या आरंभीं अश्वघोषानें लिहिलेल्या बुद्धचरितांत (४.१४) आणि भासाच्या बालचरित नाटकांतहि (३.२) गोपींचा उल्लेख आहे. तेव्हां या वावर्तीत चिंतामणराव वैद्य यांचें म्हणणें डा. भांडारकरांच्या म्हणण्यापेक्षां आम्हांस अधिक सयुक्तिक दिसतें.

† रावबहादुर चिंतामणराव वैद्य यांचें हें मत त्यांच्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी ग्रंथांत नमूद असून शिवाय याच विषयावर येथील डॅक्न कॉलेज ऑनिव्हर्सिटीचे प्रसंगी त्यांनीं सन १९१४ सालीं जें व्याख्यान दिलें त्यांतहि विवेचन केले आहे.

सनापूर्वी सुमारे १४०० वर्षे पांडव व भारती युद्ध झाले असावे असे या विद्वानांनी आतां ठरविले आहे. अर्थात् श्रीकृष्णाचाहि हाच काल होय; आणि हा काल स्वीकारिला म्हणजे श्रीकृष्णांनी भागवतधर्म ख्रिस्तापूर्वी निदान १४०० वर्षे म्हणजे बुद्धापूर्वी सुमारे ८०० वर्षे प्रवृत्त केला असावा असे प्राप्त होतें. कित्येकांचा यावर असा आक्षेप आहे की, श्रीकृष्ण व पांडव हे जरी ऐतिहासिक पुरुष असले तरी श्रीकृष्ण या एका क्षत्रिय योद्धयास प्रथम एका महापुरुषाचें, नंतर विष्णूचें, आणि क्रमाक्रमानें अखेर पूर्ण परब्रह्माचें रूप ब्राह्मणांनी देईपर्यंत दरम्यान पुष्कळ काळ लोटला असावा, व त्यामुळे भागवतधर्माच्या उदयाचा व भारती युद्धाचा काळ एक मानितां येत नाही. पण या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ दिसत नाही. कोणाला देव मानावे व कोणाला देव मानूं नये याबद्दलची आधुनिक तार्किकांची समजूत आणि दोनचार हजार वर्षांच्या पूर्वीच्या लोकांची समजूत (गी. १०.४१) यांत महदंतर पडलेले आहे; आणि ज्ञानी पुरुष स्वतःच ब्रह्ममय होतो असा श्रीकृष्णापूर्वीच्या उपनिषदांत सिद्धान्त केलेला असून (बृ. ४.४.६), मैत्र्युपनिषदांत रुद्र, विष्णु, अच्युत नारायण, हे सर्व ब्रह्मच आहेत (मैत्र्यु. ७.७), असें स्वच्छ म्हटले आहे. मग श्रीकृष्णास परब्रह्मत्व येण्यास वेळ लागण्याचें कारण काय ! इतिहासाकडे पाहिलें तरी बुद्ध आपल्या स्वतःला 'ब्रह्मभूत' (सेलसुत. १४; थेरगाथा ८३१) म्हणत असून, त्याच्या हयातीतच त्यास देवाचा मान मिळू लागला होता, व त्याच्या मरणानंतर लवकरच त्यास 'देवाधिदेवाचें' किंवा वैदिक धर्मातील परमात्म्याचें स्वरूप प्राप्त होऊन त्याची पूजाहि सुरू झाली होती असें विश्वसनीय बौद्ध ग्रंथावरून दिसून येतें; आणि ख्रिस्ताची गोष्टहि तशीच आहे. बुद्ध व ख्रिस्त यांप्रमाणें श्रीकृष्ण संन्यासी नव्हते व भागवतधर्महि निवृत्तिपर नाही हें खरें. पण तेवढ्यामुळे बौद्ध व ख्रिस्त धर्माच्या मूळपुरुषांप्रमाणें भागवतधर्माच्याहि प्रवर्तकास पहिल्यापासूनच ब्रह्माचें किंवा देवाचें स्वरूप प्राप्त होण्यास कोणतीच हरकत येण्याचें कारण नाही.

श्रीकृष्णाचा काल याप्रमाणें निश्चित केल्यावर भागवतधर्माच्या उदयाचाहि तोच काल मानणें प्रशस्त व सयुक्तिक असतां, पाश्चिमात्य पंडित तसें करण्यास सामान्यतः कां कचरतात यांतील बीज निराळेंच आहे. खुद्द ऋग्वेदाचाच काल ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १५०० किंवा फार झालेतर २००० वर्षांपेक्षां अधिक प्राचीन नाही, अशी या पंडितांपैकीं पुष्कळांची अद्यापहि समजूत आहे. म्हणून भक्तिपर भागवतधर्म ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १४०० वर्षे निघाला असेल हें म्हणणें त्यांच्या दृष्टीनें त्यांस असंभवनीय वाटतें. कारण, ऋग्वेदानंतर यज्ञयागादिक कर्मप्रतिपादक यजुर्वेद व ब्राह्मण ग्रंथ, नंतर ज्ञानपर उपनिषदे व सांख्यशास्त्र, आणि शेवटी भक्ति-

पर ग्रंथ, हा कम वैदिकधर्मवाङ्मयावरून निर्विवाद सिद्ध होत असून नुस्त्या भागवत धर्माचे ग्रंथ पाहिले तरीहि औपनिषदिक ज्ञान, साख्यशास्त्र चित्तनिरोधरूपी योग वगैरे धर्मांगे भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच प्रचलित झालीं होती, असें स्पष्ट दिसून येते. कालाची अत्यंत खेचाखेची केली तरीहि ऋग्वेदानंतर व भागवतधर्म निघण्यापूर्वी या निरनिराळ्या धर्मांगांचा प्रादुर्भाव व वाढ होण्यास दरम्यान दहाबारा शतके तरी लोटलीं असावीत असें मानणे भाग आहे. पण भागवतधर्म श्रीकृष्णांनी आपल्या कालां म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १४०० वर्षे प्रवृत्त केला असें मानिले तर या निरनिराळ्या धर्मांगांच्या वाढीस या पंडितांच्या मते योग्य कालावकाश हि रहात नाही. कारण ऋग्वेदाचाच काल हे पंडित ख्रिस्तापूर्वी १५०० किंवा २००० वर्षे समजतात; आणि मग शंभर किंवा फार झाले तर पांचसहस्र वर्षांनीच भागवतधर्म उद्भवला असें मानावे लागते. यासाठी वर सांगितल्याप्रमाणे कांही तरी शुष्क सबबीवर श्राकृष्णाची व भागवतधर्माची जोडी फोडून भागवतधर्माचा उदय बुद्धाच्या नंतर झाला असावा, असें म्हणण्यासहि कांही पाश्चिमात्य पंडित तयार झाले आहेत. पण खुद्द जैन व बौद्ध ग्रंथांत भागवतधर्माचे जे उल्लेख आहेत त्यांवरून भागवतधर्म बुद्धाहून प्राचीन असावा असें स्पष्ट दिसून येते. म्हणून भागवतधर्मोदयाचा काल बुद्धापुढे ढकलण्याऐवजी, ऋग्वेदादि ग्रंथांचा कालच आमच्या 'ओरायन' ग्रंथांत प्रतिपादितल्याप्रमाणे मागे हटविला पाहिजे, असें डॉ० बुद्धर यांनी म्हटले आहे.* पाश्चिमात्य पंडितांनी कांही तरी संदिग्ध अनुमानधर्क्याने ठरविलेले वैदिक ग्रंथांचे काल चुकीचे असून, वैदिक कालाची पूर्वमर्यादा ख्रिस्तापूर्वी ४५०० वर्षाहून कमी धरितां येत नाही, असें वेदांतील उदगयनस्थितिदर्शक वाक्यांच्या आधारे आम्ही आपल्या 'ओरायन' ग्रंथांत सिद्ध करून दाखविले आहे; आणि हे अनुमान आतां वऱ्याच पाश्चिमात्य पंडितांस ग्राह्य झाले आहे. ऋग्वेदकाल याप्रमाणे मागे नेला म्हणजे वैदिक धर्मातील सर्व अंगांच्या वाढीस योग्य कालावकाश मिळून भागवतधर्मोदयकालाचा संकोच करण्याचे कांहीच कारण रहात नाही. ऋग्वेदानंतर ब्राह्मणादि ग्रंथांतून कृत्तिकादि नक्षत्रगणना असल्यामुळे त्यांचा काल ख्रिस्तापूर्वी सुमारे २५०० वर्षे धरावा लागतो, असें मराठीत कै. शंकर वालकृष्ण दीक्षित यांनी आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्राच्या इतिहासांत हि दाखविले आहे. पण उदगयनस्थितीवरून ग्रंथाचा कालनिर्णय करण्याची ही पद्धत उपनिषदांस लाविलेली आमच्या पहाण्यांत नाही. रामतापनीसारख्या भक्तिपर किंवा योगतत्त्वासारख्या योगपर उपनिषदांची भाषा व रचना

* डॉ. बुद्धर यांना *J. Indian Antiquary*, September 1894. (Vol XXIII. pp., 238-249) यात केलेले 'ओरायन' च पुस्तकपरीक्षण पहा.

प्राचीन दिसत नाही, एवढ्यावरून सर्वच उपनिषदे बुद्धापूर्वी चारपांचशे वर्षांहून प्राचीन नसावीत असे कित्येकांनी अनुमान केले आहे. परंतु कालनिर्णयाच्या वरील रीतीप्रमाणे पाहिले तर ही समजूत चुकीची आहे असे आढळून येईल. ज्योतिष-रीत्या सर्वच उपनिषदांचा काल निश्चित करिता येत नाही हे खरे. तथापि मुख्य मुख्य उपनिषदांचा काल ठरविण्यास या रीतीचा चांगला उपयोग होतो. भाषेच्या दृष्टीने पाहिले तर मैत्र्युपनिषत् पाणिनीपेक्षांहि प्राचीन आहे, असे प्रो. मॅक्समुल्लर यांनी म्हटले आहे.* कारण या उपनिषदांत मैत्रायणी संहितेतच आढळून येणारे व पाणिनीच्या वेळी प्रचारांतून गेलेले म्हणजे छांदस असे पुष्कळ शब्दसंधि आले आहेत. पण मैत्रायण्युपनिषत् हे कांही सर्वात पहिले म्हणजे अतिप्राचीन उपनिषत् नव्हे. मैत्रायण्युपनिषदांत ब्रह्मज्ञान व सांख्य यांची जोड घालून दिली आहे, इतकेच नव्हे तर ठिकठिकाणी छांदोग्य, बृहदारण्यक, तैत्तिरीय, कठ आणि ईशावास्य या उपनिषदांतील वाक्ये अगर श्लोकहि मैत्र्युपनिषदांत प्रमाणार्थ घेतलेले आहेत. या उपनिषदांची प्रत्यक्ष नावे मैत्र्युपनिषदांत दिलेली नाहीत. तथापि ही वाक्ये देताना तत्पूर्वी “एवं ह्याह” किंवा “उक्तं च” (=असे म्हटले आहे), अशी परवाक्यदर्शक पदे घातलेली असल्यामुळे ती वाक्ये दुसऱ्या ग्रंथांतील होत. मैत्र्युपनिषत्कारांची स्वतःची नव्हेत, याबद्दल शंका राहात नाही; आणि ती कोटली आहेत हे इतर उपनिषदे पाहून सहज ठरविता येते. आतां या मैत्र्युपनिषदांत कालरूपा किंवा संवत्सररूपी ब्रह्मचे विवेचन चालू असतां (मैत्र्यु ६.१४) “मघा नक्षत्राच्या आरंभापासून क्रमाने श्रविष्ठा म्हणजे धनिष्ठा नक्षत्राच्या अर्ध्या भागावर येईपर्यंत (मघाद्यं श्रविष्ठार्धे) दक्षिणायन होतें; आणि सार्व म्हणजे आश्लेषा नक्षत्रापासून उलट क्रमाने, म्हणजे आश्लेषा, पुष्य, इत्यादि प्रकारे, मागे मोजीत धनिष्ठा नक्षत्राच्या अर्ध्या भागापर्यंत उत्तरायण होतें;” असे वर्णन आहे. ही उदगयनस्थिति-दर्शक वचने तत्कालीन उदगयनस्थितीमच अनुलक्षून असली पाहिजेत हे उघड आहे; व मग त्यावरून या उपनिषदाचा कालनिर्णयहि गणितरीत्या सहज होऊ शकतो. पण त्याचा अशा दृष्टीने कोणी विचार केल्याचे दिसत नाही. मैत्र्युपनिषदांत वर्णिलेली ही उदगयनस्थिति वेदांगज्योतिषांतील उदगयनस्थितीच्या पूर्वीची आहे. कारण, वेदांगज्योतिषांत उदगयनाचा आरंभ धनिष्ठा नक्षत्राच्या आरंभापासून होतो असे स्वच्छ म्हटले आहे: व मैत्र्युपनिषदांतला आरंभ ‘धनिष्ठार्धा’पासून आहे. मैत्र्युपनिषदांतील ‘श्रविष्ठार्ध’ या शब्दांत ‘अर्ध’ असे जे पद आहे त्याचा अर्थ ‘बरोबर निम्मे’ असा धरावा किंवा “धनिष्ठा व शततारका यांच्या दरम्यान

* See Sacred Books of the East Series, Vol. XV. Intro. pp Xlviii-lvi.

कोठे तरी” असा करावा, याबद्दल मतभेद आहे. पण कांहीं म्हटलें तरी वेदांग-ज्योतिषाच्या पूर्वीची उदगयनस्थिति मैत्र्युपनिषदांत वर्णिली आहे, व तीच तत्कालची स्थिति असावी, याबद्दल शंका रहात नाही. म्हणून वेदांगज्योतिषकालचें उदगयन मैत्र्युपनिषत्कालीन उदगयनापेक्षां सुमारे अर्ध्या नक्षत्रानें मागे आलें होतें असें म्हटलें पाहिजे. वेदांगज्योतिषांतील उदगयनस्थिति इसवी सनापूर्वी सुमारे १२०० किंवा १४०० वर्षांची आहे असें ज्योतिर्गणितावरून सिद्ध होतें;* आणि उदगयन अर्ध्या नक्षत्रानें मागे पडण्यास सुमारे ४८० वर्षे लागतात म्हणून मैत्र्युपनिषत् ख्रिस्तापूर्वी १८८० ते १६८० वर्षांच्या दरम्यान केव्हां तरी झालें असावे असें गणितानें निष्पन्न होतें. निदानपक्षीं हें उपनिषत् वेदांगज्योतिषाच्या पूर्वीचें आहे याबद्दल कांहीच शंका रहात नाही. छांदोग्यादि ज्या उपनिषदांचे उतारे मैत्र्युप-निषदांत घेतले आहेत तीं याहिपेक्षां प्राचीन आहेत हें आतां सांगायलास नको. ऋग्वेद (इ.स.पूर्वी सुमारे ४५००), यज्ञयागादिपर ब्राह्मण (इ.स.पूर्वी सुमारे २५००), आणि छांदोग्यादि ज्ञानपर उपनिषदे (इ.स. पूर्वी सुमारे १६०० वर्षे), याप्रमाणें या ग्रंथांच्या कालाचा निर्णय झाल्यावर ज्या कारणासाठी भागवतधर्माच्या उदयाचा काल पाश्चात्य पंडित अलीकडे ओढितात ते शिल्पक न रहातां, श्रीकृष्ण व भागवतधर्म या गायवासांरांची नैसर्गिक जोडी एकाच कालरज्जून बांधून ठेविण्यास कसलीच भीति रहात नाही; आणि मग बौद्ध ग्रंथकारांना वर्णिलेल्या किंवा इतर ऐतिहासिक वस्तुस्थितीशीहि नीट मेळ वसतो. वैदिक काल संपून सूत्रे व स्मृति यांच्या कालास याच सुमारास आरंभ झालेला आहे.

भागवतधर्माचा उदय ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १४०० म्हणजे बुद्धापूर्वी सुमारे सातआठशें वर्षे झालेला आहे, असें वरील कालगणनेवरून स्पष्ट होते. हा काल बराच प्राचीन आहे; तथापि ब्राह्मणग्रंथांतील कर्ममार्ग यापेक्षांहि प्राचीन असून उपनिषदांतील व सांख्यशास्त्रांतील ज्ञानहि भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच प्रचलित होऊन सर्वमान्य झालेलें होतें हें वर सांगितलें आहे. अशा वेळीं या ज्ञानाची अगर धर्मागांची अपेक्षां न ठेवितां श्रीकृष्णासारखा चतुर व ज्ञानी पुरुष आपला धर्म प्रवृत्त करील किंवा त्यानें केला असला, तरी तो तत्कालीन राजर्षीस व ब्रह्मर्षीस मान्य होऊन लोकांत प्रसृत झाला असेल, अशी कल्पना करणें आमच्या मते सर्वथैव अयोग्य होय. ख्रिस्तानें आपल्या भक्तिपर धर्माचा ज्या यहुदी लोकांत प्रथम

* वेदांगज्योतिषाच्या कालाबद्दलचें विवेचन आमच्या Orion (ओरायन) नां वाच्या इंग्रजी ग्रंथांत आणि मराठींत कै. शंकर बाळकृष्ण दिक्षित यांच्या “भारतीय ज्योतिःशास्त्राच्या इतिहासांत” (पृ. ८७-९४ व १२७-१३०) केलेलें आहे तें पहा. त्यांतच उदगयनवरून वैदिक ग्रंथांचा काल कोणता ठरवो याचाहि विचार केलेला आहे.

उपदेश केला त्यांच्यांत तत्कालीं धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा प्रसार झालेला नसल्यामुळे, ख्रिस्ताला आपल्या धर्माची तत्त्वज्ञानाशी जोड घालून देण्याची कांही जरूर नव्हती. बायबलाच्या जुन्या करारांत जो कर्ममय धर्म वर्णिला आहे त्याला जोडूनच आपला भक्तिमार्ग आहे, एवढे दाखविल्याने ख्रिस्ताचे काम भागत होतें; व तेवढाच प्रयत्न त्याने केला आहे. पण ख्रिस्ती धर्माच्या या हकीकतीशीं भागवतधर्माची ऐतिहासिकदृष्ट्या तुलना करितांना भागवतधर्म ज्या लोकांत ज्या कालीं प्रवृत्त झाला त्या लोकांत त्या कालीं केवळ कर्ममार्गाचीच नव्हे तर ब्रह्मज्ञानाची व कापिल-सांख्यशास्त्राची देखील पुरी ओळख होऊन या तिन्ही धर्मांची एकवाक्यता करण्यासहि तेव्हां ते शिकलेले होते, हें विसरतां कामा नये. अशा लोकांस “तुमचे कर्मकांड, किंवा औपनिषदिक व सांख्य ज्ञान, गुंडाळून ठेवा आणि केवळ श्रद्धेनेच भागवतधर्म स्वीकारा” असे सांगणे समजस झालें नसतें. ब्राह्मणादि वैदिक ग्रंथांत वर्णिलेल्या व तत्कालीं प्रचलित असलेल्या यज्ञयागादि कर्मांचे फल काय, उपनिषदांतील किंवा सांख्यशास्त्रांतील ज्ञान व्यर्थ आहे काय, किंवा भक्तीचा आणि चित्तनिरोधरूपी योगाचा मेळ कसा बसतो, इत्यादि तेव्हां साहजिकरीत्या उद्भवणाऱ्या प्रश्नांची नीट उत्तरे दिल्याखेरीज भागवतधर्माचा प्रसार होणेच शक्य नव्हतें. म्हणून या सर्व विषयांची चर्चा भागवतधर्मात अगदी पहिल्यापासूनच करणे अवश्य होतें असे न्यायतः प्राप्त होतें; आणि महाभारतान्तर्गत नारायणीयोपाख्यानावरूनहि तोच सिद्धान्त दृढ होतो. या आख्यानांत भागवतधर्माचा औपनिषदिक ब्रह्मज्ञान व सांख्य क्षराक्षरविचार या दोहोंशीहि मेळ घातला असून “चार वेद आणि सांख्य व योग या पांचांचाहि त्यांत समावेश होतो म्हणून त्यास पांचरात्रधर्म हें नांव मिळाले आहे” (मभा. शां. ३३९. १०७), आणि “वेदारण्यकासुद्धां (अर्थात् उपनिषदांसुद्धां) हीं सर्व (शास्त्रे) परस्परांची अंगें होत” (शां. ३४८. ८२), असे म्हटले आहे. ‘पांचरात्र’ शब्दाची ही निरुक्ति व्याकरणीत्या शुद्ध नसली तरी सर्व प्रकारच्या ज्ञानाची एकवाक्यता भागवतधर्मात आरंभीच केलेली होती एवढे त्यावरून स्पष्ट होतें. तथापि भक्तीचा इतर सर्व धर्मांशीं एकवाक्यता करणे हाहि कांही भागवतधर्माचा प्रमुख विशेष नव्हे. भक्तीचे धर्मतत्त्व भागवतधर्मानेच प्रथम प्रवृत्त केले असे नाहीं. रुद्राची किंवा विष्णूच्या कोणत्या तरी स्वरूपाची भक्ति भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच सुरू झालेली होती, आणि उपास्य कोणतेहि असले तरी ते ब्रह्माचेच प्रतीक किंवा एक प्रकारचे रूप होय ही कल्पनाहि पूर्वीच निघालेली होती, असे मैत्र्युपनिषदांतील वर दिलेल्या वाक्यांवरून (मैत्र्यु. ७.७) उघड होतें. रुद्रादि उपास्याएवजीं वासुदेव हें उपास्य भागवतधर्मात घेतले आहे खरें; पण त्याचबरोबर भक्ति कोणाचीहि

केली तरी ती एका भगवंतास पोंचत्ये, आणि रुद्र आणि भगवान् दोन नव्हेत, असें गीतें आणि नारायणीयोपाख्यानांतहि वर्णन आहे (गी. ९. २३; मभा. शां. ३४१. २०-२६ पहा). म्हणून नुस्ती वासुदेवभक्ति हेंच भागवतधर्माचें मुख्य लक्षण मानितां येत नाही. ज्या सात्वतज्ञातींत भागवतधर्माचा प्रादुर्भाव झाला त्यातील सात्यकि आदिकरून पुरुष, परम भगवद्भक्त भीष्मार्जुन, आणि स्वतः श्रीकृष्णहि पराकमाच्या अनेक उलाढाली करणारे व करविणारे होते. यासाठी हाच किता इतर भगवद्भक्तांनीं हि गिरवून तत्कालीं प्रचारांत असलेलीं चातुर्वर्ण्याप्रमाणें युद्धादि व्यावहारिक कर्मे करावीं हा मूळ भागवतधर्मातील मुख्य विषय होता. भक्तीचें तत्त्व स्वीकारून वैराग्ययुक्त तीव्रबुद्धीनें संसाराचा त्याग करणारे विरक्त पुरुष तेव्हांहि अगदीच नसतील असें नाही. पण हें कांहीं सात्वतांच्या किंवा श्रीकृष्णाच्या भागवतधर्माचें मुख्य तत्त्व नव्हे. भक्तीनें परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर भगवद्भक्तांनीं परमेश्वराप्रमाणें जगाच्या धारणपोषणार्थ झटलें पाहिजे हें श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचें सार आहे. पैकीं ब्रह्मज्ञानी पुरुषांनीं हि निष्काम कर्म करण्यास हरकत नाही असें उपनिषत्कांलीं जनकादिकांनींच ठरविलें होतें. पण त्या वेळीं भक्तीचा त्यांत समावेश झालेला नसून शिवाय ज्ञानोत्तर कर्म करणें किंवा न करणें ही गोष्ट तेव्हां ज्याच्या त्याच्या खुपीची म्हणजे वैकल्पिक मानीत असत (वे.सु. ३. ४. १५). भागवतधर्मानें यापुढें धांव घेऊन शुद्ध निवृत्तीपक्षां निष्कामकर्मपर प्रवृत्तिमार्ग (नैष्कर्म्य) अधिक श्रेयस्कर ठरविला, आणि ज्ञानाशींच नव्हे तर भक्तीशीहि कर्माची योग्य जोड घालून दिली, ही वैदिक धर्माच्या इतिहासांतील त्याची महत्त्वाची आणि स्मार्तधर्मापेक्षा निराळी कामगिरी होय. या धर्माचें मूळ प्रवर्तक जे नरनारायणऋषि तेहि याचप्रमाणें सर्व कर्मे निष्कामबुद्धीनें करणारे होते व सर्वांनीं त्यांच्याप्रमाणें कर्मच करणें जरूर आहे, असें महाभारतांत एके ठिकाणीं म्हटलें असून (मभा. उद्यो. ४८. २१, २२), नारायणीयाख्यानांत तर “प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः” (मभा. शां. ३४७. ८१),—नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मपर आहे,—असें त्याचें स्पष्ट लक्षण सांगितलें आहे. नारायणीय किंवा मूळ भागवत धर्मातील जे हें निष्काम प्रवृत्तीचें तत्त्व यासच नैष्कर्म्य हें नांव आहे, व हेंच मूळ भागवतधर्मातील मुख्य तत्त्व होय. पण पुढें कालान्तरानें हें तत्त्व मंदावत जाऊन, वैराग्यपर वासुदेवभक्ति या धर्मांत प्रधान मानूं लागले असें भागवतावरून दिसून येतें; आणि नारदपंचरात्रांत तर भक्तीबरोबरच मंत्रतंत्रांचाहि भागवतधर्मांत समावेश केला आहे. तथापि हीं या धर्माचीं मूळचीं स्वरूपे नव्हेत असें भागवतावरूनच उघड होतें. कारण, नारायणीय किंवा सात्वत धर्माबद्दल घोलण्याचा जेथे प्रसंग आला तेथे सात्वताचा किंवा नारायणऋषीचा (म्हणजे भागवत) धर्म ‘नैष्कर्म्ये-

लक्षण' आहे असे भागवतांत म्हटलें आहे. (भाग. १. ३. ८ व ११. ४. ६); व नंतर या नैष्कर्म्यधर्मात भक्तीला द्यावें तितकें प्राधान्य दिलें नसल्यामुळें भक्तिपर भागवत-पुराण सांगावें लागलें असें म्हटलें आहे (भाग. १. ५. १२). यावरून मूळ भागवतधर्म नैष्कर्म्यप्रधान म्हणजे निष्कामकर्मप्रधान असून पुढें कालान्तरानें त्याचें स्वरूप पालटून तो भक्तिप्रधान झाला असें निर्विवाद सिद्ध होतें. ज्ञान व भक्ति यांशीं पराक्रमाची नित्य जोड ठेवणाऱ्या मूळ भागवतधर्मात व आश्रमव्यवस्थारूपी स्मार्तमार्गात भेद काय, केवळ संन्यासपर जैन व बौद्ध धर्माच्या प्रसारानें भागवतधर्मातील कर्मयोग मार्ग पडून त्यास दुसरें म्हणजे वैराग्ययुक्त भक्तिस्वरूप कसे प्राप्त झालें, आणि बौद्ध धर्माच्या न्हासानंतर जे वैदिक संप्रदाय प्रवृत्त झाले त्यांपैकीं कांहींनीं भगवद्गीतेसच अखेर संन्यासपर तर कांहींनीं केवळ भक्तिपर, आणि कांहींनीं विशिष्टाद्वैतपर स्वरूप कसे दिलें, इत्यादि ऐतिहासिक प्रश्नांचें विवेचन गीतारहस्यांत मागेच केलें असल्यामुळें त्याची येथे द्विरुक्ति करीत नाहीं

वैदिक धर्माच्या सनातन प्रवाहांत भागवतधर्म केव्हां उदयास आला, व प्रथम तो प्रवृत्तिपर किंवा कर्मप्रधान असतां हि त्याला पुढें भक्तिप्रधान व अखेर रामानुजाचार्याच्या काला विशिष्टाद्वैती स्वरूपहि कसें आलें, हें वरील संक्षिप्त विवेचनावरून कळून येईल. भागवतधर्माच्या या निरानिराळ्या स्वरूपांपैकीं अगदीं मूळारंभींचें म्हणजे निष्कामकर्मपर जें स्वरूप तेंच गीताधर्माचें स्वरूप होय. आतां अशा प्रकारच्या मूळच्या गीतेच्या कालाबद्दल काय अनुमान करितां येण्यासारखें आहे ते थोडक्यांत सांगतों. श्रीकृष्ण आणि भारती युद्ध यांचा काल जरी एकच म्हणजे ख्रिस्ती सनापूर्वीं सुमारे १४०० वर्षे असला, तरी मूळ गीता व मूळभारत असे जे भागवतधर्माचे दोन प्रधान ग्रंथ ते त्याच कालीं झाले असतील असें म्हणतां येत नाहीं. कोणताहि धर्मपंथ निघाल्यावर लागलीच त्यावरील ग्रंथतयार होतात असे नाहीं; आणि भारत व गीता यांसहि तोच न्याय लागू पडतो. भारती युद्ध झाल्यावर पाडवांचा पणतू जो जनमेजय त्यानें केलेल्या सर्पसत्रांत वैशंपायनानें त्यास गीतेसहित भारत प्रथम सांगितलें, व तेंच सौतीनें शौनकास सांगितल्यावर तेथून पुढें भारताची प्रवृत्ति झाली, अशी कथा हल्लींच्याच महाभारताच्या प्रारंभीं दिली आहे. सौति आदिकरून पौराणिकांच्या मुखांतून सुटून यापुढें भारतास काव्यमय ग्रंथांचें स्थायिक स्वरूप येण्यास मध्यंतरीं कांहीं काळ लोटला असला पाहिजे हें उघड आहे. परंतु तो किती हें निश्चितपणें ठरावियास आतां कांहीं साधन नाहीं. तथापि भारती युद्धानंतर सुमारे पांचशे वर्षांच्या आंतच आर्ष महाकाव्यात्मक मूळ भारत निर्माण झालें असावें असें मानिल्यास त्यांत कांहीं साहस केल्यासारखें होणार नाहीं. कारण, बौद्ध धर्माचे ग्रंथ बुद्धाच्या मरणानंतर

यापेक्षांहिलवकर तयार झालेले आहेत. आतां आपे महाकाव्य म्हटलें म्हणजे नायकाच्या नुस्त्या पराक्रमाचेंच त्यांत वर्णन केल्यानें काम भागत नाहीं; नायक जें कांहीं करितो तें योग्य वा अयोग्य हेहि सांगावें लागतें. किंबहुना आपे महाकाव्याचा हा एक मुख्य भाग असतो असें संस्कृताखेरीज इतर वाङ्मयांतील अशा प्रकारच्या महाकाव्यांवरूनहि दिसून येतें. अर्वाचीनदृष्ट्या पाहिलें तर नायकांच्या कृत्यांचें हें समर्थन शुद्ध नीतिशास्त्रदृष्ट्या केलें पाहिजे. पण प्राचीनकाळीं धर्म व नीति असा पृथक् भेद झाला नसल्यामुळें हें समर्थन करण्यास धर्मदृष्टीखेरीज दुसरा मार्ग नव्हता; आणि मग भारतांतील नायकांस प्राद्य झालेला किंवा त्यांनींच प्रवृत्त केलेला जो भागवतधर्म त्याच्या आधारेंच त्यांच्या कृत्यांचें समर्थन करणें जरूर होतें हें सांगावयास नको. पण याांशवाय दुसरोहि असें कारण आहे की, भागवतधर्माखेरीज तत्काळी प्रचलित असलेले दुसरे वैदिक धर्मपंथ थोडेवहुत किंवा सर्वांशीं निवृत्तिपर असल्यामुळें त्यांतील धर्मतत्त्वांच्या आधारें भारतांतील नायकांच्या पराक्रमी कृत्यांचें पूर्ण समर्थन होणेंहि शक्य नव्हतें. म्हणून महाकाव्यात्मक मूळ भारतांतच कर्मयोगपर भागवतधर्माचें निरूपण करणें भाग होतें. हीच मूळ गीता होय; आणि भागवतधर्माचें मूळ स्वरूप सोपपत्तिक प्रतिपादन करणारा हा अगदीं पाहेला नसला तरी आदिग्रंथांपैकी एक ग्रंथ असून त्याचा काल ख्रिस्तापूर्वी सुमारे ९९० वर्षे असावा असें ढोवळ अनुमान करण्यास आम्हांस कांही हरकत दिसत नाहीं. गीता हा अशा रीतीनें भागवतधर्मावरील पहिला नसला तरी मुख्य ग्रंथ असल्यामुळें, त्यांत प्रतिपादन केलेला निष्काम कर्मयोग तत्काळी प्रचलित असलेल्या इतर धर्मग्रंथांशीं—म्हणजे कर्मकांडाशी, औपनिषदिक ज्ञानाशी, सांख्याशी, चित्तनिरोधरूपी योगाशी आणि भक्तीशीं—आवरुद्ध आहे, असें दाखविणें जरूर होतें; किंबहुना हेंच या ग्रंथाचें मुख्य प्रयोजन होतें, असें म्हटलें तरी चालेल. वेदान्त व मीमांसा ही पद्धतशीर शास्त्रे पुढें निघाली असल्यामुळें, मूळ गीतेंत त्यांचें प्रतिपादन येऊं शकत नाहीं, व म्हणून गीतेंत वेदान्त मागाहून घुसडलेला आहे अशी शंका कित्येक काळितात. पण पद्धतशीर वेदान्त व मीमांसा हीं शास्त्रे जरी मागाहून बनलीं असलीं तरी त्यांतील प्रतिपाद्य विषय फार प्राचीन आहेत हें वर सांगितलें आहे. म्हणून हे विषय मूळ गीतेंत येण्यास कालदृष्ट्या कांहीं प्रत्यवाय येत नाहीं. तथापि मूळ भारताचें जेव्हां महाभारत बनविलें तेव्हां मूळच्या गीतेंत बिलकुल फरक झाला नसेल असेंहि आम्ही म्हणत नाहीं कोणताहि धर्मपंथ घेतला तरी त्यात वेळोवेळीं मतभेद होऊन अनेक उपपंथ निर्माण होतात, असें इतिहासावरून दिसून येतें. भागवतधर्मास सुद्धा हाच न्याय लागू आहे. नारायणीयोपाख्यानांतच काहीं लोक भागवतधर्म चतुर्व्यूह म्हणजे वासुदेव

संक्षेपण, प्रयुग्म व अनिरुद्ध याप्रमाणे चार व्यूहांचा, तर काही त्रिव्यूह, द्विव्यूह अगर एकव्यूह मानितात असे स्पष्ट म्हटले आहे (मभा.शां. ३४८.५७); आणि अशाच प्रकारचे दुसरेही काही मतभेद पुढे निघालेले असतील, नाही असे नाही तसेच औपनिषदिक व सांख्य ज्ञानार्थाहि वाढ होत चाललीच होती म्हणून मूळ गीतेत काही विस्त्रालितपणा असल्यास तो काढून टाकून वाढत्या षडब्रह्माडज्ञानाशी भागवतधर्माचा पुरा मेळ राहील अशी खबरदारी घेणे अस्वाभाविक किंवा मूळ गातेच्या हेतूसाहि विरुद्ध नव्हते; व त्याचमुळे हल्लीच्या गीतेत ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख आलेला आहे हे वर “गीता व ब्रह्मसूत्रे” या सदराखाली दाखविले आहे. याशिवाय अशा प्रकारचे दुसरेही काही फरक मूळ गीतेत झाले असतील तथापि मूळ गीताग्रंथांत अशा प्रकारचे फेरफार देखील फार होणे शक्य नव्हते. गीतेने हल्ली जे प्रामाण्य आहे ते तिला हल्लीच्या महाभारतानंतर आले आहे असे दिसत नाही. ब्रह्मसूत्रातच ‘स्मृति’ या शब्दाने गीता प्रमाणार्थ घेतलेली आहे हे वर सांगितले आहे. मूळ भारताचे महाभारत होतांना मूळच्या गीतेत जर पुष्कळच फरक झाला असता, तर या प्रामाण्यास धोका आल्याखेरीज राहिला नसता. पण तसे न होतां हे प्रामाण्य अधिकच वाढले आहे. म्हणून मूळच्या गीतेत जे काही फरक झाला असेल तो महत्त्वाचा नगून, मूळांतील अर्थाचा ज्याने परिपोष होईल अशा प्रकारचाच तो असला पाहिजे, असे अनुमान करणे भाग आहे. गीतेला एकदां याप्रमाणे जे स्वरूप प्राप्त झाले तेच आतांपर्यंत कायम आहे, पुढे पुनः त्यांत काही फरक झालेला नाही, असे निरनिराळ्या पुराणांतून हल्लीच्या भगवद्गीतेच्या धर्तीवर ज्या अनेक गीता सांगितल्या आहेत त्यांवरून उघड होते. कारण, या सर्व पुराणांतील अतिप्राचीन पुराणापूर्वी काही शतके तरी हल्लीची गीता जर पूर्ण प्रमाणभूत अतएव फिरवितां न येण्यासारखी झालेली नसती, तर तिच्या नमुन्यावर दुसऱ्या गीता सांगण्याची कल्पनाच मनांत येणे संभवनीय नव्हते. तसेच गीतेच्या निरनिराळ्या सांप्रदायिक टीकाकारांनी एकच गीतेतील शब्दांची ओढाताण करून गीतार्थ आपआपल्या संप्रदायास अनुकूल आहे असे दाखविण्याची जी खटपट केली आहे तीहि करण्याचे एरवीं काही कारण नव्हते. हल्लीच्या गीतेतील काही सिद्धान्त परस्परविरोधी भासतात या सबबीवर हल्लीच्या महाभारतांतील गीतेतहि पुढे वेळेवेळीं फरक झाला असेल अशी शंका कित्येक काढीत असतात. पण हे विरोध वास्तविक नसून धर्मप्रतिपादन करणाऱ्या पूर्वापर वैदिक पद्धतीचे स्वरूपनीट लक्षांत न आल्यामुळे उत्पन्न होणारा हा भ्रम आहे, असे आम्ही आरंभीच सांगितले आहे. सारांश, निरनिराळ्या प्राचीन वैदिक धर्मागांची एकवाक्यता करून प्रवृत्तिमार्गाचे विशेष समर्थन करणाऱ्या भागवतधर्माच्या उदया.

नंतर सुमारे पांचशे वर्षांनी, म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १०० वर्षे, तोच मूळ भागवतधर्म प्रतिपादन करणारे मूळ भारत व गीता प्रथम झालेली आहेत, आणि भारताचे महाभारत वनतांना या मूळ गीतेत तदर्थपोषक अशा जरी कांही थोड्या किरकोळ सुधारणा झाल्या असल्या तरी गीतेचे एकंदर स्वरूप तेव्हांहि बदलले गेले नाही, आणि हल्लींच्या महाभारतांत गीता गोंविली गेल्यानंतर तीत पुनः दुसरा कांही फेरफार झालेला नाही व होणेहि शक्य नव्हते, असे एकंदर विवेचनावरून दिसून येईल. मूळ गीता किंवा मूळ भारत यांच्या स्वरूपाबद्दलचा व कालाबद्दलचा हा निर्णय अर्थातच स्थूलमानाने व अंदाजाने केलेला आहे. कारण त्यासाठी लागणारी सर्व माहिती सध्या उपलब्ध नाही. पण हल्लीचे महाभारत व हल्लीची गीता यांची गोष्ट तशी नाही. त्यांचा कालनिर्णय करण्यास सध्या बरीच साधने सांपडतात. म्हणून त्याची चर्चा पुढील भागांत स्वतंत्ररीत्या केलेली आहे. हल्लीची गीता व हल्लीचे महाभारत, म्हणजे मूळ स्वरूपांत कालान्तराने फेर होत होत सध्यांच्या स्वरूपांत गीता व महाभारत आपणास उपलब्ध आहेत ते ग्रंथ होत, तत्पूर्वीचे मूळ ग्रंथ नव्हेत, हे वाचकांनी या ठिकाणी लक्षांत ठेविले पाहिजे.

भाग ५—हल्लींच्या गातेचा काल.

भगवद्गीता हा भागवतधर्माचा प्रधान ग्रंथ असून, हा भागवतधर्म इ.स. पूर्वी सुमारे चवदाशे वर्षे व त्यानंतर कांही शतकांनी मूळ गीता निघालेली असावी असे स्थूलमानाने वर ठरविले आणि मूळ भागवतधर्म निष्कामकर्मप्रधान असतां त्याचेच पुढे भक्तिप्रधान रूपान्तर होऊन अखेर विशिष्टाद्वैताचा हि त्यात कसा समावेश झाला हे सांगितले. मूळ गीतेबद्दलची किंवा मूळ भागवतधर्माबद्दलची यापेक्षा जास्त माहिती निदान सध्या तरी सांपडत नाही; आणि पांचपन्नास वर्षांपूर्वी हल्लीचे महाभारत व हल्लीची गीता यासंबंधानेहि असाच प्रकार होता. पण डॉ. भांडारकर कै. काशीनाथपंत तेलंग, कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित आणि रावबहादूर चिंतामण राव वैद्य वगैरेंच्या उद्योगाने हल्लींच्या भारताचा व हल्लींच्या गातेचा काल ठरविण्यास बरीच प्रमाणे आता उपलब्ध झाली आहेत; व अगदी अलीकडे दुसरीहि एकदोन प्रमाणे कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनी दाखविली आहेत ही सर्व एकत्र करून, व आमच्या समजुतीप्रमाणे त्यांत जी भर घालावयास पाहिजे ती घालून, परिशिष्टाचा हा भाग संक्षिप्त रीतीने लिहिला आहे. या परिशिष्टप्रकरणाच्या आरंभीच हल्लीचे महाभारत आणि हल्लीची गीता हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्याच हातचे असावे हे आम्ही सप्रमाण दाखविले आहे. हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्या हातचे अर्थात् एककालीन मानिले, म्हणजे महाभारताच्या कालावरून गीतेच्या कालाचाहि सहज निर्णय होतो. म्हणून या भागांत हल्लींच्या महाभारताचा काल ठरवि-

ण्यास जी मुख्य मुख्य प्रमाणे सांपडतात तीं प्रथम देऊन नंतर हल्लींच्या गांतेचा काल ठरविण्याम उपयोगी पडणारी प्रमाणे स्वतंत्ररीत्या दिली आहेत; अशासाठी कीं महाभारताचा काल ठरविण्याबद्दलची प्रमाणे जरी कोणास यदाकदाचित् संदिग्ध वाटली, तरी गीतेच्या कालनिर्णयास त्यामुळे बाध येऊं नये.

महाभारतकालनिर्णय—महाभारत हा ग्रंथ अतिविस्तीर्ण असून तो लक्षश्लोकात्मक आहे असे त्यांतच लिहिलेले आहे पण हल्लीं महाभारताचा जो ग्रंथ उपलब्ध आहे त्यांत या लक्ष श्लोकांपैकी कांही कमीजास्त झालेले आहेत, आणि हरिवंश धरिला तरी लाव्य वेरीज भरत नाही, असें रावबहादुर वैद्य यांनी आपल्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी ग्रंथांच्या पहिल्या परिशिष्टांत दाखविले आहे. तथापि भारताचे महाभारत झाल्यावर जो मोठा ग्रंथ बनला तो बहुतेक हल्लींच्यासारखाच असावा असें मानण्यास कांही हरकत नाही. या महाभारतांत यास्काचे निरुक्त व मनुसंहिता याचा आणि भगवद्गीते तर ब्रह्मसूत्रांचाहि उल्लेख आलेला आहे हे वर सांगितले आहे. आतां याखेरीज त्याच्या कालनिर्णयार्थ जी प्रमाणे सापडतात ती येणेंप्रमाणे—

(१) हा अठरा पर्वांचा ग्रंथ आणि हरिवंश ही जावा व बाली वेदांत शके चारपांचशेच्या पूर्वी गेलेली असून, तेथील प्राचीन म्हणजे कवि नांवाच्या भाषेत त्यांचे भाषान्तर झालेले आहे; आणि या भाषान्तराचीं आदि, विराट, उद्योग भीष्म, आश्रमवासि, मुसल, प्रस्थानिक व स्वर्गारोहण ही आठ पर्वे बालीवेदांत सध्यां उपलब्ध असून त्यांपैकी कांही छापिलीहि आहेत. परंतु भाषान्तरजरी कवि-भाषेत आले, तरी त्यांत जागोजाग महाभारतांतले मूळ संस्कृत श्लोक घेतलेले आहेत. यांपैकी उद्योगपर्वातील श्लोक आम्ही ताडून पाहिले. ते सर्व हल्लींच्या महाभारताच्या कलकत्ताप्रतीतल्या उद्योगपर्वाच्या अध्यायांतून मथून मथून कमानीं सांपडतात; यावरून लक्ष श्लोकात्मक महाभारत शके चारशेंच्या पूर्वी निदान दोनशें वर्षे तरी हिंदुस्थानांत प्रमाणभूत झालेले होते असें सिद्ध होते. कारण, तसें नसतें तर ते जावा व बाली वेदांत नेण्याचेच कांही कारण नव्हतें तिबेटी भाषेतहि महाभारताचे एक भाषान्तर झालेले आहे पण ते यानंतरचे आहे.†

* *The Mahabharata a criticism*, p. 185. ग व. वैद्य यांच्या महाभारतावरील टीकात्मक पुस्तकाचा पुढे जेथे जेथे हवाला दिला आहे ते हेच पुस्तक होय.

† जावा वेदांतील महाभारतामंथी माहिती *The Mudra News*, July-1914, pp. 32-38 मध्ये दिली आहे ती पहा; आणि तिबेटी भाषेतील महाभारता-संबंधाचा उल्लेख *Rockhill's Life of the Buddha*, p. 228 note 1 मध्ये आला आहे.

(२) चेदि सवंत् १९ ७ म्हणजे शके ३६७ चा गुप्त राजांचा एक शिलालेख हल्लीं उपलब्ध झाला असून त्यांत महाभारत हा ग्रंथ तत्कालीं एकलक्ष होता असा स्पष्ट निर्देश आहे; व त्यावरून शके ३६७च्या पूर्वी निदान एकदोन शतके ते अस्तित्वांत असले पाहिजे असे दिसून येते.:-

(३) हल्ली भास कवीचा जीं नाटके प्रसिद्ध झाली आहेत त्यांपैकी बरीच महाभारतांतील आख्यानांवरून रचिलेली आहेत. अर्थात् त्यावेळीं महाभारत उपलब्ध असून लोक प्रमाण मानीत असले पाहिजेत हे उघड आहे. भास कवीच्या बालचरित नाटकांत श्रीकृष्णाच्या बालपणाच्या गोष्टींचा व गोपींचा उल्लेख आहे. म्हणून हरिवंशहि तेव्हां असला पाहिजे असे म्हणावे लागते. भास काळिदासाच्या पूर्वीचा कवि आहे हे निर्विवाद आहे. भास कवीच्या नाटकांचे संपादक पंडित तं. गणपतिशास्त्री यांना भास चाणक्याच्याहि पूर्वी झाला असे स्वप्नवासवदत्त नामक नाटकाच्या प्रस्तावनेत लिहिले आहे, कारण, भास कवीच्या नाटकांत आढळून येणारा एक श्लोक चाणक्याच्या अर्थशास्त्रांत सांपडतो, व तेथे तो दुसऱ्याचा आहे असा उल्लेख आहे. पण हा काल जरी संदिग्ध मानिला तरी भास कवीला इसवी सनाच्या दुसऱ्या किंवा तिसऱ्या शतकापेक्षा अधिक अलाकडे आणिता येत नाही एवढे आमच्या मते निर्विवाद आहे.

(४) अश्वघोष म्हणून एक बौद्ध कवि शालिवाहन शकाच्या आरंभी झाला असे बौद्ध ग्रंथांवरून ठरले आहे. या अश्वघोषाची बुद्धचरित आणि सौंदरानंद या नांवाची दोन बौद्धधर्मीय संस्कृत महाकाव्ये असून ती सध्यां छापून प्रसिद्ध झालेली आहेत. या दोहोंतहि भारतीय कथांचा उल्लेख आहे. शिवाय अश्वघोषाचा म्हणून वज्रसूचिकोपनिषदावर व्याख्यानरूपी एक ग्रंथ आहे; किंवा हे वज्रसूचि उपनिषत् त्याचेच आहे म्हटले तरी चालेल. प्रो. वेबर यांना हा ग्रंथ सन १८६० साली जर्मनीत छापिला असून त्यांत हरिवंशातील श्राद्धमाहात्म्यापैकी “सप्तव्याधा दशाणेपुं०” (हरि. २४, २० व २१) इत्यादि श्लोक आणि खुद्द महाभारतांतले दुसरेहि कांही श्लोक (उदाहरणार्थ मभा. शां. २६१.१७) आलेले आहेत. यावरून शकारंभाच्या पूर्वी हरिवंशामुद्दां हल्लींचे लक्ष श्लोकात्मक महाभारत प्रचलित होत असे दिसून येते.

(५) आश्वलायनगृह्यसूत्रांत (३.४.४.) भारत आणि महाभारत यांचा पृथक् उल्लेख असून बौधायनधर्मसूत्रांत एके ठिकाणी (२.२.२६) महाभारतांतील ययाति-उपाख्यानांतला एक श्लोक आलेला आहे (मभा. आ. ७८.१०). पण या एकव्या

* हा शिलालेख *Inscriptionum Indicarum* नांवाच्या पुस्तकाच्या तिसऱ्या खंडांत पृ. १३४ वर समग्र दिलेला आहे व त्याचा उल्लेख के. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनी आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांत (पृ. १०८) केलेला आहे.

श्लोकावरून बौधायनाच्या पूर्वी महाभारत होते असे पक्के अनुमान होत नाही असे बुल्हरसाहेब म्हणतात.* पण ही शंका वरोबर नाही. कारण, बौधायनाच्या गृह्यशेष-सूत्रांत विष्णुसहस्रनामाचा उल्लेख असून (बौ. गृ. शो. १.२२.८), शिवाय त्याच सूत्रांत (२.२२.९) पुढे गीतेंतला “पत्रं पुष्पं फलं तोयं०” हा श्लोक (गी. ९.२६) आलेला आहे. बौधायनसूत्रांतील हे उल्लेख प्रथम कै. ट्यंक्वक गुरुनाथ काळे यांनी प्रसिद्ध केले;† व त्यावरून बुल्हरसाहेबांची शंका निर्मूल असून आश्वलायन व बौधायन या दोघांसहि महाभारत माहीत होते असे म्हणावे लागते. बौधायन इसवी सनापूर्वी सुमारे चारशे वर्षे झाला असावा असे बुल्हर यांनीच अन्य प्रकरणांवरून निश्चित केले आहे.

(६) खुद्द महाभारतांत जेथे विष्णूच्या अवतारांचे वर्णन आहे तेथे त्यांत बुद्धाचे नांव नाही; आणि नारायणीयोपाख्यानांत (मभा. शां. ३.३९. १००) जेथे दहा अवतारांचीं नांवे आहेत तेथे हंस हा प्रथम अवतार धरून कृष्णानंतर एकदम कल्कि घालून दहांची वेरीज केली आहे. तथापि वनपर्वत कलियुगाच्या भविष्यत स्थितीचे वर्णन चालू असतां, “एड्कचिह्वा पृथिवी न देवगृहभूषिता”—म्हणजे पृथ्वीवर देवळांच्या ऐवजी एड्क होतील, असे वर्णन आहे (मभा. वन. १९.० ६८). एड्क म्हणजे बुद्धाचा केस, दांत वगैरे कांहीं स्मारक पुरून त्यावर उभारलेला खांब, मनोरा किंवा इमारत होय; व यास हल्ली ‘डागोवा’ असे म्हणतात. डागोवा हा शब्द संस्कृत ‘धातुगर्भ’ (=नाली डागव) याचा अपभ्रंश असून ‘धातु’ म्हणजे ‘आंत ठेविलेली स्मारकवस्तु’ असा अर्थ आहे. सिलोन व ब्रह्मदेश यांमध्ये असले डागोवा जागो-जाग आहेत. यावरून बुद्ध झाल्यानंतर परंतु त्याची गणना अवतारांत होण्यापूर्वी महाभारत झाले असावे असे दिसून येते. महाभारतांत बुद्ध आणि प्रतिबुद्ध असे शब्द अनेक ठिकाणी आले आहेत (शां. १९४.५८; ३०७ ४७; ३४३.५२). पण यांचा अर्थ ज्ञानी, जाणता किंवा स्थितप्रज्ञ पुरुष एवढाच तेथे उद्दिष्ट आहे. बौद्ध धर्मातून तो शब्द घेतलेला दिसत नाही; किंबहुना बौद्धांनीच हे शब्द वैदिक धर्मातून घेतले असावे जसे मानण्यास सवळ कारण आहे.

(७) महाभारतांत नक्षत्रगणना अश्विन्यादि नसून कृत्तिकादि आहे (मभा. अनु. ६४ व ८९), आणि मेष-वृषभादि राशींचा कोठेच उल्लेख नाही, ही गोष्ट कालनिर्णयदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाची आहे. कारण ग्रीक लोकांच्या सहवासाने मेष-वृषमादि राशि हिंदुस्थानांत येण्यापूर्वी म्हणजे अलेक्झांडरच्या पूर्वी महाभारत

* See Sacred Books of the East Series. Vol XIV Intro p.xli.

† कै. ट्यंक्वक गुरुनाथ काळे यांचा संबंध लेख *The Vedic Magazine and Gurukula Samachar*, Vol. VII. Nos. 6,7 pp. 528-532 मध्ये छापिला आहे. यांत लेखकाचे नांव प्रो. काळे असे दिले आहे ते चूक आहे

हा ग्रंथ झाला असावा असे त्यावरून सहज अनुमान होतं. परंतु याहिपेक्षां महत्त्वाची गोष्ट म्हटली म्हणजे श्रवणादि नक्षत्रगणनेची होय. अनुगीतें (मभा.अश्व. ४४.२ आणि आदि.७१.३४ पहा) विश्वामित्रानें श्रवणादि नक्षत्रगणना सुरू केली असें म्हटलें आहे; व त्याचा अर्थ तेव्हां श्रवणनक्षत्रापासून उत्तरायणास सुरुवात होत होती असा टीकाकारांनं केला असून, त्याखेरीज दुसरा नीट अर्थहि होत नाही. वेदांगज्योतिषकाली उत्तरायणाची सुरुवात धनिष्ठा नक्षत्रांत होत असे. धनिष्ठेंत उदगयन होण्याचा काल ज्योतिर्गणितरीत्या शकापूर्वी सुमारे पंधराशें वर्षे येतो; आणि ज्योतिर्गणितरीत्या उदगयन एक नक्षत्र मागे येण्यास सुमारे हजार वर्षे लागतात. या हिशोबानें श्रवणारंभी उदगयन होण्याचा काल शकापूर्वी सुमारे पांचशें वर्षे येतो. अर्थात् शकापूर्वी पांचशेंच्या सुमारास हल्लींचें महाभारत झालें असावें असें गणितानें दाखवितां येतें. कै. शंकर बालकृष्ण दीक्षित यांनी आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांत याचप्रमाणें अनुमान केलेलें आहे (भा.ज्यो पृ. ८७-९०, १११ व १४७ पहा). या प्रमाणाचा विशेष असा आहे की, यामुळें हल्लींच्या महाभारताचा काल शकापूर्वी ५०० वर्षांपेक्षां फार अधिक मागे नेतांच येत नाही.

(८) रावबहादुर वेद्य यांनी आपल्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी पुस्तकांत चंद्रगुप्ताच्या दरबारीं (इ. स. पूर्वी सुमारे ३२० वर्षे) असलेल्या मेगॅस्थनीस नांवाच्या ग्रीक वकीलाने महाभारतांतील कथा माहीत होत्या असें दाखविलें आहे. मेगॅस्थनीसचा ग्रंथ सध्यां रामप्र उपलब्ध नाही. पण त्याचे इतरांनी घेतलेले उतारे एकत्र करून प्रथम जर्मन भाषेंत छापिले व त्यांचें मॅकडोडल यांनी इंग्रजी भाषांतर केलें आहे. या पुस्तकांत (पृष्ठ २००-२०१) वर्णिलेला हेरॅक्लीज हाच श्रीकृष्ण असून त्याचा पूजा मेगॅस्थनीसच्या वेळीं शौरसेनी लोक करीत होते व हे शौरसेनी लोक मथुरेंत रहात असत, असें म्हटलेलें आहे. शिवाय हेरॅक्लीज

See M. Criddle's *Ancient India-Megasthenes and Strabo* pp 200-205. मेगॅस्थनीसचं म्हणणं अलीकडं एका शोबावरून चमत्कारिक रीतीनं छद्म झाले आहे. मुंबईसरकारच्या Archaeological Department चा १९१४ मालचा Progress Report नुसतानं प्रसिद्ध झाला आहे, त्यांत ग्वाल्हेर संस्थानातील भिलसा शहराजवळ बेसनगर गांवी खाववावा म्हणून एक गरुडवृक्ष स्तंभ असून त्यावरील लेख दिला आहे यांत सदर खांबासमोर वासुदेवाचें देवालय हेलिओडोरस नावाच्या एका हिंदू बनलेल्या यवनानें म्हणजे ग्रीकांनं बांधिल्लें होतें, व ता तेथील भगमद्र नांवाच्या राजाच्या दरबारीं तक्षशिला येथील अँटिआल्किडस नामक ग्रीक राजाच्या वतीनं वकील होता अशी माहिती आहे. ख्रिस्तापूर्वी १४० व्या वर्षी अँटिआल्किडस राज्य करीत होता असे त्याच्या नाण्यांवरून आतां सिद्ध झाले आहे. तेव्हां या वळेस वासुदेवभक्ति प्रचारांत होती इतकेंच नव्हे तर यवनहि वासुदेवाचीं देवळ बांधूं लागले हें, ते असे पुर सिद्ध होतें. मेगॅस्थनीसलाच नव्हे तर पाणिनीलाहि वासुदेवभक्ति माहीत होती हें पूर्वा मागितलेंच आहे.

हा डायोनिशम या मूळ पुरुषापासून पंधरावा होता असे त्यांत लिहिले असून महाभारतांतहि (मभा. अनु. १४७.२५-३३) त्याचप्रमाणे श्रीकृष्ण हा दक्षप्रजापतीपासून पंधरावा पुरुष होय असे वर्णन आहे. तसेच कर्णप्रावरण, एकपाद, ललाटाक्ष वगैरे विलक्षण लोकांचे (पृ. ७४), अगर सोने वर काढणाऱ्या मुंग्यांचे (पिपीलिका), जे वर्णन (पृ. १४) मेरुगन्धर्वांसने केले आहे, तेहि महाभारतांतच सांपडते (मभा. सभा. ५१ व ५२). या व इतर गोष्टींवरून महाभारत हा ग्रंथच नव्हे, तर श्रीकृष्ण चरित्र व श्रीकृष्णपूजाहि मेरुगन्धर्वांसच्या वेळीं प्रचारांत आलेली होती असे स्पष्ट होते.

वर दिलेली प्रमाणे परस्परसापेक्ष नसून स्वतंत्र आहेत ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे हल्लीं महाभारत याचा पूर्वी निदान मुमारे पांचशें वर्षे अस्तित्वांत होते, असे निःसंशय सिद्ध होते. काही लोक यानंतर कदाचित कोणी आंत घुसडले असतील किंवा काही काढिलेहि असतील, पण प्रस्तुत प्रश्न काही विशिष्ट श्लोकांवद्दलचा नसून एकंदर मुख्य ग्रंथावद्दलचा आहे; व हा एकंदर ग्रंथ शककालाच्या पांच शतके तरी अगोदर झालेला आहे असे सिद्ध होते. गीता हा या एकंदर ग्रंथाच्यान भाग असून ती त्यात सागाहून घुसडलेली नाहीं असे या प्रकरणाच्या आरंभाच आम्ही सिद्ध केले आहे. तेव्हा गीतेचाहि हाच काल धरावा लागतो. मूळ गीता यापूर्वीची अमुं शकल. कारण, तिची परंपरा वरीच मागे न्यावी लागत्ये, हे याच प्रकरणाच्या चवथ्या भागांत दाखविले आहे. पण कांही म्हटले तरी तिचा काल महाभारताच्या पुढे ढकलता येत नाही हे निर्विवाद आहे. केवळ वरच्याच प्रमाणांवरून ही गोष्ट सिद्ध होत्ये असे नाहीं, तर त्यावद्दल स्वतंत्र प्रमाणेहि सांपडतात; ती कोणती हे आतां सांगतो.

गीताकालनिर्णय— तर जीं प्रमाणे सांगितलीं आहेत त्यांत गीतेचा स्पष्ट म्हणजे नामतः निर्देश नाहीं. महाभारतावरून तो काढिलेला आहे. आतां ज्या प्रमाणातून गीतेचा स्पष्ट उल्लेख आहे ती क्रमाने येथे येतो. पण तत्पूर्वी एवढे सांगितले पाहिजे की, कै. तेलंग यांनी गीता आपमनेवाच्या पूर्वीची म्हणजे ख्रिस्तापेक्षा निदान तीनशें वर्षांहून अधिक प्राचीन असे ठरविले आहे; आणि डा. भाडारकर यांनी आपल्या “वैष्णव, शैव वगैरे पंथ” या इंग्रजी ग्रंथांत बहुतेक हाच काल स्वीकारिला आहे. *प्रो. गावे याच्या मते तेलंगांनी ठरविलेला काल बरोबर नसून मूळ गीता ख्रिस्तापूर्वी दुसऱ्या शतकात झाली असून तीमध्ये

*See Telang's *Bhagavadgita* S. B. E. Vol VIII. Intro. pp. 21 and 34; Dr. Bhandarkar's *Vaishnavism, Shaivism and other Sects*, p. 13; Dr. Garbe's *Die Bhagavadgita*, p. 64.

ख्रिस्तानंतर दुसऱ्या शतकांत सुधारणा झाली आहे. परंतु गावेंचें हें म्हणणें बरो-
वर नाही असें खाली दिलेल्या प्रमाणांवरून स्पष्ट होईल—

(१) गीतेवर ज्या टीका व भाष्ये उपलब्ध आहेत त्यांपैकी शांकरभाष्य हे अत्यंत प्राचीन होय. श्रीशंकराचार्यांनी महाभारतांतील सनत्सुजातीय प्रकरणावरहि भाष्य केले असून त्यांच्या ग्रंथात महाभारतांतील अनुगीता, मनु-बृहस्पतिसेवाद आणि शुकानुप्रश्न यांतील वचने अनेक ठिकाणी प्रमाणार्थ घेतलेली आहेत. म्हणून महाभारत आणि गीता हे दोन्ही ग्रंथ त्यांच्या काली प्रमाणभूत मानीत असत हे उघड आहे. श्रीशंकराचार्यांचा जन्मकाल एका सांप्रदायिक श्लोकाच्या आधारे शके ७१० ठरतो असें प्रो. काशीनाथ बापू पाठक यांनी ठरविले आहे पण आमच्या मते हा काल आणखी शंभर वर्षे मागे नेला पाहिजे. कारण, महानुभाव पंथाच्या 'दर्शनप्रकाश' नामक ग्रंथांत "युगमप्योधिरगान्वितगाके," म्ह० शक ६४२ साला, श्रीशंकराचार्यांनी गुहाप्रवेश केला असें वर्णन आहे; आणि या वेळां आचार्यांचे वय ३२ वर्षांचे असल्यामुळे त्यांचा जन्मकाल शके ६१० होता असें सिद्ध होतें. आमच्या मते हाच काल प्रो. पाठक यांनी ठरविलेल्या कालापेक्षा अधिक स्यु-
क्तिक आहे. पण त्याचद्वल सविस्तर विचार येथे करितां येत नाही. गीतेवरील शांकरभाष्यांत पूर्वीच्या बऱ्याच टीकाकारांचा उल्लेख आहे व त्यांची मते खोडून गीतेवर आपण नवे भाष्य लिहिले असे सदर भाष्याच्या आरंभाच शंकराचा-
र्यांना म्हटले आहे. म्हणून आचार्यांचा जन्मकाल शके ६१० धरा किंवा ७१० धरा, तत्पूर्वी निदान दोनतीनशे वर्षे म्हणजे शके चारशेच्या सुमारास गीता प्रच-
लित होती एवढें निर्विवाद आहे. आतां याच्याहि मागे कपकसे व किती जातां येतें तें पाहूं.

(२) कै. तेलंग यांनी कालिदास व वाणभट्ट यास गीता माहीत होती असे दाखविले आहे. कालिदासाच्या रघुवंशांतील (१०. ३१) विष्णुस्तुतांत "अनवाप्तम-
वाप्तव्यं न ते किंचन विद्यते" हा श्लोक "नानवाप्तमवाप्तव्यं०" या गीतेतील (३. २२) श्लोकाशी सदृश आहे; आणि वाणभट्टाच्या कादंबरीत "महाभारतमिवान-
न्तर्गीताकर्णनानानन्दतनरं" असा एका श्लेषप्रधान वाक्यांत गीतेचा स्पष्ट उल्लेख आलेला आहे कालिदास आणि भारवि यांचा स्पष्ट उल्लेख शके ५५६ च्या एका शिलालेखांत असून वाणभट्टहि कै. पांडुरंग गोविंदशास्त्री पारखी यांनी आपल्या वाणभट्टावरील मराठी निबंधांत दाखविल्याप्रमाणे शके ५८८ च्या सुमारास हर्ष राजाच्या पदरी होता असे आतां निश्चित झाले आहे.

(३) जावा वेटांत जें महाभारत गेले आहे त्यांतील भीष्मपर्वत गीताप्रकरण असून त्यांत गीतेच्या निरनिराळ्या अध्यायांतील म्हारे शेंसवाशे श्लोक अक्षरशः

आलेले आहेत. फक्त १२, १५, १६ व १७ या चार अध्यायांतला मात्र श्लोक त्यात नाही. तथापि हल्लींच्याप्रमाणे गीतेचे तेव्हां स्वरूप होतें, असे म्हणण्यास त्याने कांही प्रत्यवाय येत नाही. कारण, गीतेचे कवि-भाषेत भाषांतर असून त्यांत जे संस्कृत श्लोक सांपडतात ते मध्ये मध्ये उताऱ्यादाखल किंवा प्रतीकादाखल घेतलेले आहेत. अर्थात् एवढेच त्या वेळा गीतेत श्लोक होते असे अनुमान करणे युक्त नव्हे. डा. नरहर गोपाळ सरदेसाई हे जावा वेदांत गेले होते तेव्हां ही माहिती त्यांनी मिळविली असून कलकत्त्याच्या मॉडर्न रिव्यू नामक मासिकाच्या जुलै १९१४ च्या अंकांत व तत्पूर्वी पुणे येथील चित्रमयजगत् मासिकांत ती प्रसिद्ध झालेली आहे. यावरून शके चारपांचशेंच्या पूर्वी निदान दोनशे वर्षे तरी महाभारताच्या भीष्मपर्वाने गीता असून त्यांतील श्लोक हल्लींच्या गीतेतील श्लोकांच्या क्रमाप्रमाणेच होते असे सिद्ध होते.

(४) या ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणांत विष्णुपुराण, पद्मपुराण, वगैरे ग्रंथांतून भगवद्गीतेच्या अर्थावर रचिलेल्या ज्या दुसऱ्या गीता अथवा गीतेचे उल्लेख आढळून येतात त्यांनी माहिती दिलेली आहे. भगवद्गीतेचे याप्रमाणे अनुकरण होण्याने त्या काली भगवद्गीता प्रमाण व पूज्य झालेली असली पाहिजे, एरवी कोणी तिचे अनुकरण करण्याचे मनांत आणणार नाही, हे उघड आहे. म्हणून या पुराणांपैकी अत्यंत प्राचीन पुराणातून देखील भगवद्गीता निदान शेंदोनशे वर्षांनी तरी प्राचीन असली पाहिजे, असे सिद्ध होते. पुराणकालाचा प्रारंभ इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकापेक्षा अधिक अर्धाचीन मानिता येत नाही तेव्हा यावरून गीतेचा काल निदान पक्षांशकारंभाच्या थोडा तरी पूर्वी जातो.

(५) कालिदास व वाण यांस गीता माहीत होनी हें वर सांगितलें आहे. कालिदासापूर्वीच्या भास कवीचा नाटके तुकतीच प्रसिद्ध झाली आहेत. त्यांपैकी 'कर्णभार' नामक नाटकांत बारावा श्लोक पुढीलप्रमाणे आहे—

हतोऽपि लभते स्वर्गं जित्वा तु लभते यशः ।

उभे बहुमते लं के नास्त्यनपकलता रण ॥

हा श्लोक गीतेतील "हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं" (गीता. २. ३७) या श्लोकाशी अगदी समानार्थक आहे; आणि भास कवीस महाभारताची पूर्ण ओळख असल्याचे त्याच्या इतर नाटकांवरून ज्या अर्थी दिसून येतें त्या अर्थी वर दिलेला श्लोक लिहितांना त्याच्या डोळ्यांपुढे गीतेतील श्लोकच असावा, असे अनुमान करण्यास कांही हरकत नाही. म्हणजे भास कवीच्या पूर्वीहि महाभारत व गीता होती असे सिद्ध होते. भास कवीचा काल शकापूर्वी दोनतानशे वर्षे असावा, असे पंडित तं. गणपतिशास्त्री यांनी ठरविले आहे पण त्याचा काल शकानंतर शेंदोनशे वर्षे असावा

असें कित्येक मानितात. हे दुसरे म्हणणे खरे धरिले तरीहि भासापूर्वी निदान शेंदोनशे वर्षे म्हणजे शककालारंभी महाभारत व गीता हे सर्वमान्य झालेले ग्रंथ होते असें वरील प्रमाणावरून सिद्ध होते.

(६) परंतु याहिपेक्षां या प्रकारचे, म्हणजे जुन्या ग्रंथकारांनीं गीतेतील श्लोक घेतल्याचे, बलवत्तर प्रमाण कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनीं गुरुकुलाच्या 'वैदिक मंगक्षिन' नामक इंग्रजी मासिक पुस्तकांत (पुस्तक ७. अंक ६।७.पृ. ५२८-५३२, मार्गशीर्ष व पौष, संवत् १९७०) प्रसिद्ध केले आहे. यापूर्वी पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडितांची अशी समजूत होती कीं, गीतेचा उल्लेख संस्कृत काव्ये किंवा पुराणे यांपेक्षां प्राचीन अशा कोणत्याच ग्रंथांत, उदाहरणार्थ सूत्रग्रंथांतहि, सांपडत नाहीं; व त्यामुळे सूत्रकाल संपल्यानंतर म्हणजे फार झाले तर इसवी सनापूर्वी दुसऱ्या शतकांत गीता झाली असावी असें म्हटले पाहिजे. परंतु कै. काळे यांनीं ही समजूत चुकीची आहे असें दाखविले आहे. बौधायनगृह्यशेषसूत्रांत (२.२२.९)—
देशाभावे द्रव्याभवे साधारणे कुर्यान्मनसा वार्चयेदिति । तदाह भगवान्—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥ इति

असा गीतेतील (९.२६) श्लोक “यथाह भगवान्” म्हणून स्पष्ट घेतला आहे; व पुढे, भक्तिनम्र होऊन हे मंत्र म्हणावे—भक्तिनम्रः एतान् मंत्रानधीयीत—असें म्हटले आहे. आणि याच गृह्यशेषसूत्राच्या तिसऱ्या प्रश्नाच्या अखेरीस “ॐ नमो भगवते वासुदेवाय” हा द्वादशाक्षर मंत्र जपला म्हणजे अश्वमेधफल मिळते असें म्हटले आहे. यावरून बौधायनाच्या पूर्वी गीता प्रचलित असून वामुदेवपूजाहि सर्वमान्य झालेली होती असें पूर्ण सिद्ध होतें. याशिवाय बौधायनाच्या पितृमेधसूत्रांत तृतीय प्रश्नाच्या आरंभीच—

जातस्य वै मनुष्यस्य ध्रुवं मरणमिति विजानीयात्तस्माज्जाते

न ग्रहण्येन्मृते च न विषीदेत् ।

असें वाक्य आहे, व ते “जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः ध्रुवं जन्म मृतस्य च । तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचिनुमर्हसि” या गीतेतील श्लोकावरून सुचलेले असावे, असें सहज दिसून येतें; आणि त्याच्या भरतीस वरील “पत्रं पुष्पं” हा श्लोक घातला म्हणजे तर काहींच शंका रहात नाहीं. खुद्द महाभारतातील एक श्लोक बौधायनसूत्रांत सांपडतो हे वर सांगितलेच आहे. बौधायनाचा काल आपस्तंबापूर्वी शेंदोनशेवर्षे असून आपस्तंबाचा काल ख्रिस्तापूर्वी तीन शतकांहून अलीकडे नसावा असें बुद्धरसाहेबांनी ठरविले आहे.* पण आमच्या मते तो किंचित

* See Sacred Books of the East Series, Vol. II. Intro. p. xliii. and also the same Series, Vol. XIV. Intro. p. xliii.

अलीकडे ओढिला पाहिजे. कारण, महाभारतांत मेषवृषभादि राशि नाहीत आणि बौधायनाचे “मीनमेषयोर्मेषवृषभयोर्वा वसंतः” असे वचन कालमाधवांत दिले असून कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांच्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांतहि (पृ. १०२) ते घेतलेले आहे. यावरूनहि महाभारत बौधायनाच्या पूर्वीचे असून शकाच्या पूर्वी निदान चारशे वर्षे बौधायन आणि पांचशे वर्षे महाभारत व गीता होती, असे निश्चित अनुमान होतें. कै. काळे यांनी बौधायनाचा काल ख्रिस्तापूर्वी सात आठशे वर्षे धरिला आहे तो बरोबर नाही. राशीसंबंधी बौधायनाचे वचन त्यांच्या लक्षांत आलेले नव्हते.

(७) वरील प्रमाणांवरून हल्लीची गीता शकापूर्वी सुमारे पांचशे वर्षे अस्तित्वांत असून, बौधायन व आश्वलायन यांस ती माहीत होती, आणि तेथपासून तहत श्री-शंकराचार्यापर्यंत तिची परंपरा अविच्छिन्न दाखवितां येत्ये, असे कोणासहि स्पष्ट दिसून येईल. पण हा सर्व पुरावा वैदिकधर्मीय ग्रंथांतला आहे; आणि आतां आम्ही जें प्रमाण दाखविणार आहोंत तें वैदिकेतर म्हणजे बौद्ध वाड्मयांतले असून त्याने गीतेचे वर सांगितलेले प्राचीनत्व स्वतंत्ररीत्या अधिक बळकट व निःसंदिग्ध होतें. बौद्ध धर्मापूर्वी भागवतधर्म उदयास आला होता याबद्दल बुद्ध व प्रसिद्ध फ्रेंच पंडित सेनार्त यांची मते पूर्वी दिली असून बौद्ध धर्माची वाढ कशी झाली, व हिंदु धर्माशी त्याचा संबंध काय, इत्यादि गोष्टींचे विवेचन पुढील भागांत स्वतंत्र रीतीने केले आहे. येथे फक्त गीतेच्या कालासंबंधाने जेवढा उल्लेख करणे जरूर आहे तेवढाच भाग संक्षेपाने देत आहों. भागवतधर्म बौद्ध धर्मापूर्वीचा असला तरी केवळ तेवढ्यानेच गीताहि बुद्धाच्या पूर्वी होती असा निश्चय होऊ शकत नाही. कारण, भागवतधर्माचा आणि गीताग्रंथाचा उदय बरोबर झाला असे म्हणण्यास निश्चित प्रमाण नाही. म्हणून बौद्ध ग्रंथकार गीताग्रंथाचा स्पष्ट उल्लेख कोठे करितात की नाही हे पहाणे जरूर आहे. प्राचीन बौद्धग्रंथांतहि चार वेद, वेदांगे, व्याकरण, ज्योतिष, इतिहास, निघंटु वगैरे वैदिक धर्मातील ग्रंथ बुद्धाच्या वेळी झालेले होते असे स्पष्ट लिहिलेले आहे; म्हणून वैदिक धर्म बुद्धापूर्वीच पूर्णतेस आला होता याबद्दल शंका नाही. यानंतर बुद्धाने जो नवा पंथ काढिला तो अध्यात्मदृष्ट्या अनात्मवादी असला तरी आचरणदृष्ट्या उपनिषदांतील संन्यासमार्गाचेच त्यांत अनुकरण केलेले होते असे पुढील भागांत दाखविण्यांत येईल. पण अशोकाच्या वेळी बुद्ध-धर्माची ही स्थिति बदलून बौद्ध भिक्षु रानांत रहाण्याचे सोडून देऊन धर्मप्रसाराची व परोपकराची कामे करण्यासाठी पूर्वेकडे चिनांत आणि पश्चिमेकडे थेट अलेक्झांड्रिया व ग्रीस येथपर्यंत पसरले होते असे दिसून येतें. रानांत रहाण्याचे सोडून लोकसंग्रहाची कामे करण्यास बौद्ध यति कसे प्रवृत्त झाले हा बौद्ध धर्माच्या

इतिहासांत एक मोठा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. बौद्ध धर्माचे जुने ग्रंथ पाहिले तर जो भिक्षु पूर्ण अर्हतावस्थेस पोचला त्याने कांहीं न करितां गेंड्याप्रमाणे रानांत रहावे असें सुत्तनिपातापैकीं खग्विसाणसुत्तांत म्हटलें असून महावग्गांत (५.१.२७) खास बुद्धाचा शिष्य सोनकोलीविस याच्या गोष्टीत “जो भिक्षु निर्वाणपदास पोचला त्याला ‘कतस्स पटिचयो नत्थि करणीयं न विज्जति’—कांहीं करावयाचें शिल्लक उरलेलें नसतें आणि केलेलें कांहीं भोगावयाचेंहि नसतें,” असें म्हटलें आहे. हा शुद्ध संन्यासमार्ग झाला; व त्याचें आमच्या औपनिषदिक संन्यासमार्गाशीं पूर्ण साम्य आहे. “करणीयं न विज्जति” हें वाक्य “तस्य कार्यं न विद्यते” या गीता-वाक्याशीं समानार्थकच नव्हे, तर शब्दशःहि एकच आहे. पण बौद्ध भिक्षूंचा मूळचा हा संन्यासपर आचार बदलून पुढें ते जेव्हां परोपकाराचीं कामें करूं लागले तेव्हां जुन्या व नव्या मतांचा तंटा होऊन जुने लोक आपणांस ‘थेरवाद’ (वृद्धपंथ) म्हणूं लागले; आणि नवे लोक आपल्या पंथास ‘महायान’ हें नांव देऊन जुन्या पंथास ‘हीनयान’ (म्हणजे कमी पंथाचे) म्हणूं लागले. अश्वघोष हा महायान-पंथाचा असून बौद्ध यतींनीं परोपकाराचीं कामें करावीं हें मत त्यास प्राप्त होतें. म्हणून सौंदरानंद काव्याच्या अखेर नंद अर्हतावस्थेस पोचल्यावर त्याला बुद्धानें या काव्यांत जो बोध केला आहे त्यांत प्रथम—

अवाप्तकार्योऽसि परां गतिं गतः न तेऽस्ति किञ्चित्करणायमण्वपि ।
“तुझे कार्य झालें, उत्तम गति तुला मिळाली, आतां तुझे (स्वतःचें) तिळभर देखील कर्तव्य उरलें नाहीं,” (सौ.१८.५४) असें सांगून पुढें—

विहाय तस्मादिह कार्यमात्मनः कुरु स्थिरात्मन्परकार्यमप्यथो ॥
“म्हणून तूं आपलें कार्य सोडून स्थिरबुद्धि होत्साता परकार्य कर,” (सौ.१८.५७)—असा स्वच्छ उपदेश केलेला आहे. बुद्धानें प्राचीन ग्रंथांतून केलेला कर्मत्यागपर उपदेश, आणि सौंदरानंद काव्यांत अश्वघोषानें बुद्धाच्या तोंडीं घातलेला हा कर्मयोगपर उपदेश, हे दोन्ही अत्यंत भिन्न आहेत; आणि अश्वघोषाच्या या कोटिक्रमाचें गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांतील “तस्य कार्यं न विद्यते...तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर”—तुझे कांहीं उरलें नाहीं, म्हणून प्राप्त झालेलें कर्तव्य निष्काम बुद्धीनें कर (गी.३.१७,१९)—या कोटिक्रमाशीं अर्थदृष्ट्याच नव्हे, तर शब्दशःहि साम्य आहे असें दिसून येतें. यावरून अश्वघोषानें ही कोटि गीतंतूनच घेतली आहे असें अनुमान होतें. कारण अश्वघोषापूर्वीं महाभारत होतें हें वर दाखविलें आहे. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असें नाहीं. बौद्धांच्या पहिल्या संन्यासमार्गांत महायानपंथानें जी ही कर्मयोगपर सुधारणा केली ती महायानपंथाचा प्रमुख पुरस्कर्ता जो नागार्जुन त्याचा गुरु राहुलभद्र यास प्रथम सुचण्यास ‘ज्ञानी

श्रीकृष्ण व गणेश' कारण झाले असे तारांनाथ नामक बौद्धधर्मीयाचा बौद्ध धर्माच्या इतिहासावर तिबेटी भाषेत जो ग्रंथ आहे त्यांत लिहिले आहे. हा ग्रंथ रशियन-मधून जर्मन भाषेत भाषान्तर झालेला आहे, इंग्रजीत नाही. आम्ही त्याचा उतारा डा. केर्न याने १८९६ साली बुद्धधर्माचे जे एक पुस्तक लिहिले त्यावरून घेतला आहे.* या ठिकाणी श्रीकृष्ण या नांवाने भगवद्गीतेचाच उल्लेख आहे असे डा. केर्न याचे हिमत आहे. महायानपंथाच्या बौद्ध ग्रंथांपैकी 'सद्धर्मपुंडरीक' नांवाच्या ग्रंथांतहि भगवद्गीतेतील श्लोकांसारखे कांही श्लोक आहेत. पण या व इतर गोष्टींचा विचार पुढील भागांत करण्यांत येईल. मूळ बौद्ध धर्म संन्यासपर असतां त्यांत भक्तिपर व कर्मपर असा महायानपंथ निघण्यास भगवद्गीता कारण झालेली आहे असे खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांचेच म्हणणे असून अश्वघोषाच्या काव्यांतले आणि गीतेतले वर जे साम्य दाखविले आहे त्यावरूनहि त्याला बळकटी येत्ये एवढेच येथे सांगा-वयाचे आहे. महायानपंथाचा प्रथम पुरस्कर्ता नागार्जुन शकापूर्वी सुमारे शेंदीडशे वर्षे झाला असावा असे पाश्चिमात्य पंडितांनी ठरविले असून, या पंथाचे बीजारोपण अशोकाच्या कारकीर्दीत झाले असले पाहिजे. हे उघड आहे. अर्थात् भगवद्गीता महायान बौद्धपंथ निघण्यापूर्वी—किंबहुना अशोकाच्याहि पूर्वी—म्हणजे सुमारे इ. स. पूर्वी निदान तीन शतके तरी अस्तित्वांत होती असे बौद्धग्रंथांवरून व खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांनी लिहिलेल्या बौद्ध धर्माच्या इतिहासावरून स्वतंत्ररीत्या पुरे सिद्ध होते.

वरील सर्व प्रमाणांचा विचार केला म्हणजे हल्लींची भगवद्गीता शकापूर्वी सुमारे पांचशे वर्षे अस्तित्वांत होती याबद्दल बिल्कुल शंका रहात नाही. डॉ. भांडारकर, कै. तेलंग, रा. ब. चिंतामणराव वैद्य आणि कै. दीक्षित यांचे मत बहुतेकांशी असेच आहे व तेच या प्रकरणी ग्राह्य मानिले पाहिजे. प्रो. गाबें यांचे मत निराळे असून त्याला आधार म्हणून गीतेच्या चवथ्या अध्यायांतील संप्रदाय-परंपरेच्या श्लोकांमधील 'योगो नष्टः'—म्हणजे योगाचा नाश झाला—हे वाक्य घेऊन त्याने तेथे योग शब्दाचा अर्थ 'पातंजल योग' असा केला आहे. पण योग शब्दाचा अर्थ तेथे 'पातंजल योग' असा नसून 'कर्मयोग' असा आहे हे आम्ही पूर्वीच सप्रमाण दाखविले आहे. म्हणून प्रो. गाबें यांचे मत चुकीचे व अग्राह्य होय. हल्लींच्या गीतेचा काल शककालापूर्वी पांचशे वर्षांपेक्षा अलीकडे ओढितां येत नाही हे निर्विवाद आहे. मूळ गीता यापेक्षाहि कांही शतके तरी प्राचीन असली पाहिजे हे मागच्या भागांतच सांगितले आहे.

* See Dr. Kern's *Manual of Indian Buddhism*, Grundriss, III. 8. p. 122 महायानपंथाचा 'अमितायुसुत्त' या नांवाचा मुख्य ग्रंथ चिनी भाषेत इ. स. १४८ च्या सुमारास भाषांतर झालेला आहे.

भाग ६—गीतां व बौद्ध ग्रंथ.

हल्लींच्या गीतेचा काल ठरविण्यास वर जो बौद्ध ग्रंथांचा पुरावा दाखल केला आहे, त्याचें पुरें महत्त्व लक्षांत येण्यास गीता आणि बौद्ध ग्रंथ किंवा बौद्ध धर्म यांच्यामधील सामान्य सादृश्यवैदृश्याचाहि या ठिकाणी थोडा विचार करणें जरूर आहे. गीतेतील स्थितप्रज्ञ प्रवृत्तिमार्गातला असतो हा गीताधर्माचा विशेष होय असें पूर्वी अनेक वेळां सांगितलें आहे. पण हा विशेष गुण क्षणभर बाजूला ठेवून, अशा पुरुषाच्या मानसिक व नैतिक गुणांचाच फक्त विचार केला तर गीतेत स्थित-प्रज्ञाची (गी. २. ५५-७२), ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाची (४. १९-२३; ५. १८-२८) व भक्ति-योग्याची (१२. १३-१९) जीं लक्षणे सांगितली आहेत त्यात, आणि निर्वाणपदास अधिकारी झालेल्या अर्हतांचीं म्हणजे पूर्णावस्थेस पोचलेल्या बौद्ध भिक्षूंचीं निरानिराळ्या बौद्ध ग्रंथांत जीं लक्षणे दिलेली आहेत त्यांत विलक्षण साम्य आहे असें दिसून येतें (धम्मपद श्लो. ३६०-४२३ व सुत्तनिपातापैकीं मुनिसुत्त व धम्मिकसुत्त पहा). किंबहुना स्थितप्रज्ञ किंवा भक्तिमान् पुरुषाप्रमाणेच खरा भिक्षुहि 'शांत,' 'निष्काम,' 'निर्मम,' 'निराशी,' (निरिस्सित), 'समदुःखसुख,' 'निरारंभ,' 'अनिकेतन' किंवा 'अनिवेशन' अथवा 'समनिर्दास्तुति,' 'मानापमान व लाभालाभ सम मानणारा' असतो असें या वर्णनांतून कांहीं शब्द-साम्यहि आढळून येतें (धम्मपद ४०, ४१ व ९१: सुत्तनि. मुनिसुत्त. १. ७ व १४; द्वयतानुपस्सनसुत्त २१-२३; व विनयपिटक चुल्लवग्ग. ७. ४. ७ पहा). ज्ञानी पुरुषास जो उजेड तोच अज्ञानाचा अंधकार—"या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी" (गी. २. ६९)—हा विचार द्वयतानुपस्सनसुत्ताच्या ४० व्या श्लोकांत, आणि "अरासनेय्यो न रोसेति"—म्हणजे स्वतः त्रासला जात नाही व लोकांनाहि त्रासवीत नाही—असें गीतेतील "यस्मात्प्रोद्विजते लोको लोकान्प्रोद्विजते च यः" (गी. १२. १५) या वर्णनाशीं सदृश वर्णनहि मुनिसुत्ताच्या १० व्या श्लोकांत आलेलें आहे. तसेंच सल्लसुत्तांत "जें कांहीं जन्मलें तें मरणशाली आहे," किंवा "भूतांचा आदि अगर अंत अव्यक्त असल्यामुळें त्याचा शोक करणें व्यर्थ होय" (सल्लसुत्त १ व ९ आणि गी. २. ७ व २८) इत्यादि गीतेतलेच विचार थोड्या शब्दभेदानें आढळून येतात; आणि गीतेच्या दहाव्या अध्यायांत किंवा अनुगीतेत (मभा. अश्व. ४३, ४४) "ज्योतिष्मानांपैकीं सूर्य, नक्षत्रांपैकीं चंद्र, वेदमंत्रांत गायत्री" इत्यादि जें वर्णन आहे तेंच हुबेहुब सल्लसुत्ताच्या २१, २२ या श्लोकांत आणि महावग्ग ६. ३५. ८ यांत आलेले असून दुसरीहि बरीच किरकोळ शब्दसादृश्ये व अर्थसादृश्ये कै. तेलंग यांनीं गीतेच्या आपल्या इंग्रजी भाषांतरास जोडिलेल्या टीपांतून दाखविलीं आहेत. तथापि हीं सादृश्ये कां उत्पन्न झालीं ? किंवा हे विचार मूळचे बौद्धांचे

किंवा वैदिकधर्मांतले ? व त्यांवरून काय अनुमान निघते ? इत्यादि प्रश्नाचा निर्णय करण्यास तेव्हां उपलब्ध होणारी साधने अपुरी असल्यामुळे बरोल चमत्कारिक शब्दसादृश्य व अर्थसादृश्य दाखविण्यापेक्षा कै. तेलंग यांनी या बाबतीत जास्त कांहीच लिहिलेले नाही. परंतु आतां बौद्ध धर्माबद्दल जी अधिक माहिती उपलब्ध झालेली आहे तीवरून या प्रश्नाचा निकाल लागत असल्यामुळे बौद्ध धर्माची ती माहिती येथे थोडक्यांत सांगतो. कै. तेलंग यांनी केलेले गीतेचे इंग्रजी भाषांतर ज्या 'प्राच्यधर्मग्रंथमालेत' प्रसिद्ध झाले, त्याच मालेत पुढे बौद्धधर्मग्रंथांची जी इंग्रजी भाषांतरे पाश्चिमात्य विद्वानांनी प्रसिद्ध केली आहेत, त्यांवरून ही बहुतेक माहिती गोळा केलेली असून प्रमाणार्थ दाखल केलेले बौद्ध ग्रंथांचे स्थलनिर्देशाहि या मालेतील भाषांतरांसच अनुसरून आहेत कांहीं ठिकाणी पाली शब्द किंवा वाक्ये दिली आहेत ती मूळ पाली ग्रंथांतून घेतली आहेत.

जैनधर्माप्रमाणे बौद्ध धर्महि वैदिकधर्मरूप आपल्या पित्यापासून आपल्याला पाहिजे तेवढ्या संपत्तीचा वांटा घेऊन कांहीं कारणासाठीं वेगळा निघालेला मुलगा आहे, अर्थात् तो परकी नसून तत्पूर्वीच्या ब्राह्मणधर्माची येथेच उत्पन्न झालेली एक शाखा आहे, ही गोष्ट आतां निःसंशय सिद्ध झाली आहे. सिलोन बेटांतील महावंस किंवा दीपवंसादि जुन्या पाली ग्रंथांत बुद्धानंतरच्या राजांचे व बौद्ध आचार्यांच्या परंपरेचे जे वर्णन आहे त्यावरून हिशोब करून पहातां गौतमबुद्ध ऐशीं वर्षांचा होऊन इसवी सनापूर्वी ५४३ व्या वर्षी मरण पावला असें निष्पन्न होतें. पण यांत कांहीं गोष्टी असंबद्ध आहेत. सबब प्रो. मॅक्समुलर यांनी या गणनेची सूक्ष्म चर्चा करून बुद्धाचा खरा निर्वाणकाल इ. स. पूर्वी ४७३ असावा असें म्हटले असून, डॉ. बुहर यानें तोच काल अशोकाच्या शिलालेखांवरून सिद्ध होतो असें दाखविले आहे. तथापि प्रो. व्हिंसेडेविड्स किंवा डा. केर्न यांसारखे कांहीं चिकित्सक हा काल याहिपेक्षा पांसष्ट किंवा शंभर वर्षे अलीकडे ओढिला पाहिजे असें म्हणतात; आणि प्रो. गायगर यांनी नुकतेच या सर्व मतांचे परीक्षण करून इ. स. पूर्वी ४८३ वर्षे हा बुद्धाचा खरा निर्वाणकाल होय असें ठरविले आहे,* यांपैकी कोणताहि काल स्वीकारिला तरी बुद्धाचा जन्म होण्यापूर्वीच वैदिक धर्म पूर्णावस्थेस पोचला होता, व उपनिषदेच नव्हे, तर धर्मसूत्रांसारखे ग्रंथहि त्यांपूर्वीच तयार

* बुद्धाच्या निर्वाणकालासंबंधाची माहिती, प्रो. मॅक्समुलर यांनी केलेल्या धम्मपदाच्या इंग्रजी भाषांतराच्या प्रस्तावनेत (S. B. E. Vol. X Intro pp xxxv-xlv) दिलेली असून त्यांचे परीक्षण डा. गायगर यांनी १९१२ साली प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या महावंशाच्या भाषांतराच्या प्रस्तावनेत केलेले आहे ते पहा (The Mahavamsa by Dr. Geiger, Pali Text Society, Intro. p. xxiif).

झालेले होते, हे निर्विवाद आहे. कारण, पाली भाषेतल्या प्राचीन बौद्ध धर्मग्रंथातच “चार वेद, वेदांगे, व्याकरण, ज्योतिष, इतिहास, निघंटु” वगैरे विषयांत पारंगत असलेल्या कांहीं सत्त्वशील ब्राह्मण गृहस्थ, किंवा जटिल तपस्वी, यांशी खुद्द गौतमबुद्धाने स्वतः वाद करून त्यांस आपल्या धर्माची दीक्षा दिली अशीं वर्णने आहेत (सुत्तनिपातापैकीं सेलसुत्तांतील सेलाचे वर्णन व वत्थुगाथा ३०-४५ पहा); आणि कठादि उपनिषदांतून (कठ, १.१८; मुंड, १.२.१०), किंवा त्यांना अनुसरून गीतेत (२.४०-४५; ९.२०, २१) यज्ञयागादि श्रौत कर्मांचा ज्याप्रमाणे हलकेपणा वर्णिला आहे, त्याचप्रमाणे व कांहीं अंशी त्याच शब्दांनीं तेविज्जसुत्तांत (त्रैविद्यसूत्रांत) बुद्धानेहि ‘यज्ञयागादि’ निरूपयोगी व त्याज्य ठरवून ब्राह्मण ज्याला ‘ब्रह्मसहव्यताय’ (ब्रह्मसहव्यत्यय=ब्रह्मसायुज्यता) म्हणतात ती अवस्था कशी प्राप्त होत्ये याचे आपल्या मताप्रमाणे निरूपण केले आहे. ब्राह्मणधर्मातील कर्मकांड व ज्ञानकांड—किंवा गार्हस्थ्यधर्म व संन्यासधर्म, अर्थात् प्रवृत्ति आणि निवृत्ति—या दोन्ही शाखा पूर्णपणे रूढ झाल्यावर त्यांत सुधारणा करण्याच्या हेतूने बौद्ध धर्म निघालेला आहे हे यावरून उघड होते. सुधारणा म्हटली म्हणजे त्यांत पूर्वीच्या कांहीं गोष्टी कायम रहातात व कांहीं बदलतात, असा सामान्य नियम आहे. म्हणून या न्यायाप्रमाणे बौद्ध धर्मात वैदिक धर्मांतल कोणत्या गोष्टी कायम ठेविल्या आहेत व कोणत्या सोडिल्या आहेत याचा आतां विचार करूं. हा विचार गार्हस्थ्यधर्म व संन्यास या दोन्ही दृष्टींनीं केला पाहिजे. पण बौद्ध धर्म मूळांत संन्यासमार्गाचा किंवा केवळ निवृत्तिपरच असल्यामुळे दोहोंकडील संन्यासधर्माचा प्रथम विचार करून नंतर दोहोंकडील गार्हस्थ्यधर्माच्या तारतम्याचा विचार करूं.

वैदिक संन्यासधर्म पाहिला तर असे दिसून येईल की, कर्ममय सृष्टीतील सर्व व्यवहार तृष्णामूलक अतएव दुःखमय असून त्यांतून म्हणजे जन्ममरणाच्या भवचक्रांतून आत्म्याची कायमची सुटका होण्यास मन निष्काम व विरक्त करून ते दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या आत्मस्वरूपी नित्य परब्रह्माचे ठायीं स्थिर करणे व सांसारिक कर्मांचा सर्वस्वी त्याग करून या आत्मनिष्ठ स्थितीतच नेहमीं गहून रहाणे, हे त्यांतील मुख्य तत्त्व आहे. पैकीं दृश्यसृष्टि नामरूपात्मक व नाशवंत असून तिचा अखंड व्यापार कर्मविपाकामुळे चालूं राहिला आहे.

कम्मना वत्तती लोको कम्मना वत्तती पजा (प्रजा) ।

कम्मनिबंधना सत्ता (सत्त्वानि) रथस्साणीव यायतो ॥

“कर्मानेंच लोक व प्रजाहि चालूं आहे; चालता गाडा ज्याप्रमाणे रथाच्या कुणीने नियंत्रित असतो, त्याप्रमाणे प्राणिमात्र कर्मानें बद्ध झालेला आहे” (सुत्तनि. वासेठ-सुत्त. ६१),—हे वैदिकधर्माय ज्ञानकांडांतील तत्त्व, किंबहुना जन्ममरणाचा फेरा किंवा

ब्रह्मा, इंद्र, महेश्वर, ईश्वर, यम, वगैरे अनेक वैदिक देवता व त्यांचें निरनिराळें स्वर्गादि अगर पाताळादि लोक, यांचें ब्राह्मणधर्मांत वर्णिल्लें अस्तित्वहि बुद्धास मान्य होतें; आणि त्याचमुळें नामरूपें कर्मविपाक, अविद्या, उपादान, प्रकृति वगैरे वेदान्त किंवा सांख्यशास्त्रांतील शब्द आणि ब्रह्मादि वैदिक देवांच्या कथांहि (बुद्धाचा श्रेष्ठपणा कायम राखून) थोड्या बहुत फरकानें बौद्ध ग्रंथांत नेहमीं येत असतात. परंतु दृश्य सृष्टि नाशवंत व अनित्य असून तिचें व्यवहार कर्मविपाकामुळें चाल्लें आहेत, इत्यादि कर्मसृष्टीसंबंधाचे वैदिक धर्मातील सिद्धान्त बुद्धास जरी मान्य होते, तरी नामरूपात्मक नाशवंत सृष्टीच्या बुडाशीं नामरूपाव्यतिरिक्त आत्म-स्वरूपी परब्रह्मासारखी एक नित्य व सर्वव्यापक वस्तु आहे असा जो वैदिक धर्माचा अर्थात् उपनिषत्कारांचा सिद्धान्त तो बुद्धास कबूल नव्हता, हा या दोन धर्मांतील महत्त्वाचा भेद आहे. आत्मा किंवा ब्रह्म वास्तविक नसून भ्रम असल्यामुळें, आत्मानात्मविचाराच्या किंवा ब्रह्मचिंतनाच्या भानगडींत पडून कोणीहि आपला काल फुकट दवडूं नये, असें गौतमबुद्धानें स्पष्ट म्हटलें आहे (सब्बासवसुत्त. ९-१३ पहा). आत्म्याची कोणतीहि कल्पना बुद्धास मान्य नव्हती हें दीर्घघनिकायापैकीं ब्रह्मजालसुत्तांतावरूनहि उघड होतें.* आत्मा व ब्रह्म एक का दोन इत्यादि प्रकारें आत्म्याच्या ६२ प्रकारच्या निरनिराळ्या कल्पना सांगून त्या सर्व मिथ्या 'दृष्टि' होत, असें या सुत्तांतांत म्हटलें आहे; व मिलिंदप्रश्नांतहि बौद्धधर्माप्रमाणें "आत्मा म्हणून काहीं खरी वस्तु नाहीं" असें नागसेनानें ग्रीक मिलिंद (मिनांदर) यास स्वच्छ सांगितलें आहे (मि. प्र. २.३.६ व २.७.१५). आत्मा आणि तद्वत्तच ब्रह्म हीं दोन्ही भ्रम आहेत, खरी नव्हेत, असें मानिल्यावर वास्तविक म्हटलें म्हणजे धर्माचा पायाच ढांसळून पडतो. कारण, मग सर्व अनित्य वस्तुच शिल्पक राहून नित्य सुख किंवा त्याचा अनुभव घेणाराच कोणी कायम रहात नाहीं; आणि याच कारणास्तव हें मत श्रीशंकराचार्यांनीं तर्कदृष्ट्याहि अग्राह्य ठराविलें आहे. पण मूळ बुद्धधर्म काय एवढेंच सध्यां आपणांस पहाणें असल्यामुळें, या वादांत येथें न शिरता बुद्धानें आपल्या धर्माची उपपत्ति पुढें कशी लाविली आहे तें पाहूं. आत्म्याचें अस्तित्व बुद्धास जरी मान्य नव्हतें, तरी (१) कर्मविपाकामुळें नामरूपात्मक देहास (आत्म्यास नव्हे) नाशवंत जगाच्या संसारांत पुनः पुनः जन्म घ्यावा लागतो, आणि (२) हा पुनर्जन्माचा फेरा किंवा एकंदर संसारच दुःखमय असून त्यांतून सुटका करून घेऊन कायमची शांति किंवा सुख प्राप्त करून घेणें जरूर

* ब्रह्मजालसुत्तांचे इंग्रजींत भाषान्तर झाल्लें नाहीं, पण त्याचा गोषवारा न्हिसडे-विहस यांनीं S. B. E Vol XXVI. Intro. pp. xxiii-xxv मध्ये दिलो आहे तो पहा.

आहे, या दोन गोष्टी बुद्धास पूर्णपणे मान्य होत्या. सांसारिक दुःखाचें अस्तित्व व तें निवारण करण्याची अवश्यकता, या दोन गोष्टी याप्रमाणे कबूल केल्या म्हणजे हें दुःख निवारण करून अत्यंत सुख प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग कोणता हा वैदिक धर्मातील प्रश्न पुनः कायमच राहून त्यांचें कांहीं तरी समर्पक उत्तर सांगणें जरूर पडतें. यज्ञयागादि कर्मांनीं भवचक्रांतून सुटका होत नाही असें उपनिषत्कारांनींच म्हटलें आहे, व बुद्धानें यापुढें जाऊन हीं सर्व कर्मे हिंसात्मक अतएव सर्वथैव त्याज्य व निषिद्ध होत असें सांगितलें आहे. तसेंच खुद्द 'ब्रह्म' हाच जर एक मोठा भ्रम मानिला तर दुःखनिवारणार्थ ब्रह्मज्ञान हा मार्गहि आतां श्रांतिकारक किंवा असंभवनीय ठरतो. मग दुःखमय भवचक्रांतून सुटण्याचा मार्ग कोणता ? बुद्धाचें याला असें उत्तर आहे कीं, एखादा रोग दूर करण्यास त्या रोगाचें मूळ काय तें ठरवून तें मूलकारणच काढून टाकण्याचा चांगला वैद्य ज्याप्रमाणे प्रयत्न करितो, त्याप्रमाणे सांसारिक दुःखाचा रोग दूर करण्यास (३) त्याचें कारणकाय तें समजून येऊन, (४) तें कारणच जेणेंकरून समूळ नाहीसें होईल असा मार्ग शहाण्या पुरुषानें पत्कारिला पाहिजे. पैकीं कारणांचा विचार करूं लागले म्हणजे तृष्णा किंवा वासना हेंच या जगांतील सर्व दुःखाचें मूळ असून एका नामरूपात्मक देहाचा नाश झाल्यावर मार्गे अवशिष्ट रहाणाऱ्या या वासनात्मक बीजापासून दुसरे नामरूपात्मक देह पुनः पुनः उत्पन्न होत असतात असें दिसून येतें. आणि मग पुनर्जन्माच्या दुःखमय संसारांतून सुटका होण्यास इन्द्रियनिग्रहानें, ध्यानानें व वैराग्यानें तृष्णेचा पूर्ण क्षय करून संन्यासी किंवा भिक्षु वनणें हाच काय तो एक खरा मार्ग होऊन, या वैराग्ययुक्त संन्यासानेंच कायमची शांति व सुख प्राप्त होतें असें बुद्धानें ठरविलें आहे. तात्पर्य, यज्ञयागादिकांच्या किंवा आत्मानात्मविचाराच्या भानगडींत न पडतां, सांसारिक दुःखाचें अस्तित्व, त्याचें कारण, त्याचा निरोध किंवा निवारण करण्याची अवश्यकता, व तें समूळ नाहीसें करण्याचें वैराग्यरूप साधन—किंवा बौद्ध परिभाषेप्रमाणें अनुक्रमे दुःख, समुदय, निरोध व मार्ग—या चार दृश्य गोष्टींवरच बौद्ध धर्म उभारिला असून, आपल्या धर्माच्या या चार मूलभूत तत्त्वांस 'आर्यसत्ये' असें नांव बुद्धानें दिलें आहे. उपनिषदांतील आत्मज्ञानाऐवजीं चार आर्यसत्यांच्या दृश्य पायावरच याप्रमाणें बौद्धधर्म जरी उभारिलेला आहे, तरी कायमची शांति किंवा सुख मिळविण्यास तृष्णेचा किंवा वासनेचा क्षय करून मन निष्काम करण्याचा बुद्धानें उपदेशिलेला मार्ग (चवथें सत्य) आणि मोक्षप्राप्त्यर्थ उपनिषदांत वर्णिलेला मार्ग हे दोन्ही वस्तुतः एकच असल्यामुळे, दोन्ही धर्मांत मनाची निर्विषय स्थिति हेंच अखेरचें दृश्य साध्य आहे हें उघड होतें पण ब्रह्म व आत्मा एक मानणारे उपनिषत्कार मनाच्या या निष्काम अवस्थेस 'आत्मनिष्ठा'

‘ब्रह्मसंस्था,’ ‘ब्रह्मभूतता,’ ‘ब्रह्मनिर्वाण’ (गी. ५. १७—२५; छां. २. २३. १), म्हणजे ब्रह्मांत आत्म्याचा लय करणे, अशी शेवटच्या आधाराची दर्शक नांव देतात; आणि बुद्ध तिला फक्त “निर्वाण” म्हणजे “विराम पावणे, किंवा दिवा विझतो त्याप्रमाणे वासनेचा नाश होणे” असे केवळ क्रियादर्शक नांव देतो, असा या दोन धर्मांत भेद आहे. कारण, ब्रह्म किंवा आत्मा भ्रम म्हटल्यावर “विराम कोण व कशांत पावतो?” हा प्रश्नच शिल्लक रहात नाही (सुत्तनिपातापैकी रतनसुत्त १४ व वंगीससुत्त १२ व १३ पहा); व शहाण्या पुरुषाने या गूढ प्रश्नाचा विचार करीत बसूहि नये, असे बुद्धाने स्पष्ट म्हटले आहे (सब्बासवसुत्त ९—१३ व मिलिंदप्रश्न ४—२. ४ व ५ पहा) ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर पुनर्जन्म नसल्यामुळे, एका देहाचा नाश होऊन पुनः दुसरा देह प्राप्त होणे या सामान्य क्रियेस लागणारा ‘मरण’ हा शब्द बौद्ध धर्माप्रमाणेहि ‘निर्वाणास’ लाविता येत नाही. निर्वाण हे ‘मरणाचे मरण’ किंवा उपनिषदांत वर्णिल्याप्रमाणे ‘मृत्यु तरून जाण्याचा मार्ग’ आहे, नुसते मरण नव्हे. कोणताहि मनुष्य या स्थितीस पोचला म्हणजे सापाला ज्याप्रमाणे त्याने टाकून दिलेल्या आपल्या कातेची पर्वा नसथे तद्वत् या स्थितीस पोचलेला मनुष्य आपल्या शरीराची फिकीर करीत नाही असा बृहदारण्यकोपनिषदांत (४. ४. ७) जो दृष्टान्त आहे तोच खऱ्या बौद्ध भिक्षूचे वर्णन करितांना सुत्तनिपातांतील उरगसुत्ताच्या प्रत्येक श्लोकांत घेतला आहे; व आत्मनिष्ठ पुरुष पापपुण्यापासून नेहमीच अलिप्त असल्यामुळे (वृ. ४. ४. २३) मातृवध किंवा पितृवध यांसारख्या पातकाचाहि त्यास दोष लागत नाही हे वैदिकधर्मातील तत्त्वहि (कौषी. ब्रा. ३. १), धम्मपदांत शब्दशः जसेच्या तसेच सांगितले आहे (धम्म. २९४ व २९५ आणि मिलिंदप्रश्न. ४. ५. ७ पहा). सारांश ब्रह्माचे व आत्म्याचे अस्तित्व बुद्दाला जरी कबूल नव्हते, तरी मन शान्त, विरक्त व निष्काम करणे इत्यादि मोक्षप्राप्तीची जीं साधने उपनिषदांतून वर्णिली आहेत, तांचे साधने बुद्धाच्या मते निर्वाणप्राप्तीसहि जरूर असल्यामुळे, बौद्ध यति व वैदिक संन्यासी यांचीं वर्णने मानसिक स्थितीच्या दृष्टीने एकसारखीच होतात; आणि त्यामुळे पापपुण्याच्या जबाबदारीसंबंधाचे किंवा जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून सुटका होण्याबद्दलचे वैदिक संन्यासधर्मातील सिद्धान्तच बौद्ध धर्मातहि कायम रहातात. पण वैदिकधर्म गौतमबुद्धापूर्वीचा असल्यामुळे हे विचार मूळचे वैदिकधर्मातलेच आहेत याबद्दल कांही शंका नाही.

वैदिक व बौद्ध संन्यासधर्मांत भेदाभेद कोणते ते सांगितले. आतां गार्हस्थ्य-धर्मासंबंधाने बुद्धाचे काय म्हणणे आहे ते पाहू. आत्मानात्मविचाराच्या तत्त्वज्ञानाला महत्त्व न देतां सांसारिक दुःखाचे अस्तित्व वगैरे दृश्य पायावरच जरी बौद्ध

धर्म उभारिलेला आहे, तरी केाँटसारख्या आधुनिक पाश्चिमात्य पंडितांच्या निव्वळ आधिभौतिक धर्माप्रमाणे—किंवा गीताधर्माप्रमाणेहि—बौद्ध धर्म मूळांत प्रवृत्तिपर नाही हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. उपनिषदांतील आत्मज्ञानाची तात्त्विक 'दृष्टि' बुद्धास मान्य नाही हे खरे; पण संसार अजीवात सोडून देऊन मन निर्विषय व निष्काम करणे हेच काय ते मनुष्याचे या जगांतील परम कर्तव्य होय, हा बृहदारण्यकोपनिषदांतील याज्ञवल्क्याचा सिद्धान्त (बृ. ४. ४. ६) बौद्धधर्मातहि सवस्वी कायम राखलेला असल्यामुळे, बौद्ध धर्म मूळांत केवळ संन्यासपर झाला आहे. संसार न सोडितां केवळ गृहस्थाश्रमांतच राहून, परमसुख अगर अर्हतावस्था कधीच शक्य नाही, हे बुद्धाच्या सर्व उपदेशांचे तात्पर्य होय. तथापि गार्हस्थ्यवृत्तीचे त्यांत अगदीच विवेचन नाही असे नाही. भिक्षु न होतां, बुद्ध, त्याचा धर्म, आणि बौद्ध भिक्षूंचे संघ, म्हणजे मेळे किंवा मंडळया, या तिघांवर विश्वास ठेवून "बुद्धं शरणं गच्छामि, धर्मं शरणं गच्छामि, संघं शरणं गच्छामि," या संकल्पोच्चारणाने या तिघांस शरण जाणाऱ्या लोकांस बौद्ध ग्रंथांत उपासक अशी संज्ञा आहे. हेच बौद्धधर्मी गृहस्थ म्हणावयाचे; व या उपासकांनी आपली गार्हस्थ्यवृत्ति कशी चालवावी याबद्दल प्रसंगोपात्त खुद्द बुद्धानेहि कांही ठिकाणी उपदेश केलेला आहे (महापरिनिब्बानसुत्त. १. २४). वैदिक गार्हस्थ्यधर्मापैकीं हिंसात्मक श्रौत यज्ञयाग व चातुर्वर्ण्यभेद बुद्धास मान्य नव्हता. या गोष्टी सोडून दिल्यावर स्मार्त पंचमहायज्ञ, दानादि परांपकारक धर्म आणि नीतीने वागणे एवढेच काय ते गृहस्थाचे कर्तव्य शिक्षक रहाते; आणि गृहस्थधर्म वर्णन करितांना एवढ्या गोष्टींचाच बौद्ध धर्मग्रंथांत उल्लेख असतो. पंचमहायज्ञ प्रत्येक गृहस्थाने म्हणजे उपासकाने आचरावे असे बुद्धाने म्हटले असून, अहिंसा, सत्य, अस्तेय, सर्वभूतानुकंपा आणि (आत्मा मान्य नसला तरी) आत्मोपम्यदृष्टि, शौच किंवा मनःपूतता, आणि विशेषेकरून सत्पात्री म्हणजे बौद्ध भिक्षूस किंवा बौद्ध भिक्षुसंघास अन्नवस्त्रादि दान करणे, वगैरे नीतिधर्महि बौद्ध उपासकाने पाळिले पाहिजेत असे बुद्धाचे स्पष्ट सांगणे आहे. बौद्ध धर्मात यास 'शील' अशी संज्ञा असून पंचमहायज्ञांप्रमाणे हे नीतिधर्महि ब्राह्मणधर्मातील धर्मसूत्रे किंवा प्राचीन स्मृतिग्रंथ (मनु. ६. ९२ व १०. ६३ पहा) यांतून बुद्धाने घेतले आहेत असे दोहोंच्या तुलनेवरून स्पष्ट होते.* किंबहुना या आचारासंबंधाने जुन्या ब्राह्मणांची स्वतः बुद्धानेच ब्राह्मणधम्मिकसुत्तांत स्तुत केली आहे, आणि मनुस्मृतींतले कांही श्लोक तर धम्मपदांत अक्षरशः आलेले आहेत (मनु. २. १२१ व ५. ४५ आणि धम्मपद १०९ व १३१ पहा). पण पंचमहायज्ञ व नीतिधर्म एवढ्याच गोष्टी वैदिक ग्रंथांतून बौद्ध धर्मात घेतल्या आहेत असे नाही. गृहस्था-

* See Dr. Kern's *Manual of Buddhism* (Grundriss III. 8) p 68.

श्रमांत पूर्ण मोक्षप्राप्ति कधीच होत नाही हे वैदिक धर्मात प्रथम कांहीं उपनिषत्कारांनी प्रतिपादिलेले मतहि बुद्धाने स्वीकारिले आहे. उदाहरणार्थ, सुत्तनिपातापैकी धम्मिकमुत्तांत उपासक व भिक्षु यांची तुलना करून, गृहस्थास उत्तम शिलाने फार झाले तर 'स्वयंप्रकाश' देवलोकांची प्राप्ति होईल, पण जन्ममरणाच्या चक्रांतून कायमची सुटका होण्यास संसार व बायकामुलें यांचा त्याग करून त्याने अखेर भिक्षुधर्मच स्वीकारिला पाहिजे, असे बुद्धाने स्पष्ट म्हटले आहे (धम्मिकसुत्त. १७, २९; आणि बृ. ४. ४. ६ व मभा. वन. २. ६३ पहा). कर्ममार्गीय वैदिक ब्राह्मणांशी वाद करितांना आपले हे संन्यासपर मत सिद्ध करण्यास "तुमच्या ब्रह्मास जर बायकामुलें अगर रागलोभ नाही तर बायकामुलांत राहून व यज्ञयागादि काम्य कर्में करून तुम्हांस ब्रह्मप्राप्ति कशी होणार?" अशा तऱ्हेचा युक्तिवाद बुद्ध करीत असे असें ते विष्णुसुत्तांत वर्णन आहे (ते सु. १. ३५; ३. ५); व खुद्द बुद्धाने स्वतः तरुणपणींच बायको मुलगा व राज्य सोडून देऊन भिक्षुधर्म अंगीकारिल्यावर सहा वर्षांनी त्याला बुद्धावस्था प्राप्त झाली, ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. बुद्धांशी समकालीन पण त्याच्या आधीं समाधिस्त झालेल्या महावीर नावाच्या शेवटच्या जैन तीर्थकाराचा उपदेशहि असाच आहे. पण तो बुद्धाप्रमाणे अनात्मवादी नसून, वस्त्रप्रावरणादि ऐहिक सुखांचा त्याग करणे आणि अहिंसाव्रत पाळणे हे धर्म जैन यति बौद्ध भिक्षूपेक्षा अधिक कडकडीत रीतीने पाळीत असत, व अद्याप पाळितात हा या दोन धर्मांमधील एक महत्त्वाचा भेद आहे. आपल्या खाण्यासाठीं म्हणून मुद्दाम मारिलेले नाहीत अशा प्राण्यांचे 'पवत' (सं. प्रवृत्त) म्हणजे 'तयार असलेले मांस' (हत्ती, सिंह वगैरे कांहीं प्राणी वर्ज्य करून) बुद्ध स्वतः खात असून 'पवत' मांस व मासे खाण्याची बौद्ध भिक्षूंसहि त्याने परवानगी दिली आहे; व वस्त्रांखेरीज नम्र हिंडणे हा गुन्हा होतो असा बौद्ध भिक्षुधर्मात नियम आहे (महावग्ग. ६. ३१. १४ व ८. २८. १). सारांश, अनात्मवादी भिक्षु व्हा असा जरी बुद्धाचा निश्चित उपदेश होता, तरी कायकेशमय उग्र तप बुद्धाला संमत नसून (महावग्ग. ५. १. १६ व गी. ६. १६), बौद्ध भिक्षूंच्या विहारांतील म्हणजे त्यांना रहाण्यासाठीं बांधिलेल्या मठांतील एकंदर व्यवस्थाहि शरीरास फार कष्ट न होतां प्राणायामादि योगाभ्यास आचरितां यावा अशा बेताची असे. तथापि अर्हतावस्था किंवा निर्वाणसुख प्राप्त होण्यास गृहस्थाधम सोडिलाच पाहिजे, हे तत्त्व त्यांत पुरे कायम असल्यामुळे बौद्ध धर्म संन्यासपर आहे. या म्हणण्यास त्याने कांहीं प्रत्यवाय येत नाही.

ब्रह्मज्ञान किंवा आत्मानात्मविचार म्हणजे श्रमाचे एक मोठे जाळे होय असे जरी बुद्धाचे ठाम मत होतें, तरी दुःखमय संसारचक्रांतून सुटका होऊन निरंतरची शांति व सुख मिळण या दृश्य कारणासाठीं वैराग्याने मन 'निर्विषय' करणे या

उपनिषदांतील संन्यासमार्गीयांच्या साधनाचाच त्यानें स्वीकार केला होता, व चातुर्वर्ण्यभेद किंवा हिंसात्मक यज्ञयाग सोडून देऊन वैदिक गार्हस्थ्यधर्मातील नीति-नियमच बौद्ध धर्मात थोड्या फरकानें घेतलेले आहेत एवढें सिद्ध झाल्यावर उपनिषदे किंवा मनुस्मृति इत्यादि ग्रंथांतून वैदिक संन्याश्यांचीं जीं वर्णनें आहेत तीं आणि बौद्ध भिक्षूंचीं किंवा अर्हतांचीं वर्णनें अगर अहिंसादि नीतिधर्म दोन्ही धर्मात एकसारखे—कित्येकदां शब्दशः एकसारखेच—आढळून येतात यांत कांहीं नवल नाही. या सर्व गोष्टी मूळ वैदिक धर्मातल्याच आहेत. परंतु केवळ एवढ्याच गोष्टी बौद्धांनीं वैदिक धर्मापासून घेतल्या आहेत असें नाही. दशरथजातकासारखे बौद्ध धर्मातील जातकग्रंथहि याचप्रमाणें प्राचीन वैदिक पुराणेतिहासकथांचीं बुद्धधर्मानुकूल तयार केलेलीं रूपांतरे आहेत. बौद्धांनींच काय पण जैनांनीं देखील आपल्या अभिनवपुराणांत वैदिक कथांची अशीं रूपांतरे केलीं आहेत; आणि ख्रिस्तानंतर निघालेल्या महंमदी धर्मात एका ख्रिस्तचरित्राचा असाच विपर्यास केलेला आहे, असें सेलसाहेबानें* लिहिलें असून, बायबलाच्या जुन्या करारांतील सृष्ट्युत्पत्तीच्या, प्रलयाच्या किंवा नोहाच्या वगैरे कथा प्राचीन खाल्दी लोकांच्या धर्म-कथांची अशाच प्रकारचीं रूपांतरे करून यहूदी लोकांनीं वर्णिलेल्या आहेत, असें अलीकडील शोधांवरून सिद्ध झालें आहे. उपनिषदे, प्राचीन धर्मसूत्रे, किंवा मनुस्मृति यांतील वर्णनें, कथा किंवा विचार बौद्ध ग्रंथांत जर याप्रमाणें—पुष्कळदां अगदीं शब्दशः—घेतलेले आहेत, तर “ज्यानें वैर वाढतें आणि धैरानें वैर शमत नाही” (मभा. उद्यो. ७१. ५९ व ६३), किंवा “परक्याचा क्रोध शांतीनें जिंकवा” इत्यादि विदुरनीतांतला (मभा. उद्यो. ३८. ७३), अगर “माझा एक बाहु चंदनानें माखला व दुसरा कापला तरी मला त्या दोन्ही गोष्टी सारख्याच” हा जनकानें म्हटलेला (मभा. शां. ३२०. ३६), अथवा दुसरेहि महाभारतांतले जे बरेचसे श्लोक बौद्ध ग्रंथांत शब्दशः आढळून येतात (धम्मपद ५व २२३ आणि मिलिंदप्रश्न ७.३.५), ते मूळचे महाभारतांतलेच असून तेथून ते बौद्ध ग्रंथकारांनीं घेतले असावे असें साहाजिकरीत्याच अनुमान होतें. पण उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे किंवा मनुस्मृति हे वैदिक ग्रंथ बुद्धापेक्षां निःसंशय प्राचीन असल्यामुळे त्यांतले जे श्लोक अगर विचार बौद्ध ग्रंथांत आढळून येतात ते बौद्ध ग्रंथकारांनीं सदर वैदिक ग्रंथांतूनच घेतलेले आहेत असें ज्याप्रमाणें निःसंशय म्हणतां येतें तशी महाभारताची गोष्ट नाही. महाभारतांतच बौद्ध ढागोबांचा उल्लेख असल्यामुळे त्याचें शोवटेंचें संस्करण बुद्धा-

* See Sale's *Koran*, “To the Reader”. (Preface), p. x, and the Preliminary Discourse, Sec. 1V. p. 58 (Chandos Classics Edition).

नंतर झालेलं आहे हें उघड आहे. म्हणून केवळ श्लोकसादस्यावरून हल्लीचं महा-भारत बौद्ध ग्रंथांच्या पूर्वीचंच असलं पाहिजे असा ठाम निर्णय करितां येत नाही; आणि गीता हा महाभारताचाच एक भाग असल्यामुळें तोच न्याय गीतेसहि लागू होऊं शकेल. शिवाय गीतेंतच ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख असून ब्रह्मसूत्रांत बौद्ध मतांचें खंडन आहे हें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून ही शंका दूर होऊन गीता बौद्ध ग्रंथांच्या पूर्वीची आहे हें निर्विवाद सिद्ध होण्यास स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनाचें वगैरे जें दोहोंमधील सादृश्य वर दाखविलें त्याखेरीज बौद्ध ग्रंथांत दुसरें कांहीं साधन मिळतें कीं नाही याचा आतां विचार करूं.

बौद्ध धर्माचें मूळचें स्वरूप शुद्ध निरात्मवादी व निवृत्तिपर असें सांगितलें आहे. पण त्याचें हें स्वरूप फार दिवस टिकलें नाही. भिक्षूंच्या आचारासंबंधानें मतभेद पडून बुद्धाच्या मरणानंतर त्यांत अनेक उपांथ निर्माण होऊं लागले इतकेंच नव्हे. तर धार्मिक तत्त्वज्ञानाबद्दलहि अशाच प्रकारचा मतभेद उत्पन्न झाला. अलीकडे तर कित्येक अशीहि कोटि करूं लागले आहेत कीं, आत्मा नाही म्हणण्यांत “अचित्य आत्मज्ञानाच्या शुष्क वादांत न पडतां वैराग्यानं व अभ्यासानं मन निष्काम करण्याच्या उद्योगास लागा; आत्मा असो, वा नसो, मनोनिग्रहाचें काम मुख्य असून तें सिद्ध करून घेण्याचा प्रयत्न प्रथम करून घेतला पाहिजे,”—एवढेंच बुद्धाच्या मनांतून सांगावयाचें आहे, ब्रह्म किंवा आत्मा मुळीच नाही असें म्हणण्याचा त्याचा हेतु नाही. कारण, तेविज्जमुत्तांत खुद्द बुद्धानेंच ‘ब्रह्मसहव्यताय’ स्थितीचा उल्लेख केला असून सत्सुत्तांत व थेरगाथेंतहि “मी ब्रह्मभूत आहे” असें त्यानें आपलें वर्णन केलें आहे (सेलसु. १४; थेरगा. ८३१ पहा). पण ही कोटि जरी खरी मानिली तरी त्यांतूनच “आत्मा किंवा ब्रह्म यांपैकी कोणतीच नित्य वस्तु जगाच्या बुडाशीं नाही, जें कांहीं दिसतें ते क्षणिक किंवा शून्य आहे,” अथवा “जें कांहीं दिसतें तें ज्ञान आहे, ज्ञानाखेरीज या जगांत दुसरें कांहीं नाही” इत्यादि तत्त्वज्ञानदृष्ट्या अनेक प्रकारचीं मतें, वाद, किंवा आग्रही पंथ पुढें निर्माण झाले, ही गोष्ट निर्विवाद आहे (वे. सू. शांभा. २. २. १८-२६ पहा). या निरीश्वर किंवा अनात्मवादी बौद्ध मतांसच क्षणिकवाद, शून्यवाद आणि विज्ञानवाद असें म्हणतात. पण या सर्व पंथांचा येथें विचार करण्याचें आपणास कांहीं कारण नाही. आपला प्रश्न ऐतिहासिक आहे. म्हणून त्याचा निकाल होण्यास अवश्य तेवढी, म्हणजे ‘महायान’ नांवाच्या एकाच पंथाची हकीकत येथें थोडक्यांत सांगतों. बुद्धाच्या मूळ उपदेशांत आत्मा अगर ब्रह्म (अर्थात् परमात्मा किंवा परमेश्वर) यांचें अस्तित्वच नाकबूल केलेलें किंवा गौण मानिलेलें असल्यामुळें भक्तीनें परमेश्वरप्राप्ति करून घेण्याचा मार्ग खुद्द बुद्धानेंच आपल्या हयातींत उपदेशिला जाणें शक्य नव्हतें; आणि त्याची

भव्य मूर्ति व चरित्रक्रम लोकांच्या डोळ्यांपुढे जोंपर्यंत प्रत्यक्ष होता तोंपर्यंत या मार्गाची कांही जरूरहि नव्हती. पण हा धर्म पुढे सामान्य जनांस प्रिय होऊन त्याचा जास्त जास्त प्रसार होण्यास, संसार सोडून व भिक्षु होऊन मनोनिग्रहाने (कशांत हे न समजता) जागच्या जागी निर्वाण पावणे, या निरीश्वर निवृत्तिमार्गापेक्षा दुसरा कांही तरी सोपा व प्रत्यक्ष मार्ग लोकांस दाखविणे जरूर पडले. किंबहुना, सामान्य बुद्धभक्तांनी तत्काली प्रचलित असलेल्या वैदिक भक्तिमार्गाचे अनुकरण करून बुद्धाच्या उपासनेस आपण होऊनच प्रथम सुरुवात केली असेल असेहि संभवनीय आहे. म्हणून बुद्धाच्या निर्वाणानंतर लवकरच बौद्ध धर्मातील पंडितांनी बुद्धालाच “स्वयंभू व अनाद्यन्त पुरुषोत्तमाचे” रूप दिले आणि बुद्ध निर्वाणपावला ही त्याची केवळ लीला असून “खरा बुद्ध कधी नाश पावत नसून सदैव कायमच असतो” असे ते म्हणू लागले. तसेच हा खरा बुद्ध “सर्व जगाचा पिता व लोक ही त्यांची लेकरे” असल्यामुळे तो सर्वानाच “सम असून कोणावर प्रीति करीत नाही व कोणाचा द्वेषहि करीत नाही,” “धर्माची घडी बिघडली म्हणजे ‘धर्मकृत्यांसाठी’ तोच वेळोवेळी बुद्धाच्या रूपाने प्रकट होत असतो,” आणि या देवातिदेव बुद्धाची “भक्ति केल्याने, त्याच्या ग्रंथाची पूजा केल्याने, त्याच्या डागोबापुढे कीर्तन केल्याने,” किंबहुना “त्यास भक्तीने मूठमर कमळे किंवा एखादे फूल वाहिल्यानेहि” मनुष्यास सद्गति प्राप्त होत्ये, असे बौद्ध ग्रंथांतून प्रतिपादन होऊ लागले (सद्धर्मपुंडरीक २.७७-९८; ५.२२; १५.५-२२ व मिलिंदप्रश्न ३.७७ पहा).* “मनुष्याचे सर्व आयुष्य दुराचरणांत गेले असले तरी मृत्युसमयी जर तो बुद्धास शरण जाईल तर त्याला स्वर्ग प्राप्त झाल्याखेरीज रहाणार नाही” असेहि मिलिंदप्रश्नांत म्हटले आहे (मि. प्र. ३.७.२); आणि सर्व श्लोकांचा “अधिकार, स्वभाव व ज्ञान एकाच प्रकारचे नसल्यामुळे, अनात्मपर निवृत्तिपर मार्गाखेरीज भक्तीचा हा मार्ग (यान) बुद्धानेच दयाळु होऊन आपल्या ‘उपायकौशल्याने’ निर्माण केला आहे,” असे सद्धर्मपुंडरीकाच्या दुसऱ्या तिसऱ्या अध्यायांत सविस्तर रीतीने वर्णिले आहे. निर्वाणपदाची प्राप्ति होण्यास भिक्षुधर्मच स्वीकारिला पाहिजे असे जे स्वतः बुद्धाने सांगितलेले धर्मतत्त्व ते अजीबात सोडून देणे केव्हांहि शक्य नव्हते; कारण, तसे करणे म्हणजे बुद्धाच्या मूळ उपदेशास ह्दयात लाविण्यासारखे झाले असते. पण भिक्षु झाला तरी अरण्यांत ‘गेंड्या’प्रमाणे एकटेंच व उदासीनपणे न रहाता धर्मप्रसारादि लोकहिताची व परोपकाराची कामे ‘निरिस्सित’ बुद्धीने करणे,

* ‘सद्धर्मपुंडरीक’ या ग्रंथाचे प्राच्यधर्मपुस्तकमालेत खंड २१ मध्ये भाषांतर झाले आहे. हा ग्रंथ मूळचा संस्कृत भाषेतला अमून तो मूळ संस्कृत भाषेतला देखील आतां प्रसिद्ध झाला आहे.

हे बौद्ध भिक्षूंचे कर्तव्य होय असे म्हणण्यास कांही हरकत नाही; आणि हेच मत महायानपंथाच्या सद्धर्मपुंडरीकादि ग्रंथांत प्रतिपादिले असून 'गृहस्थाश्रम चालवून निर्वाणपद प्राप्त होणे अगदीच अशक्य नाही, किंबहुना अशी पुष्कळ उदाहरणेहि आहेत," असे नागसेनाने मिलिंदास सांगितले आहे (मि. प्र. ६.२.४). हे विचार अनात्मवादि व केवळ संन्यासपर मूळच्या बुद्धधर्मातले नव्हेत, अगर शून्यवाद किंवा विज्ञानवाद स्वीकारूनहि त्यांची उपपत्ति लागत नाही, हे कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल; आणि खुद्द बौद्धधर्मातच पुष्कळांस हे विचार बुद्धाच्या मूळ उद्देशाच्या विरुद्ध आहेत असे प्रथम वाटत होते पण हे नवे मतच साहजिक रीत्या पुढे अधिकाधिक लोकप्रिय होऊ लागले; आणि बुद्धाच्या मूळ उपदेशाप्रमाणे चालणाऱ्यास 'हीनयान' (हलका मार्ग) व या नव्या पंथास 'महायान' (मोठा मार्ग) ही नावे प्राप्त झाली.[†] चीन, तिबेट, जपान वगैरे देशांतून हल्लीं जो बौद्ध धर्म प्रचारांत आहे तो महायानपंथाचा आहे; व बुद्धाच्या निर्वाणानंतर बौद्ध धर्माचा झपाट्याने प्रसार होण्यास महायानपंथातील भिक्षुसंघाचा दीर्घयोगच कारण झालेला आहे. बौद्ध धर्मात जी ही सुधारणा झाली तिचा उद्भव शालिवाहन शकापूर्वी सुमारे तीनशे वर्षांपूर्वी झाला असावा डा. केर्न यांना ठराविले आहे.[‡] कारण,

* सुत्तनिपातांत खगगविसाणमुत्ताच्या ४१ श्लोकांचे ध्रुवपद "एको चरे खगगविसाणकप्पी" अस आहे. खगगविसाण म्हणजे गेडा व त्याप्रमाणे बौद्ध भिक्षूने रानांत एकटे रहावे असा याचा अर्थ आहे.

† हीनयान व महायान या पंथांतील भेद वर्णन करीत असतां डा. केर्न म्हणतो कीं, "Not the Arhat who has shaken off all human feeling, but the generous, self-sacrificing active Bodhisattva is the ideal of the Mahayanists, and this attractive side of the creed has, more perhaps than anything else, contributed to their wide conquests, whereas S. Buddhism has not been able to make converts except where the soil had been prepared by Hinduism and Mahayanism."—*Manual of Indian Buddhism* p 69 Southern Buddhism म्हणजे हीनयान होय महायानपंथांत भक्तिचाहि समावेश झालेला होता, "Mahayanism lays a great stress on devotion, in this respect as in many others harmonising with the current of feeling in India which led to the growing importance of *Bhakti*," *Ibid* p. 124

‡ See Dr Kern's *Manual of Indian Buddhism* pp 6, 69 and 119 मिलिंद (मिन्डर नामक ग्रीक राजा) हा इ. स. पूर्वी सुमारे १४० किंवा १५० व्या वर्षी हिंदुस्थानच्या वायव्येस बॅक्ट्रिया देशांत राज्य करीत होता तेव्हां त्यास नागसेनाने बौद्ध धर्माची दीक्षा दिली असे मिलिंदप्रश्नांत म्हटलेले आहे. बौद्धधर्मप्रसाराची ही कामे महायानपंथातील लोकच करीत असल्यामुळे महायानपथ तेव्हां उद्भवला होता हे उघड आहे.

शकराजा कनिष्क याच्या कारकीर्दीत बौद्ध भिक्षुंची जी एक महापरिषद भरली होती त्यांत महायानपंथाचे भिक्षु हजर होते, असा बौद्ध ग्रंथांत उल्लेख असून या महायानपंथाचा 'अमितायुसुत्त' नांवाचा जो प्रधान सूत्रग्रंथ त्याचें इ. स. १४८ च्या सुमारास चिनी भाषेत भाषांतर झालेलें सध्यां उपलब्ध आहे. परंतु आमच्या मते हा काल याहूनहि प्राचीन असला पाहिजे. कारण, इ. स. पूर्वी सुमारे २३० वर्षे अशोकानें जे शिलालेख प्रसिद्ध केले आहेत त्यांत संन्यासपर निरीश्वर बौद्ध धर्माचा विशेष उल्लेख नसून भूतदेव्या प्रवृत्तिपर बौद्ध धर्मच सर्वत्र उपदेशिला आहे. तेव्हां अर्थात् तत्पूर्वीच बुद्धधर्माला महायान पंथांतील प्रवृत्तिपर स्वरूप येण्यास सुरुवात झाली होती असें उघड होतें. बौद्ध यति नागार्जुन हा या पंथाचा प्रमुख पुरस्कर्ता होता, मूळ उत्पादक नव्हे.

ब्रह्म किंवा परमात्मा यांचें अस्तित्व नाकबूल करून मन निर्विषय करण्याच्या उपनिषदांतील केवळ निवृत्तिमार्गाचा अंगीकार करणाऱ्या मूळ निरीश्वरवादी बुद्धधर्मातूनच पुढें क्रमाक्रमानें स्वाभाविकरीत्या भक्तिपर प्रवृत्तिमार्ग निघणें शक्य नसल्यामुळे, बुद्धाच्या निर्वोणानंतर लवकरच बौद्ध धर्मास जें हें कर्मप्रधान भक्ति-स्वरूप प्राप्त झालें त्यास बौद्ध धर्माबाहेरचें तत्कालीन कांहीं तरी कारण असलें पाहिजे हें उघड आहे; आणि हें कारण कोणतें याचा विचार करूं लागलें म्हणजे भगवद्गीतेकडे दृष्टि गेल्याखेरीज रहात नाही. कारण, हिंदुस्थान देशांत तत्कालीं प्रचलित असलेल्या धर्मांपैकीं जैन धर्म व उपनिषद्धर्म पूर्ण निवृत्तिपरच होते; आणि वैदिक धर्मांतील पाशुपत किंवा शैव वगैरे पंथ जरी भक्तिपर होते तरी प्रवृत्तिमार्ग व भक्ति यांचा मेळ भगवद्गीतेखेरीज कोठेंच आढळून येत नव्हता, हें आम्हीं गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविलें आहे. गीतेंत भगवान् आपल्याला पुरुषोत्तम हें नांव घेत असून, मी पुरुषोत्तमच सर्व लोकांचा 'पिता' व 'पितामह' (९.१७) असून सर्वांना 'सम' आहे, मला कोणी द्वेष्य व प्रिय नाही (९.२९), मी अज व अव्यय असतां हि धर्मसंरक्षणार्थ वेळोवेळीं अवतार धारण करितों (४.६-८), मनुष्य कितीहि दुराचारी असला तरी मला भजू लागल्यानें साधुच होतो (९.३०), किंवा मला भक्तीनें एखादें फूल, पान, थोडें पाणीहि दिल्यानें मी तें संतोषानें ग्रहण करितों (९.२६), आणि अन्न लोकांसाठीं भक्ति हा सुलभ मार्ग आहे (१२.५), इत्यादि विचार भगवद्गीतेंत आलेले आहेत; आणि ब्रह्मनिष्ठ पुरुषांनीं लोकसंग्रहार्थ प्रवृत्तिमार्गच अंगीकारिला पाहिजे हें तत्त्व तर गीतेखेरीज दुसरें कोठेंच सविस्तर प्रतिपादिलें नाही. म्हणून वासनाक्षयाचा केवळ निवृत्तिपर मार्ग मूळ बुद्धधर्मात जसा उपनिषदांतून घेतलेला आहे, तसें पुढें महायानपंथांत प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वहि

भगवद्गीतेवरूनच घेतलेले आहे, असे अनुमान करणे भाग पडते. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असे नाही. तिबेटी भाषेत बौद्ध धर्माच्या इतिहासावर बौद्धधर्मी तारानाथ याचा जो एक ग्रंथ आहे त्यांत महायानपंथाच्या प्रमुख पुरस्कृत्यांचा म्हणजे 'नागार्जुनाचा गुरु राहुलभद्र नांवाचा बुद्धधर्मी झालेला ब्राह्मण होता, व या ब्राह्मणास (महायान पंथांतल्या) कल्पना सुचण्यास ज्ञानी श्री-कृष्ण व गणेश कारण झाले" असे स्पष्ट लिहिले आहे; व दुसऱ्या एका तिबेटी ग्रंथांत असाच उल्लेख आहे. तारानाथाचा ग्रंथ फार प्राचीन नाही हे खरे; पण त्यांतील माहिती प्राचीन आधाराखेरीज दिलेली नाही हे सांगायला नको. कारण, कोणीहि बौद्ध ग्रंथकार स्वतःच्या धर्मपंथांतील तत्त्वे सांगतांना उगाच परधर्मीयांचा अशा रीतीने उल्लेख करील हे संभवत नाही. यासाठी खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांनीच या बाबतीत श्रीकृष्णाचा जो हा स्पष्ट नामनिर्देश केला आहे तो महत्त्वाचा आहे. कारण, भगवद्गीतेखेरीज श्रीकृष्णोक्त दुसरा प्रवृत्तिपर भक्तिपंथ वैदिक धर्मात नसल्यामुळे महायानपंथ अस्तित्वांत येण्यापूर्वी भागवतधर्मच नव्हे, तर भागवतधर्मावरील श्रीकृष्णोक्त ग्रंथ म्हणजे भगवद्गीताहि तेव्हां प्रचारांत होती ही गोष्ट यावरून पुरी सिध्द होत्ये; व डॉ. केर्न यांचेहि मत असेच आहे. गीता बुद्धधर्मी महायानपंथाच्या पूर्वीची ठरल्यावर त्याबरोबर महाभारतहि तेव्हां असले पाहिजे असे अनुमान होतें. बुद्धाच्या मरणानंतर लागलेंच त्याच्या मतांचा एकत्र संग्रह करण्यांत आला असे बौद्ध ग्रंथांत म्हटले आहे खरे, पण हल्लीं उपलब्ध असलेले अतिप्राचीन बौद्ध ग्रंथहि तेव्हांच झालेले असले पाहिजेत असे त्यावरून सिद्ध होत नाही. महापरिनिब्बानसुत हा हल्लीच्या ग्रंथांपैकी प्राचीन ग्रंथ मानितात. पण त्यांत पाटलिपुत्र शहरासंबंधाचा जो उल्लेख आहे त्यावरून हा ग्रंथ बुद्धाच्या निर्वाणानंतर निदान शंभर वर्षे होण्यापूर्वी तरी झालेला नसावा असे प्रो. व्हिस्डेविह्ड्स यांनी दाखविले आहे; आणि बुद्धानंतर शंभर वर्षांनी बौद्धधर्मीय भिक्षूंची दुसरी परिषद भरली होती, असे सांगून त्याचे वर्णन विनयपिटकांत चुल्लवगग्रंथाच्या अखेर दिलेले आहे. यावरून

* See Dr. Kern's *Manual of Indian Buddhism*, p. 122. "He (Nagarjuna) was a pupil of the Brahmana Rahulabhadra, who himself was a Mahayanist. This Brahmana was much indebted to the sage Krishna and still more to Ganesha. This quasi-historical notice, reduced to its less allegorical expression, means that Mahayanism is much indebted to the Bhagavadgita and more even to Shivaism" 'गणेश' शब्दानें डॉ. केर्न शैवपंथ समजतात असे दिसते. डॉ. केर्न यांनी प्राच्यधर्मपुस्तकमालेत सद्धर्मपुंडरीक ग्रंथाचे भाषांतर केले असून त्याच्या प्रस्तावनेत हे मत त्यांनी प्रतिपादन केले आहे (S. B. E. Vol. XXI, intro. pp. xxv-xxviii)

सिलोन बेटांतले पाली भाषेत लिहिलेले जुने विनयपिटकादि बौद्ध ग्रंथ या परिषदे-
नंतरचे आहेत हे उघड दिसून येते.* अशोकाचा पुत्र महेन्द्र याने इ. स. पूर्वी
२४१ च्या सुमारास सिंहलद्वीपांत बौद्ध धर्माचा प्रसार करण्यास सुरुवात केली तेव्हां
हे ग्रंथ तिकडे गेलेले आहेत, व यानंतर सुमारे दीडशे वर्षांनी ते तिकडे प्रथमतः
पुस्तकरूपाने लिहिले गेले, असे बौद्ध ग्रंथकारांनीच म्हटले आहे. हे ग्रंथ तोंडपाठ
करण्याची वहिवाट होती व त्यामुळे महेन्द्राच्या वेळेपासून त्यांत कांहीं फरक झाला
नसावा असे जरी मानिले तरी बुद्धाच्या निर्वाणानंतर हे ग्रंथ प्रथम जेव्हां तयार
झाले तेव्हां, अगर पुढे महेन्द्राच्या किंवा अशोकाच्या काळापर्यंत, तत्काली प्रचलित
असलेल्या वैदिक ग्रंथांतून त्यांत कांहींच घेतलेले नाही असे म्हणता येत नाही.
म्हणून महाभारत बुद्धानंतरचे असले तरी ते अलेक्झांडर वादशहाच्या पूर्वीचे म्हणजे
इ. स. ३२५ च्या पूर्वीचे आहे असे अन्य प्रमाणांवरूनहि सिद्ध होत असल्यामुळे,
मनुस्मृतीतल्या श्लोकांप्रमाणेच त्यांतील श्लोकहि महेन्द्राने सिलोन बेटांत नेलेल्या
पुस्तकांत आढळून येणे कांहीं असंभवनीय नाही. सारांश बुद्धाच्या मरणानंतर
त्याच्या धर्माचा प्रसार होत चाललेला पाहून लवकरच प्राचीन वैदिक गाथांचा व
कथांचा महाभारतांत एकत्र संग्रह करण्यांत आलेला आहे, व त्यांतले जे श्लोक
बौद्ध ग्रंथांत शब्दशः आढळून येतात ते बौद्ध ग्रंथकारांनी महाभारतावरून घेतलेले
आहेत, महाभारतकारांनी बौद्ध ग्रंथांतून घेतलेले नव्हेत, असे यावरून दिसून येते.
पण बौद्ध ग्रंथकारांनी हे श्लोक महाभारतावरून न घेता महाभारतास आधारभूत पण
सध्यां लुप्त झालेल्या तत्पूर्वीच्या वैदिक ग्रंथांतून घेतलेले असतील व त्यामुळे महा-
भारताच्या कालाचा निर्णय वरील श्लोकसादृश्यावरून पूर्ण होत नाही असे जरी
कदाचित् मानिले, तरी (१) केवळ अनात्मवादी व संन्यासपर मूल बुद्धधर्मापासूनच
पुढे क्रमाक्रमाने स्वाभाविकरीत्या भक्तिपर व प्रवृत्तिपर तत्त्वे निघण्याचा असंभव
(२) महायान पंथाच्या उत्पत्तीसंबंधाने खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांनीच केलेला श्रीकृष्णाचा
स्पष्ट नामनिर्देश, (३) गीतेतील भक्तिपर व प्रवृत्तिपर तत्त्वांचे महायान पंथातील
मतांशी असणारे अर्थतः व शब्दतः सादृश्य, आणि (४) बौद्ध धर्मांबरोबर तत्काली
प्रचलित असलेल्या दुसऱ्या जैन किंवा वैदिक पंथांत प्रवृत्तिपर भक्तिमार्गाचा अभाव,
या चार गोष्टींवरून बौद्ध धर्मात महायान पंथाचा प्रादुर्भाव होण्यापूर्वी भागवतधर्म
चालू होता, इतकेंच नव्हे तर तेव्हां भगवद्गीता सर्वमान्य झालेली होती, व या गी-
तेच्या आधारेच महायान पंथ निघालेला आहे, श्रीकृष्णप्रणीत गीतेतील तत्त्वे बौद्ध
धर्मांतून घेतलेली नव्हेत, एवढे निःसंशय निष्पन्न होते हल्लींच्या गीतेचा वर इतर
प्रमाणांवरून जो कालनिर्णय केला आहे तो यांशी पूर्णपणे जुळत आहे.

* See S. B. E. Vol. XI. Intro. pp. xv-xx and p. 58.

भाग ७—गीता व ख्रिस्ती बायबल.

हिंदुस्थानांत भक्तिपर भागवतधर्माचा उदय ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १४ शतके झालेला होता, आणि ख्रिस्तापूर्वी निघालेल्या मूलच्या संन्यासपर बौद्ध धर्मात प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वांचा प्रवेश होण्यास बौद्ध ग्रंथकारांच्या मतेच श्रीकृष्णप्रणीत गीता कारण झालेली आहे, इत्यादि गोष्टी वर सांगितल्याप्रमाणे निश्चित झाल्यावर गीतेतील बरेच सिद्धान्त ख्रिस्ती बायबलांत म्हणजे बायबलाच्या नव्या करारांत आढळून येतात, अशी सबब दाखवून ख्रिस्ती धर्मातून हीं तत्त्वे गीतेत घेतली असावीं असें कित्येक पाद्री ग्रंथांतून जें प्रतिपादन केलेलें असतें व विशेषतः डा. लॉरिनसर यांनीं इ. स. १८६९ सालीं प्रसिद्ध केलेल्या गीतेच्या जर्मन भाषांतरग्रंथांत जें प्रतिपादन केले आहे, तें सर्व निर्मूल आहे असें आपोआप सिद्ध होतें. लॉरिनसर यांनीं आपल्या पुस्तकाच्या (म्हणजे गीतेच्या जर्मन भाषांतराच्या) अखेर भगवद्गीता आणि बायबल—विशेषकरून नवा करार—यांतील शब्दसादृश्याचीं सुमारे शंभरांहून अधिक स्थळे दाखविलीं असून त्यांपैकी कांहीं विलक्षण आणि मनन करण्यासारखीं आहेत. उदाहरणार्थ, “त्या दिवशां तुम्हांला कळून येईल कीं, मी माझ्या बापांत, तुम्ही माझ्यांत आणि मी तुमच्यांत आहे” (जान १४.२०), हे वाक्य गीतेतील “येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि” (गीता ४.३५), आणि “यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति (गी. ६.३०) या वाक्यांशीं समानार्थकच नव्हे तर शब्दशःहि एकच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. त्याचप्रमाणे जॉनमधील यापुढले (१४.२१) म्हणजे “जो माझ्यावर प्रीति करितो त्यावर मी प्रीति करितो” हे वाक्यहि गीतेतील “प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थ अहं स च मम प्रियः” (गी. ७. १७) या वाक्याशीं सर्वांशीं सदृश आहे. या व दुसऱ्या अशाच प्रकारच्या अनेक सदृश वाक्यांवरून गीताकारांस बायबल माहीत होतें असें डॉ. लॉरिनसर यांनीं अनुमान केले असून, गीता ख्रिस्तानंतर सुमारे पांचशे वर्षांनीं झाली असावी असें म्हटलें आहे. डॉ. लॉरिनसर यांच्या पुस्तकांतील हा भाग ‘इंडियन ॲटिकरी’ पुस्तक २ मध्ये त्यावेळीं इंग्रजी भाषान्तराच्या रूपाने प्रसिद्ध झाला होता. आणि कै. तैलंग यांनीं भगवद्गीतेचे जें पद्यात्मक इंग्रजी भाषान्तर केले आहे त्याला जोडिलेल्या प्रस्तावनेत त्यांनीं लॉरिनसरचे पूर्ण खंडन केले आहे.* डॉ. लॉरिनसर यांची गणना पाश्चात्य संस्कृतज्ञ पंडितांत होत नसून संस्कृतापेक्षां ख्रिस्ती धर्माचे त्यांचे ज्ञान व अभिमान ही अधिक होती. म्हणून त्यांची मते केवळ कै. तैलंग

*See *Bhagavadgita* translated into English Blank Verse with Notes &c by K. T. Telang, 1875, (Bombay). This book is different from the translation in the S. B. E. Series.

यांसच नव्हे तर मॅक्समुलर आदि करून प्रमुख पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडितांसहि अमान्य झालेली आहेत. गीता एकदां निःसंशय ख्रिस्तापूर्वीची ठरल्यावर गीता आणि बायबल यांच्यामधील आपण दाखविलेली शेंकडो अर्थसादृश्ये व शब्दसादृश्ये भुतासारखी उलट आपल्याच गळ्यांत पडतील ही कल्पनाहि बिचाऱ्या लॉरिनसरास आलेली नसेल ! पण जी गोष्ट स्वप्रांतहि घडून येत नाही तीच कधीकधी प्रत्यक्ष डोळ्यापुढे उभी रहात असत्ये असे म्हणतात ते कांहीं खोटे नाही; आणि वास्तविक पाहिले तर डा. लॉरिनसर यांस उत्तर देण्याची देखील आतां कांहीं अवश्यकता राहिलेली नाही. तथापि कित्येक बड्या इंग्रजी ग्रंथांतून अद्यापहि या खोट्या मताचा अनुवाद केलेला आढळून येत असल्यामुळे यासंबंधाने अर्वाचीन शोधान्तीं काय निष्पन्न झाले आहे तेहि शेवटीं येथे थोडक्यांत सांगणे अवश्य आहे. कोणत्याहि दोन ग्रंथांतील सिद्धान्त एकसारखे आहेत एवढ्याच गोष्टीवरून त्यांपैकी पहिला कोणता व मागाडूनच कोणता याचा निर्णय होऊं शकत नाही हें प्रथमतः लक्षात ठेविले पाहिजे. कारण (१) या दोहोंपैकी पहिल्या ग्रंथांतील विचार दुसऱ्यावरून, किंवा (२) दुसऱ्या ग्रंथांतील विचार पहिल्यावरून घेतले असतील, असे दोन्ही पक्ष या ठिकाणीं संभवतात. म्हणून कोणत्याहि दोन ग्रंथांचे काल स्वतंत्ररीत्या प्रथम निश्चित केल्यानंतर मग विचारसादृश्यावरून अमक्याने अमक्यापासून अमुक विचार घेतले असतील असे ठरवावे लागते. शिवाय एकमेकांसारखे विचार दोन देशांत दोन ग्रंथकारांस स्वतंत्रपणे एकाच काली किंवा भिन्न कालीं सुचणे अगदीच अशक्य नसल्यामुळे दोन ग्रंथांमधील साम्य पहातांना ते स्वतंत्ररीत्या उद्भवण्यासारखे आहे की नाही, आणि ज्या दोन देशांत हे ग्रंथ झाले त्यामध्ये तत्कालीं कांहीं दळवळण असून एका देशांतून हे विचार दुसऱ्या देशांत जाण्याचा संभव होता की नाही, याचाहि विचार करावा लागतो. याप्रमाणे सर्व बाजूंनीं पाहिले म्हणजे ख्रिस्ती धर्मांतून गीतेत कोणतीहि गोष्ट घेतली जाणे अशक्य, इतकेंच नव्हे तर गीतेतील तत्त्वांसारखी जी कांहीं तत्त्वे ख्रिस्ती बायबलांत आढळून येतात तीं उलट बायबलांतच बौद्ध धर्मांतून—म्हणजे पर्यायाने गीतेतून किंवा वैदिक धर्मांतूनच—ख्रिस्ताने किंवा त्याच्या शिष्यांनीं घेतलेलीं असण्याचा पूर्ण संभव आहे असे आढळून येते; आणि कांहीं पाश्चिमात्य पंडित आतां तसे उघड म्हणूंहि लागले आहे. तागडीचे पारडे याप्रमाणे फिरलेले पाहिल्यावर कट्ट्या ख्रिस्तभक्तांस आश्चर्य वाटून ही गोष्ट नाकरण्याकडे त्यांच्या मनाचा कल झाल्यास त्यांत कांहीं नवल नाही. पण अशा गृहस्थांस आमचे एवढेंच सांगणे आहे की, हा प्रश्न धार्मिक नसून ऐतिहासिक असल्यामुळे, इतिहासाच्या नेहमींच्या पद्धतीप्रमाणे हल्लीं उपलब्ध झालेल्या माहितीवरून शान्त विचारान्तीं जीं अनुमाने निघतील तीं सर्वांनीं,—व त्यांतहि

विशेषतः विचारसादृश्याचा हा प्रश्न ज्यांनीं प्रथम उपास्थित केला त्यांनीं,—आनं दाने व निःपशपातबुद्धीनें पत्करणे हेंच न्याय्य व सयुक्तिक होय.

यहुदी वायवलांत म्हणजे वायवलाच्या जुन्या करारांत प्रतिपादिलेल्या प्रा- र्चान यहुदी धर्मात सुधारणा या नात्यानें नव्या करारांतील ख्रिस्तधर्म निघालेला आहे. यहुदी भाषेत देवास 'इलोहा' (आरबी 'इलाह') असें म्हणतात. पण मोक्षेस यांने घालून दिलेल्या नियमांप्रमाणें यहुदी धर्मातील जें मुख्य उपास्य दैवत त्यास 'जि- होव्हा' अशी विशिष्ट संज्ञा आहे. 'जिहोव्हा' हा शब्द मूळ यहुदी नसून खाल्दी भा- षेतील 'यव्हे' (संस्कृत यद्वा) या शब्दापासून निघाला आहे, असें पाश्चिमात्य पंडितां- नीच आतां ठरविलें आहे. यहुदी लोक मूर्तिपूजक नाहीत. अर्थांत पशूंचें किंवा इतर द्रव्यांचें हवन करून व देवानें घालून दिलेले धर्मनियम पाळून जिहोव्हास संतुष्ट करणे आणि तद्द्वारा इहलोकी आपलें व आपल्या ज्ञातीचें कल्याण संपादन करणे, हा त्यांच्या धर्मातील मुख्य आचार आहे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे वैदिक धर्मातील कर्मकांडाप्रमाणें यहुदी धर्महि यज्ञमय व प्रवृत्तिपर आहे असें म्हटलें पाहिजे. उलटपक्षां 'मला (हिसाकारक) यज्ञ नकोत, मी (ईश्वराची) कृपा चहातो' (माथ्यू. ९. १३), 'देव व द्रव्य ही दोन्ही साधणें शक्य नाही' (माथ्यू. ६. २४), ज्याला अमृतत्वाची प्राप्ति करून घ्यावयाची असेल त्यानें वायकामुलें सोडून देऊन माझा भक्त बनलें पाहिजे' (माथ्यू. १९. २१), असा ख्रिस्ताचा अनेक ठिकाणीं उपदेश असून आपले शिष्य धर्मप्रसारार्थ जेव्हां त्यानें देशांवर धाडिलें तेव्हां "तुम्ही जवळ सोने, रुपें किंवा फाजील वस्त्रप्रावरणहि ठेवूं नका," इत्यादि संन्यासधर्माचें नियम पाळण्यास ख्रिस्तानें त्यांस सांगितलें आहे (माथ्यू. १०. ९-१३). अर्वाचीन ख्रिस्ती राष्ट्रांनीं ख्रिस्ताचे हे उपदेश गुंडाळून ठेविले आहेत हे खरें; पण अलीकडील शंका- राचार्य हत्ती घोडे बाळगितात म्हणून शांकरसंप्रदाय ज्याप्रमाणें दूरवारी होत नाही, तद्वत् अर्वाचीन ख्रिस्ती राष्ट्रांच्या या वर्तनामुलें मूळ ख्रिस्ती धर्महि तसाच म्हणजे प्रवृत्तिपर होता असें म्हणतां येत नाही. वैदिक धर्म मूळ कर्मकांडात्मक असतां त्यांत ज्याप्रमाणें पुढें ज्ञानकांडाचा उदय झाला, तद्वत् यहुदि व ख्रिस्ती धर्माचा संबंध आहे. पण वैदिक कर्मकांडांत ज्याप्रमाणें हळूहळू व क्रमाक्रमानें ज्ञानकांडांची व नंतर भक्तिपर भागवतधर्माची उपपत्ति व वाढ शेंकडों वर्षांनीं होत गेली आहे, तशी ख्रिस्ती धर्माची गोष्ट नाही. ख्रिस्तापूर्वी फार झालें तर सुमारे दोनशें वर्षे एसी किंवा एसीन नांवाच्या संन्यास्यांचा पंथ एकाएकीच यहुदि देशांत उद्भवला असें इतिहासावरून समजतें. हे एसी लोक यहुदि धर्माचे असले तरी हिंसात्मक यज्ञयाग सोडून देऊन ते आपला काळ निवाऱ्याच्या स्थळीं परमेश्वराचें ध्यान करण्यांत घालवीत असत; व पोटासाठीं फारच झालें तर

शेतकीसारखे निरुपद्रवी धंदे करीत. अविवाहित रहाणे, मद्यमांस वर्ज्य करणे, हिंसा न करणे, शपथ न घेणे, संघाने मठांत राहून कोणास कांहीं मिळकत झाल्यास ती सर्व संघाची सामाजिक मिळकत समजणे, वगैरे यांच्या पंथाचीं मुख्य तत्त्वे होती; व त्यांच्या मंडळींत कोणास शिरणे अमल्यास तीन वर्षे उभेदवारी करून पुढे कांहीं शर्ती पाळण्याचे कबूल करावे लागत असे. यांचा मुख्य मठ मृतसमुद्राच्या पश्चिम-किनाऱ्यावर एंगदी येथे होता आणि तेथे ते संन्यासवृत्तीने व शांततेने रहात असत. खुद्द ख्रिस्त व त्याचे शिष्य यांनीं एसी पंथाच्या मतांचे नव्या करारांत जे मान्यता-पूर्वक निर्देश केलेले आहेत (माथ्यू. ५. ३४: १९. १२; जेम्स. ५. १२; कृत्ये. ४. ३२-३५), त्यांवरून येशू ख्रिस्त याच पंथाचा अनुयायी होता, व या पंथाच्या संन्यास-धर्माचाच त्यानें पुढे जास्त प्रसार केला असे दिसून येते. परंतु ख्रिस्ताच्या संन्यासपर भक्तिमार्गाची परंपरा या प्रमाणे जरी एसी पंथास नेऊन भिडविली, तरी मूळ कर्ममय यहुदी धर्मांत संन्यासपर एसी पंथ तरी एकदम कसा निघाला याची कांही तरी सयुक्तिक उपपत्ति सांगणे ऐतिहासिकदृष्ट्या जरूर आहे. ख्रिस्त एसीनपंथी नव्हता असे यावर कित्येकांचे म्हणणे आहे. पण हे जरी खरे मानिले तरी बायबलाच्या नव्या करारांत जो संन्यासपर धर्म वर्णिलेला आहे त्याचे मूळ काय किंवा कर्मप्रधान यहुदी धर्मांत त्याचा एकदम प्रादुर्भाव कसा झाला हा प्रश्न टाळिता येत नाही; आणि एसीन पंथाच्या उत्पत्तीबद्दलच्या प्रश्नागेवजी या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे लागते एवढाच काय तो भेद होतो. कारण कोणतीहि गोष्ट एकदम कोठेच उत्पन्न होत नसून तिची वाढ हळूहळू व बराच वेळ पूर्वी होत असत्ये, आणि अशी वाढ जेथे नजरेस येत नाही ती गोष्ट प्रायः परकी देशांतून किंवा लोकांपासून घेतलेली असत्ये, असा समाजशास्त्राचा सामान्य सिद्धान्त आतां ठरलेला आहे. प्राचीन ख्रिस्ती ग्रंथकारांच्या लक्षांत ही अडचण आली नव्हती असे नाही. पण बुद्धधर्माची युरोपियन लोकांस माहिती होण्यापूर्वी म्हणजे इसवी सनाच्या अठराव्या शतकापर्यंत शोधक ख्रिस्ती विद्वानांचे असे मत होते कीं, ग्रीक लोक व यहुदी लोक यांचा परस्परचा निटक संबंध घडून आल्यावर प्राक लोकांच्या—विशेषतः पायथागोरसच्या—तत्त्वज्ञानामुळे कर्ममय यहुदी धर्मांत एसी लोकांच्या संन्यासमार्गाचा प्रादुर्भाव झालेला असावा. अर्वाचीन शोधाअंती हा सिद्धान्त खरा ठरत नाही. तथापि यज्ञमय यहुदी धर्मातच एकदम संन्यासपर एसी किंवा ख्रिस्ती धर्माचा उद्भव होणे स्वाभाविकरीत्या शक्य नसून त्याला यहुदी धर्माबाहेरचे दुसरे कांहीं तरी कारण झालेले आहे, ही कल्पना नवी नसून इसवी सनाच्या अठराव्या शतकापूर्वी ख्रिस्ती पंडितांसहि ती मान्य झालेली होती, हे त्यावरून सिद्ध होते

पायथागोरस याचे तत्त्वज्ञान आणि बौद्ध धर्मातील तत्त्वज्ञान यांमध्ये

पुष्कळ सादृश्य आहे असें कोलब्रुक याने म्हटलें आहे; * म्हणून वरील सिद्धान्त खरा मानिला तरी एसीपथाचें जनकत्व परंपरेनें हिंदुस्थानाकडेच येतें असें म्हणतां येईल. पण इतके आढेवेढे घेण्याचीहि आतां कांही जरूर नाही. एसी किंवा ख्रिस्ती धर्माचें पायथागोरियन मंडळ्यांशीं जें साम्य आहे त्यापेक्षां केवळ एसी धर्माचेंच नव्हे, तर ख्रिस्तचारेत्र व ख्रिस्ताचा उपदेश यांचेहि बुद्धाच्या धर्माशीं शतपट अधिक विलक्षण साम्य आहे, असें बौद्ध धर्मग्रंथ आणि बायबलाचा नवा करार यांची तुलना केली असतां स्पष्ट दिसून येतें. ख्रिस्ताला भूल पाडण्याचा सैतानानें ज्याप्रमाणें प्रयत्न केला, ख्रिस्तास सिद्धावस्था प्राप्त होण्याचे वेळीं त्यानें ज्याप्रमाणें चाळीस दिवस उपोषण केलें, तद्वतच बुद्धास मारानें मोह पाडण्याचा प्रयत्न केला असून त्या वेळीं बुद्धानें एकुणपन्नास दिवस (सात आठवडे) उपोषण केलें होतें असें बुद्धचरित्रांत वर्णन आहे. त्याप्रमाणें पूर्ण श्रद्धेच्या प्रभावानें पाण्यावर चालणें, चेहऱ्याची अगर देहाची कान्ति एकदम सूर्यासारखी बनविणें, अथवा शरण आलेल्या चोरांस किंवा वेश्यांसहि सद्गति देणें, इत्यादि गोष्टीहि बुद्ध व ख्रिस्त या दोघांच्या चरित्रांत एकसारख्या असून, “तूं आपल्या शेजाऱ्यांवर किंवा वैऱ्यांवरहि प्रीति कर” वगैरे ख्रिस्ताचे जे मुख्य मुख्य नैतिक उपदेश तेहि कधी कधीं अगदीं अक्षरशः बौद्ध धर्मात तत्पूर्वीं आलेले आहेत. भक्तांचें तत्त्व मूळ बुद्धधर्मात नव्हतें; पण तेहि पुढे म्हणजे ख्रिस्ताच्या पूर्वीं निदान दोनतीन शतकें महायान बौद्धपंथांत भगवद्गीतेवरून शिरलेलें होतें, असें वर सांगितलेंच आहे. परंतु हे साम्य केवळ एवढ्याच गोष्टीपुरतें नसून याखेरीज दुसऱ्या शेंकडों लहानमोठ्या बाबतींत ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मांत अशाच प्रकारचे साम्य आहे, असें मि. आर्थर लिलो यांनीं आपल्या पुस्तकांत साधार व्यक्त करून दाखविलें आहे. किंबहुना ख्रिस्तास ‘कृपा’-वर चढवून त्याचा वध केल्यामुळे ख्रिस्ती लोकांस पवित्र व पूज्य झालेली ‘कृपा’ची खूणहि ‘स्वस्तिक’ या रूपानें वैदिक व बौद्ध धर्मांतील लोक ख्रिस्तापूर्वीं शेंकडों वर्षे शुभदायक मानीत होते; आणि ईजिप्त वगैरे पृथ्वीच्या जुन्या खंडांतील देशांसच नव्हे, तर कोलंबसापूर्वीं कांहीं शतकें अमेरिकेंतील पेरू व मेक्सिको देशांतहि स्वस्तिक चिन्ह शुभावह मानिलें जात होतें, असें प्राचीन शोधकांनीं ठरविलें आहे. † यावरून ख्रिस्ताच्या पूर्वींच सर्व लोकांस पूज्य झालेल्या स्वस्तिक चिन्हाचा ख्रिस्त भक्तांनीं पुढे एका विशिष्ट रीतीनें उपयोग करून घेतला आहे असें अनुमान करावें लागतें. बौद्ध भिक्षु आणि जुने ख्रिस्ती धर्मोपदेशक (विशेषतः पहिलेपाद्री) यांच्या

* See Colebrooke's *Miscellaneous Essays*, Vol. I. pp. 399, 400.

† See *The Secret of the Pacific*, by C. Reginald Enock, 1912, pp. 248-252.

पोषाखांत व धर्मविधींतहि पुष्कळ साम्य आहे. उदाहरणार्थ, 'बासिस्म्या'चा म्हणजे स्नानोत्तर दीक्षा देण्याचा विधि सुद्धां ख्रिस्तापूर्वीच प्रचारांत होता; आणि दूरदूरच्या देशी धर्मोपदेशक पाठवून धर्मप्रसार करण्याची पद्धत ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांपूर्वीच बौद्ध भिक्षूंनी पूर्णपणे स्वीकारिली होती असे आतां सिद्ध झाले आहे.

बुद्ध व ख्रिस्त यांच्या चरित्रांत व नैतिक उपदेशांत आणि दोन्ही धर्मांच्या धार्मिक विधींतहि जे हे विलक्षण व व्यापक साम्य आढळून येते, त्याचे कारण काय हा प्रश्न कोणाहि विचारी मनुष्याच्या मनांत उद्भवणे अगदी साहजिक आहे.* बौद्ध धर्मग्रंथांच्या अभ्यासाने हे साम्य पाश्चिमात्यांच्या जेव्हां प्रथम नजरेस आले, तेव्हां बुद्धधर्मी लोकांनी हीं तत्त्वे 'नेस्टोरियन' नांवाच्या आशिया-खंडांत प्रचलित असलेल्या ख्रिस्ती पंथांतून घेतलीं असावीं, असे कांहीं ख्रिस्ती पंडित म्हणूं लागले. पण ही गोष्टच संभवनाय नाही. कारण, नेस्टार पंथाचा प्रवर्तकच ख्रिस्तानंतर सुमारे सव्वाचारशे वर्षांनी उत्पन्न झाला; आणि ख्रिस्तापूर्वी सुमारे पांचशे म्हणजे नेस्टारच्या पूर्वी सुमारे नऊशे वर्षे बुद्धाचा जन्म झाला असून, अशोकाच्या वेळीं—म्हणजे इसवी सनापूर्वी निदान अडीचशे वर्षे—बौद्ध धर्म हिंदुस्थानांत व आसपासच्या देशांत जारानें चालू असून बुद्धचरित्रादि ग्रंथहि तेव्हां झालेले होते, असे अशोकाच्या शिलालेखांवरून आतां निःसंशय सिद्ध झाले आहे. बौद्ध धर्माचे प्राचीनत्व याप्रमाणे निर्विवाद असल्यामुळे, ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मांत आढळून येणारे साम्य एक तर (१) दोहोंकडे स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेले असावे, किंवा (२) बौद्ध धर्मांतून हीं तत्त्वे ख्रिस्ताने किंवा त्याच्या शिष्यांनी घेतलेलीं असावीं, हे दोनच पक्ष शिल्लकरहातात. पैकीं प्रो. व्हिसडेविड्स यांचे असे म्हणणे आहे कीं, हे साम्य बुद्ध व ख्रिस्त यांच्या परिस्थितीतील एक यामुळे दोहोंकडे स्वभावतः स्वतंत्ररीत्या उत्पन्न झालेले आहे.† पण ही कल्पना समाधानकारक नव्हे असे थोड्या विचारान्ती कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. कारण, एखादी गोष्ट कोठेहि जेव्हां स्वतंत्ररीत्या उद्भवत्ये तेव्हा ती नेहमीच क्रमाक्रमानें उद्भवत असून तिच्या वाढीचा क्रमहि आपल्याला सांगतां येतो. उदाहरणार्थ, वैदिक कर्मकांडांतून ज्ञानकांड व

*यासंबंधानें मि. आर्थर लिली यांनी *Buddhism in Christendom* या नांवाचा एक स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला असून शिवाय आपले मत थोडक्यांत *Buddhism and Buddhism* नांवाच्या ग्रंथाच्या अखेरच्या चार भागांत स्पष्टपणे निरूपण केले आहे. आम्हीं परिशिष्टाच्या या भागांत जे विवेचन केले आहे ते मुख्यत्वेकरून या दुसऱ्या ग्रंथाच्या आधारेच केलेले आहे. *Buddha and Buddhism* हा ग्रंथ 'The World's Epoch makers' Series मध्ये १९०० साली प्रसिद्ध झाला आहे, व त्याच्या दहाव्या भागांत बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतील सुमारे पन्नास साधूंचे दाखविली आहेत.

† See *Buddhist Suttas*, S. B. L. Series, Vol. XI. p. 163.

ज्ञानकांडांतून म्हणजे उपनिषदांतूनच पुढे भक्ति, पातंजलयोग किंवा अखेर बौद्ध धर्म कसकसा निघाला हे सयुक्तिकरीत्या कमवार दाखवितां येतें. पण यज्ञमय यहुदी धर्मात संन्यासपर एसी किंवा ख्रिस्ती धर्माचा उद्भव अशा प्रकारे झालेला नाही. तो एकदम उत्पन्न झाला आहे; व तो अशा रीतीने एकदम उत्पन्न होण्यास यहुदी धर्मावाहेरचे कांहीं तरी कारण घडलेले आहे, वगैरे गोष्टी प्राचीन ख्रिस्ती पंडितांसहि मान्य असल्याचें वर सांगितलें आहे. शिवाय ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मात जें साम्य दिसून येतें तें इतकें विलक्षण व पूर्ण आहे की, तसलें साम्य स्वतंत्ररीत्या उद्भवणें शक्यहि नाही. यहुदी लोकांस तेव्हां बौद्ध धर्माची माहिती होणेंच सर्वथा अशक्य होतें असें जर सिद्ध झाले असतें तर गोष्ट निराळी. पण अलेक्झांडरच्या वेळेपासून पुढे—आणि अशोकाच्या वेळा (म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी सुमारे २५० वर्षे) तर खासच,—बौद्ध यतीचा प्रवेश पूर्वेकडे ईजिप्त-मधील अलेक्झांड्रिया व ग्रीसदेश येथपर्यंत झालेला होता, असें इतिहासावरून सिद्ध होतें. अशोकाच्या एका शिलालेखांतच असें लिहिलें आहे की, त्यानें यहुदी लोकांच्या सभोवाराच्या देशांचा ग्रीक राजा जो आंटिओकस त्याशीं तह केला होता. तसेंच ख्रिस्त जन्मला तेव्हां पूर्वेकडील कांही ज्ञानी पुरुष जेरुशलेम येथें गेलेले होते असें वायबलांतहि वर्णन आहे (माथ्यू. २. १) हे ज्ञानी पुरुष मग म्हणजे इराणी धर्माचे असावे, हिंदुस्थानांतले नव्हते, असें ख्रिस्ती लोक म्हणतात. पण कांही म्हटलें तरी अर्थ एकच कारण, या कालापूर्वीच बौद्ध धर्माचा प्रसार काश्मीरांत व काबुलांत होऊन पूर्वेकडे इराण व तुर्कस्थानापर्यंत त्याची मजल गेलेली होती असें इतिहासावरून स्पष्ट होतें. शिवाय ख्रिस्ताच्या वेळा हिंदुस्थानांतला एक यति तांबड्या समुद्राच्या किनाऱ्यावर व अलेक्झांड्रियाच्या आसपास दर वर्षी येत असे. असें प्लूटार्क यानें स्वच्छ लिहिलें आहे * तात्पर्य ख्रिस्ताच्या पूर्वी दोनतीनशे वर्षे यहुदी लोकांच्या देशांत बुद्धधर्मा यतीचा प्रवेश होऊं लागला होता याबद्दल

* See *Plutarch's Morals Theosophical Essays*, translated by C. N. King (George Bell & Sons) p 96, 97 पाली महावंशांत (२९, ३९) यवनांच्या म्हणजे ग्रीकांच्या अलसंदा (योन-नगराऽलसंदा) नामक शहराचा उल्लेख असून, तेथून इ. स. पूर्वी कांहीं वर्षे सिलोनांत एक देऊळ बांधण्याचें काम चालू असतां बरेच बौद्ध यति उत्पन्नासाठीं गेले होते असे म्हटलें आहे. महावंशाचे इंग्रजी भाषा-न्तरकार अलमंडा शब्दाने ईजिप्त देशांतील अलेक्झांड्रिया न घेतां, काबुलांत या नांवाचें अलेक्झांडरने वसविलें एक गांव अलसंदा शब्दाने या स्थली विवक्षित आहे असें म्हणतात. पण हे म्हणणें बरें नाहीं, कारण या लहान गांवाला कोणी यवनांचे नगर म्हटलें नसतें. शिवाय अशोकाच्या वर निर्दिष्ट केलेल्या शिलालेखांतच यवनांच्या राज्यांत बौद्ध भिक्षु पाठविल्याचा स्पष्ट उल्लेख आहे.

आतां कांहीं शंका नाही; आणि हा संबंध सिद्ध झाला म्हणजे यहुदि लोकांत प्रथम संन्यासपर एसी व पुढें संन्यासयुक्त भक्तिपर ख्रिस्ती धर्माचा प्रादुर्भाव होण्यास बौद्ध धर्माचे विशेष कारणीभूत झाला असावा असें सहज निष्पन्न होते. ईंग्रजी ग्रंथकार लि्ली यानें हेंच अनुमान केलेलें असून, त्याच्या पुष्टीकरणार्थ फ्रेंच पंडित एमिल् बुरुफ व रोस्नी* यांचीं तत्सदृश मते त्यानें आपल्या ग्रंथांत दाखल केली आहेत; आणि जर्मन देशांत लैप्सिक येथील तत्त्वज्ञानशास्त्राचे अध्यापक प्रो. सेडन यांनी या विषयांवरील आपल्या ग्रंथांतूनहि हेंच मत प्रतिपादिलें आहे. ख्रिस्ती व बौद्ध धर्म सर्वस्वीं सारखा नाही, दोहोंत कांहीं बाबतीत साम्य असलें तरी दुसऱ्या बाबतींत वैषम्यहि बरेच आहे, व त्यामुळे ख्रिस्ती धर्म बौद्ध धर्मापासून निघाला हें मत प्राह्य मानितां येत नाही, असें जर्मन प्रोफेसर थ्रडर आपल्या एका निबंधांत म्हणतो. पण हें म्हणणे मुद्दाला सोडून असल्यामुळे त्यांत कांही अर्थ नाही. ख्रिस्ती व बौद्ध धर्म सर्वांशीं एक आहेत, असें कोणीच म्हणत नाही. कारण तसें असतें तर हे दोन धर्म भिन्नच झाले गेले नसते. मूळांत केवळ कर्ममय अशा यहुदी धर्मात सुधारणा म्हणून संन्यासयुक्त भक्तिमार्ग प्रतिपादनारा ख्रिस्ती धर्म उद्भवण्यास काय कारण झाले असावें हा मुख्य प्रश्न आहे; आणि ख्रिस्तापेक्षां निःसंशय प्राचीन अशा बौद्ध धर्माचा इतिहास लक्षांत आणिला म्हणजे संन्यासपर भक्तीचा व नीतीचा तत्त्व ख्रिस्तानें स्वतंत्रपणे शोधून काढला असतांल हें म्हणणे ऐतिहासिकदृष्ट्या संभवनीय दिसत नाही. ख्रिस्त आपल्या बाराव्या वर्षापासून तीस वर्षांचा होईपर्यंत काय करीत होता, अगर कोठें होता, याबद्दल बायबलांत कांहींच माहिती मिळत नाही. हा काल त्यानें ज्ञानार्जनांत, धर्मचिंतनांत आणि प्रवासांत घालविला असेल हें उघड आहे. म्हणून या अवधीत त्याचा व बौद्ध भिक्षूंचा प्रत्यक्ष किंवा पर्यायानें संबंध घडून आला नसेलच असें खात्रीनें सांगतां येणें अशक्य आहे; कारण बौद्ध यतींची चळवळ त्या वेळीं ग्रीसदेशापर्यंत पोचलेली होती. नेपाळांतल एक बौद्ध मठांतल्या ग्रंथांत येशू त्या वेळीं हिंदुस्थानांत आला होता व तेथे त्यास बौद्ध धर्माचें ज्ञान झालें, असें स्पष्ट म्हटलें आहे. निकोलस नोटोव्हिह्श या नांवाच्या एका रशियन गृहस्थास हा ग्रंथ उपलब्ध होऊन त्यानें त्याचें भाषांतर सन १८९४ सालीं फ्रेंच भाषेत प्रसिद्ध केलें आहे. नोटोव्हिह्श याचें भाषांतर बरोबर असलें तरी मूळ ग्रंथ मागाहून कोणी तरी लबाडानें बनावट रचिलेला आहे, असें बऱ्याच ख्रिस्ती पंडितांचें म्हणणें आहे; आणि सदर ग्रंथ या पंडितांनी खराच मानावा असा आमचाहि विशेष आग्रह नाही. नोटोव्हिह्श यास उपलब्ध झालेला ग्रंथ खरा असो वा प्राक्षिप्त असो, केवळ ऐतिहासिकदृष्ट्या आम्हीं

* See Lillie's *Buddha and Buddhism*, pp. 158, //.

जे विवेचन वर केलें आहे त्यावरून एवढें स्पष्ट दिसून येईल की, श्रिस्तास नाही तर निदान नव्या करारांतील त्याचें चरित्र लिहिणाऱ्या त्याच्या भक्तांस तरी बौद्ध धर्माची माहिती असणें असंभवनीय नव्हतें; आणि ही गोष्ट जर असंभवनीय नाही तर श्रिस्ताच्या किंवा बुद्धाच्या चरित्रांत व उपदेशांत आढळून येणारें विलक्षण साम्य केवळ स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेलें असेल असे मानणेंहि सयुक्तिक दिसत नाही.* सारांश, मीमांसकांचा नुस्ता कर्ममार्ग, जनकादिकांचा ज्ञानयुक्त कर्मयोग (नैष्कर्म्य), उपनिषत्कारांची व सांख्यांची ज्ञाननिष्ठा व संन्यास, चित्तनिरोधरूपी पातंजल योग, आणि पांचरात्र किंवा भागवतधर्म म्हणजे भक्ति, हीं सर्व धार्मिक अंगें व तत्त्वे मूळांत प्राचीन वैदिक धर्मांतलीं आहेत. पैकीं ब्रह्मज्ञान, कर्म व भक्ति हीं सोडून देऊन, चित्तनिरोधरूप योग व कर्मसंन्यास या दोन तत्त्वांच्या आधारें बुद्धानें आपला संन्यासपर धर्म चारी वर्णांस उपदेशिला होता; पण त्यांतच पुढें भक्ति व निष्काम कर्म यांची भर घालून बुद्धाच्या अनुयायांनीं बुद्धधर्माचा चोहोंकडे प्रसार केला. अशोकाच्या वेळीं बौद्ध धर्माचा अशा रीतीने प्रसार झाल्यानंतर शुद्ध कर्मपर यहुदी धर्मांत संन्यासमार्गाचीं तत्त्वे शिरण्यास सुरुवात झाली; व अखेर त्यालाच भक्तीची जोड देऊन श्रिस्तानें आपला धर्म प्रवृत्त केला आहे; इतिहासावरून निष्पन्न होणारी ही परंपरा पाहिली म्हणजे डॉ. लॉरिनसर म्हणतो त्याप्रमाणें श्रिस्ती धर्मांतून कांहीं तरी गीतें घेतलें जाण्याची गोष्ट तर दूरच, पण उलटपक्षीं आत्मौपम्यदृष्टीची, संन्यासाची, निर्वैरत्वाची किंवा भक्तीची जी तत्त्वे बायबलाच्या नव्या करारांत आढळून येतात, तीं श्रिस्ती धर्मांतच बौद्ध धर्मांतून म्हणजे परंपरेनें वैदिक धर्मांतून, घेतलेलीं असण्याचा मात्र बळकट संभव किंवा बहुतेक खातरी आहे; हिंदु लोकांस त्यांसाठीं दुसऱ्याच्या तोंडाकडे पहाण्याची केव्हांच बिल्कुल जरूर नव्हती, असे पूर्णपणें सिद्ध होतें.

येणेंप्रमाणें या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेल्या सात प्रश्नांचा विचार झाला. हिंदुस्थानांत सध्यां प्रचलित असलेल्या भक्तिप्रथांवर भगवद्गीतेचा काय परिणाम घडून आला आहे वगैरे दुसरे कांहीं महत्त्वाचे प्रश्नांना जोडूनच उद्भवतात. पण हे प्रश्न गीताप्रथासंबंधाचे म्हणण्यापेक्षां हिंदु धर्माच्या अर्वाचीन इतिहासांतले आहेत असें म्हटलें पाहिजे. यासाठी, आणि विशेषतः हें परिशिष्टप्रकरण आटपतें घेतां घेतां हि आमच्या अजमासाबाहेर वाढलें म्हणून, गीतेचें बहिरंगपरीक्षण आतां येथें संपवितों.

*रमेशचंद्र दत्त यांचें मत हेच असून तें आपल्या ग्रंथांत त्यांनीं सविस्तर दिलें आहे. Romesh Chunder Dutt's *History of Civilization in Ancient India* Vol. II. Chap. pp. 328-340.

सूची.

सूचना:—हैं सूचीपत्र वरवर चालत्यासहि वाचकांना त्यांच्या रचनेची कल्पना येईल. ग्रंथ आणि ग्रंथकार यांची नांवे वर्णानुक्रमानें दिलीं असून एकाच स्वरूपाच्या ग्रंथांची एकत्र यादी दिलेली आहे. हैं वाचकांना सकृद्वर्णनांच समजण्यासारखें आहे. गीतेचें रहस्य उकलण्यासाठीं विषयविवेचनाच्या अनुरोधानें आलेल्या व्यक्तींचा निर्देश स्वतंत्र मथळ्याखालीं गेला असून व्याख्यांमध्ये पारिभाषिक शब्दांचा समावेश करण्यांत आलेला आहे. टी. म्हणजे टीप समजावी

अ

अग्निपुराण, ४, ५

अथर्ववेद, २५४.

अध्यात्म रामायण, ४, ६, ३१४.

अनंताचार्य, ३६१

अपराह्णदेव, ३६१.

अमृतबिंदूपनिषद्, २४४, २८३, ५३८.

आमितायुसुत्त (पालि) ५६४, ५७७,

अर्जुनमिश्र, ३.

अमरकोश, ५३, १८६, टी.

अश्वघोष, ६०, ४८९, ५४३, ५५५, ५६३

अष्टादश पुराणदर्शन, ४.

अष्टावक्र गीता, ३.

अश्वलायन गृह्यसूत्रें, ५२०, ५५५.

अवधूतगीता, ३.

आ

आनंदगिरि, ७६ टी. ८१, ३१० टी.

आनंदतीर्थ (मध्वाचार्य पहा)

५२८.

आपस्तंबीयधर्मसूत्रें, ३४८, ३४९.

आर्षेय ब्राह्मण, ५०५.

ई

ईश्वरगीता, ३.

ईश्वरकृष्ण, ९७, १५१, १५६, १५७,

१५९ १६०, १६१ १६२, १६३,

१६४. १८३, १८६ टी.

ईशावास्योपनिषद्, २०४, २२८,

२७३, ३१०, ३१७, ३२०, ३४९,

३६७, ३५८, ३५९, ३६०, ३८४,

३८७, ४१६, ४२९, ५२३, ५२६,

५२७, ५३७.

उ

उत्तर रामचरित्र, ७२.

उत्तरगीता, ३ ३१८.

उद्दान (पालि) ११.

उपनिषद् (यादी पहा.)

उवटाचार्य, १६०.

उदभंग, ५

अ

ऋग्वेद, ३३, १६७, १७७, २०४, २१०,
२१७, २२१, २२६, २४२, २४८,
२४९, २५०, २५१ टी २५२, २५३,
२५४, २५५, २६०, २७८, २८६,
२८७, २८८, २८९, २९३, ३४२,
३५८, ३९४, ४२२

ए

एकनाथ, ३८९.
एपिक्यूरस, ३६७.

ऐ

ऐतरेयोपनिषद्, १६७, २२२.
ऐतरेय ब्राह्मण, ७२.

ओ

ओक. (कु गो.) १८६.
ओरायन, ५४५, ५४७ टी.

क

कठोपनिषद्, ५६ ९३, ११८, १३९,
१४३, १५७, १६७, १७७, १९६,
१९७, २०४, २०५, २१७, २२४,
२३३, २४४, २४६, २९५, २९६,
३०८, ३१०, टी ३५९ ४०४, ४२९,
४३४, ५२१, ५२२, ५२६, ५३८,
५६७

कथासरित्सागर, ४१.

कणाद, १४९.

कपिल, १५२, ५३४, ५३६, ५३७, ५४७

कपिगीता, ३, ४.

कमलाकरभट्ट, ४९७ टी.

कालिदास, ४१, ७३. ८३, १०२, १२६,
३१६, ३३४, ३३६, ३९९, ५११,
५१२, ५५५, ५५९.

काले, ५५३, ५५६, ५६१.

किरात (भावी पहा)

कुराण, २४.

कूर्मपुराण, ४.

कैनोपनिषद्, २०४, २२९, ३८७,
४०५, ४२९, ४३४.

केशव काश्मीरिभट्टाचार्य, १७.

केसरी, २५५.

कैवल्योपनिषद्, २३३, ३३७, ३८४.

कौटिल्य (चाणक्य पहा)

कौपीतयुपनिषद्, ६३, ७२, २०४,

२६४, २८६, २९३, ३६८, ३६९,

टी ४७६.

कृष्णानंदस्वामी, २७.

ख

खै-फू-त्से, (कानफ्यू) ३८७.

ग

गणेशगीता, ३, ३००.

गणेशपुराण, ३.

गरुड पुराण, ५.

गर्भोपनिषद्, १८३.

गाथा (तुकागम पहा).

गीतार्थपरामर्श, २७.

गीता (यादी पहा).

गुरुज्ञान वासिष्ठ तत्त्वसारायण, ४, ६,

३६३.

गोपालतापन्युपनिषद्, ५२४.

गौडपाद पाद, १५१, १६०.
गौडीय पञ्चात्तर पुराण, ४.
गौतम सूत्र, ८५.

च

चाणक्य, ४४५ ४४६, ५५५.
चार्वाक. ७७, ८०.
चुल्लवगा (पाली) ४६. ८४, ९८, ३९६,
४३७, ४७६, ५६५, ५६८, ५६९,
५७०.

छ

छांदोग्योपनिषद्, ३२, १२५, १३२,
१५३, १६१, १७० १८२, १८३,
१८६, २०३, २०४, २१७, २२३,
२२५ २२८, २३२, २३३, २४२,
२४३, २४९, २५३, २५४, २७३,
२८४ २८६, २९१, २९३, २९५,
२९६, ३११ ३४०, ५५६, ४०६,
४१०, ४५४, ५२१, ५२३, ५३६,
५३७, ५३८, ५४७, ५७०.
छुरिकोनिषद्, ५२६.

ज

जाबालसंन्यासोपनिषद्, ९८, ३१०,
३३६, ३३७, ४४३, ४४५, ५४३,
५४५.
जैमिनी (मीमांसा, मी.) सूत्र २२,
५३, ५४, ६९, २८७, ३१२, ४३६,
५२०, ५३१, ५३६.

ट

टाकाकसू, १५१ टी.

तत्त्वप्रकाशिका, १७.

तारानाथ, (पाला.) ५६४.

तुकाराम, १५, १८, ८०, ८५, ८८,
१०६, २२८, २३०, २४६, २७८,
३३०, ३९१, ४१२, ४१३, ४१४,
४१७, ४२१, ४२६, ४२७, ४२८,
४२९, ४३०, ४३१, ४३३, ४३४,
४३५, ४३७ ४३९.

तेलंग, १५, ५११, ५२८, ५५३, ५५८,
५५९, ५८०.

तेविजसुत्त, (त्रेविजसूत्र, -पाली.)

५७२, ५७४

तैत्तिरीयोपनिषद् ३३ ४३, ४५, ७२,
१२५, १५३, १६७, १७०, १८०,
१८१, १८२, १८३, २०४, २०५,
२०६ २२२, २२४, २३५, २४२,
२४३, २४९, २५४, २५८, २७३,
२८९, २९५, ३०९, ३१० ३४९,
३५६, ३६०, ३६२ ३६५ ४१४.

तैत्तिरीय ब्राह्मण, १६७ १८८ २४९,
२५०, टी. २६०.

तैत्तिरीय संहिता, २२१, २८९, ३३५,
३४८, ५२४.

थ

थेरगाथा (पाली) ५४४, ५७४.

द

दीक्षित, (शं. बा.) १९०, टी. ५४५,
५५३, ५५२, ५५७, ५६२.

देवीगीता, ५.

देवीभागवत, ४.

दीपवंस, (पाली) ६६६.

दशरथ जातक, (पाली) ५७३.

घ

धम्मपद (पाली) ९८, १०६, १२६,
२७८, ३६९, ३८६, ३८८, ४७६,
४७८, ५६५, ५६६, ५७१, ५७२.
ध्यानबिंदूपनिषद्, ५२६.

न

नागानंद, ४१.
नारदपुराण, ४१.
नारदसूत्रे, ४०९, ५२६, ५४०.
नारायणीयोननिषद्, ३३७,
निराकाराचार्य १७.
निरुक्त (यास्क पहा)
निर्णयसि १, ३४० टी.
नीलकण्ठ, ५०८.
नीतिशतक ८३.
नृसिंहपुराण ४, ३६१.
नृसिंहोक्त-तापनीयोपनिषद्, २५१
टी. ४३८, ५२४.

प

पराशरगीता, ३.
पद्मपुराण, ४, ५.
पंचदशा, २०७, २५१, ३६९.
पंचगव्य, (नारद पहा) ५२६, ५४०.
पंचशिख, १५२
पंडित ज्वालाप्रसाद, ४.
प्रश्नोपनिषद्, १८३, २१७, २४३,
३५९, ५२१,
पाणिनीसूत्रे २६७ टी. २६६, ५२५,
५४१, ५४६.
पातंजल सूत्रे, २३१.
पांडवगीता, ३.
पिंगलगीता, ३, ३३७.

पालीग्रंथ (यादो पहा.)

पुराणे:—(यादी पहा)

पारखी, ५५०.

पुरुषसूक्त, २४३.

पैशाचभाष्य, ५५.

ब.

ब्रह्मगीता ३, ४.

बालचरित्र (भास पहा)

बाणभट्ट ५५९.

बादरायणाचार्य १२, १२५.

बायबल २४, ३५, ३६९, ३७०, ३८७,
३८९.

बुद्धचरित ६०

बृहदारण्यकोपनिषद्, ३२, ९३, ९८,
१३३, १४३, १४५, १६७, १८३,
१८६, २०४, २०५, २०९, २१३,
२१४, २१७, २२०, २२०, २२४,
२२५, २२७, २२८, २३०, २३२,
२३३, २४१, २४४, २४७, २४९,
२५४, २५५, २६१, २७३, २८६,
२९१, २९३, २९५, २९६, ३१०,
३११, ३१८, ३३७, ३४५, ३५६,
३५८, ३८४, ४२७, ०६४, ४८९,
४९०, ५०३, ५२१, ५२३, ५३९,
५४४, ५७०, ५७१, ५७२.

बौध्दगीता, ३.

बौधायनसूत्रे ५, ३४८,

बौधायन गृह्यशेषसूत्रे ५५६.

ब्रह्मजालसुत (पाली). ५६८.

ब्रह्मवैवर्तकपुराण, ५४०.

ब्रह्मसूत्रे (वेदान्तसूत्रे, शारीरक पहा)

ब्रह्मांडपुराण, ४.

ब्राह्मण धर्मिका, (पाली). ५७०.

ब्राह्मणे (यादी पहा.)

भ

भट्ट कुमारिल १८६टी.

भवभूति, ७२, ४२४.

भर्तृहरि ३८, ४७, ८३, ८४, ९१, ९७.

१०९, ११५.

भागवत ४, १०, ११, २०, ४१, ४७,

१६५, २७६, २९६, ३११, ३३६,

३३९, ३५४, ३९४, ४०८, ४०९,

४१२, ४२१, ४४४, ४२८, ४३०,

४३२, ४३६, ४५२, ५४०, ५४३,

५४९, ५५०, ५५१, ५५२.

भांडारकर (रा. गो.) १६, १७, १६१,

५२५, ५४३, ५५३, ५५८, ५६४.

भारवि ४७, ३९४.

भास ६, ३०८, ३२६टी. ५४३, ५५६,

५६०.

भास्कराचार्य ४०८.

भीष्म-१५६; २९३; ५०९; ५१२,

५१३.

भिक्षुगीता, ३, ४, ५१५.

म

मधुसूदन १४

महानारायणोपनिषद्, ६२४

मार्कंडेयपुराण, ४७६.

महावग. (पाली). ३८९, ५६५,

५६६, ५७२.

महावंस. (पाली) ५६६.

महापरिनिब्बानसुत्त(पाली.), ५८७.

मध्वाचार्य (आनंदतीर्थ) १६, १७,
३०६, ५२८, ५३०, ५४०.

मनुस्मृति, ३१, ३२, ३३, ३४, ३५, ३७,

४०, ४१, ४३, ४४, ४५, ४६, ४७,

४८, ५०, ६६, ६९, ७०, ७३, १०३,

१०५, १०७, ११०, ११९, १२५,

१६७, १७८, १८७, १८९, १९०,

१९१, २५९, २६१, २६३, २६८,

२७५, २८१, २८८, २८९, २८०,

२९१, ३२७, ३३१, ३३४, ३३७,

३४६, ३४७, ३४८, ३४९, ३५४,

३५६, ३६०, ३६१, ३६२, ३८४,

३८६, ३९०, ६९५, ३९९, ४६४,

४७७, ४८४, ५३२, ५३९, ५५४,

५७१,

मांडुक्योपनिषद्, १२२, २३३.

मिलिंदप्रश्न (पाली.) ६०, ३६८,

४३७, ४७६, ५३८, ६७०, ५७३,

५७५, ५७६.

मुंडोपनिषद्, १७५, १९६, २०४, २०६

२०७, २१७, २२८, २४५, २४६,

२४७, २५३, २७३, २९६, ३१०,

३४२, ४२१, ५६७.

मुरारीकवि ९.

मैत्र्युपनिषद् १३३, १३५, १६७, १७८

१८७, २४४, २४९, २७३, २७९,

२८०, २८३, २९०, ३५०, ५२१,

५२४, ५३७, ५३८, ५४४, ५४६,

५४७, ५४८.

मोरोपंत ६८.

मंकिगीता, ३.

मृच्छकटिक ४१.

महाभारत --

आदि. ३०, ३१, ३३, ३४ ३५, ३७, ३८
 ४५ ४८ ७७, १०५, १९१, २६३,
 २८९, ३९८ ४४३, ५०८, ५०९,
 ५१०, ५१९ ५५५, ५५५.

सभा, १०८ ३९८, ५५८

घन, ३२, ३५, ४२, ४३ ४४, ५०, ७१,
 ७३, १०१, १०२, १०७, १३३,
 १३९, १८७, २७२ २७३, २९१,
 २९३, ३१४, ३१७ ३१८, ३४२,
 ३७६ ३७७, ३९१, ४१४ ४३७,
 ४७४, ४९४, ५०६ ५१३, ५२१,
 ५५६, ५७२.

विंगट, ३७८.

उद्योग ३८, ५१ ४५ ४६, ४७, ५६,
 ९४, १०४, १०८, ३३६, ३३८,
 ३८९, ३९४ ३९५, ४४५, ४७४,
 ५०६, ५०७ ५१३, ५१४, ५२८,
 ५४९ ५५४, ५७३.

द्रोण, ३८ ५६ ५१२.

कर्ण, ३४, ३९ ६६ ६७, १०४, ५०५,
 ५११, ५१३, ५१५.

शल्य ४४

स्त्रीपर्व, १३९, ५१२.

शान्तिपर्व ३, ९, १०, ३१, ३२, ३५,
 ३७ ३९, ४०, ४२, ४३, ४५, ४६,
 ४८, ४९ ५०, ५३, ५९, ६६ ७०,
 ९५ ९६, ९८, १०१, १०३, १०६,
 १०८, ११०, १११, ११२, ११८,
 ११९, १२६, १३३, १३४, १४३,
 १५२, १६३, १५६, १६२, १६३,
 १६६, १६७, १६९, १८३,

१८९, १९०, १९१, १९७, १९८,
 २०१, २०२, २०५, २१५, २१८,
 २२२, २२७ २४९, २५७, २६१,
 २६२, २६३, २७१, २७३, २७४,
 २७७ २८०, २८८ २८९, २९०
 २९१, २९२, ३०१, ३०३, ३०४,
 ३१० ३११, ३१३ ३१५, ३१७,
 ३२३ ३२८, ३३५, ३३६, ३३७,
 ३३८, ३३९, ३४१, ३४२, ३४६,
 ३४७, ३६४, ३६६ ३७६, ३८४,
 ३८५, ३८६, ३९२, ३९४, ३९५,
 ४१८, ४३७, ४३८, ४४०, ४४३,
 ४६५, ४९१, ४९३ ४९४, ५०६,
 ५०७, ५०९ ५१०, ५१२, ५१३,
 ५१४ ५१५, ५१६, ५१७, ५१८,
 ५२१, ५२८, ५३२, ५३४,
 ५३९, ५४०, ५४१, ५४८, ५४९,
 ५५२, ५५५, ५५६, ५७३.

अनुशासन, ३१, ३२, ३४, ३८, ५०,
 ६९, २६८, २८९, ३७६, ३७७,
 ३८४, ३८५, ३८६, ४९५, ५३२,
 ५५६, ५५८

अश्वमेध, २, ३ ३८, ४२, ५९, १५६,
 १७६, २८०, ३१४, ३१७, ३२२,
 ३३३, ३३९, ४०७, ४३८, ४६७,
 ४७२, ४७३, ४७४ ४८८, ५१०,
 ५१४, ५१८, ५२०, ५२१, ५५७,
 ५६५

आश्रमवासिक, ४७८.

स्वर्गारोहण, ३८, ९४, ५१९.

य

यमगीता, ३.

यथार्थदीपिका, १९.

यादवराव वावीकर, ४४.

याज्ञवल्क्य, ३५, १०५, ३४८, ३६१.
४२७यास्क (निरुक्त), ४०, ४९, १८१,
१९०, २९३, २९५, ३४८, ५३२,
५५४.योगवासिष्ठ, ५, ६, २८२, २८७, ३११,
३२१, ३२२, ३२९, ३६२.

योगतत्त्वोपनिषद्, ५२६, ५४०.

र

रघुवंश, ७३.

रमेशचंद्रदत्त, ५८८.

रामपूर्वतापिन्युपनिषद्, ४११, ४१८,
५२४, ५३८, ५४५.रानडे शंकर कवि, शंकर मोरो,
१५९, २६७.रामानुजाचार्य, १५, १६, ३०६, ४९६,
५२८, ५३०, ५३४, ५४०, ५५०.

रामगीता, ३, ४.

रामायणः—

बालकांड, ४३.

अयोध्याकांड, ४५.

युद्धकांड ३९४.

उत्तरकांड, ७३.

ल

लिंगपुराण, ३१८टी.

व

वज्रसूच्युपनिषद्, ५५५.

वथुगाथा, (पाळी) ५६७.

वल्लभाचार्य, १७, ५३०.

वराहपुराण, ५

वाजसनेयी संहिता, २५४, ३६०.

वामनपांडित, (यथार्थदीपिका) १९.

वायुपुराण, ५.

वाचस्पत्युगीता, ३.

विदुर, ९४.

विष्णुपुराण, ४, ११९, १९१, ५४०,
५४३

वेद (यादा पहा)

वेदान्तसार, २३९.

वेदान्त (शारीरक, ब्रह्म-) सूत्रे, ७,

३२, ७६ टी., ८५, ९८, १४५,

१४७, १४९, ५५३, १३, १६५,

१६७, १७५, १७६, १८३, १८६,

१८९, १९०, १९४, १९६, २०५,

२११, २१९, २४२, २४३, २६०,

२६१, २६२, २६४, २६७, २६८,

२६९, २७०, २७०, २७४, २७६,

२७८, २७९, २८४, २९१, २९३,

२९४, २९५, २९६, ३१०, ३१२,

३१३, ३१८ टी., ३१९, ३३२,

३३३, ३३६टी., ३४०, ३४२, ३४५,

३५०, ३५६.

वैद्य (चित्तमण विनायक,) १०९,

५२०, ५४३, ५५३, ५५४, ५५७

५६४.

व्यासगीता, ३४.

वृत्रगीता, ३.

श

शतपथ ब्राह्मण, ३०९.

शाकुंतल, ८३ १२६.

शिवगीता, ३

शिवदिन केसरी, ३६३.

श्वेताश्वेतरापनिषद्. १६१ टी, १६७,
१८२, १८३, २०२, २०४, २०८,
२१७, २२१, २२४, २४४ २७३,
३१०, ३४९, ३५६, ४१४, ५२२,
५२३, ५२४, ५२६.

शैवपुराण. ५.

शंकराचार्य, ११, १४, ८१ ९८, १४५,
१५१, १५३, १६३ १६५, १७५,
१९४, २१९, २६१, २६८, २७१,
२७६, २८८, २९४, ३८५, ३०६,
३१९, ३२५ ३४०, ४०५, ४८९,
४९०, ४९५ ४०६, ४९७, ५०७,
५०९, ५२८, ५२९, ५३०, ५३१,
५३७, ५५९.

शंपाकगीता, ३.

शांकरभाष्य, ११, १४, ८१.

शांडिल्यसूत्र, ४०८, ५४०.

श्रीधर, १८, ५२८.

ष

षष्टितंत्र, १५१.

स

समर्थ (रामदास; दासबोध), ४२,
१०१, १४३, १५७, १८१, १८२,
२७८, ३०१, ३१७, ३७४, ३८३,
३८७, ३९४, ३९९, ४३६, ४६४,
४९८.

सरकार बाबू किशोरीलाल, ४८७.

सद्धर्ष पुंडरीक (पाली), ५६४, ५७५,

सब्बासंस्तुत (पाली). ५६८, ५७०.

सर्वोपनिषद्, २१५.

सप्तश्लोकीगीता, ७.

संहिता (यादी पहा),

सांख्यकारिका, ९७, १३२, १५५,
१५६, १५७, १६९, १६१, १६२,
१६३, १६४ १७३, १७८, १८३,
१८५, १८८, १९८, २७०.

सुत्तनिपात (पाली) ३८६, ५४४,
५६३, ५६५, ५६७, ५६८, ५७०,
५७१, ५७२, ५७४, ५७६.

सुभाषित. ३८.

सुतगीता, ३, ४.

सूक्तसंहिता, ४.

सूर्यगीता ३, ४

सूत्रं (यादी पहा),

सूर्य सिद्धान्त, १८९, १९०.

सेलसुत्त (पाली) ५४४, ५६५, ५७४.

सौंदरानंद (पाली) ५५५, ५६३, ५८५,

स्कंदपुराण, ४.

ह

हनुमान पंडित, १५.

हरिगीता, ३, ९, १०.

हर्ष ४१.

हारीतगीता, ३, ३६१.

हरिवंश पुराण, ५५५.

हंसगीता, ३, ४.

ह्

क्षीर स्वामी, १८६.

ज्ञ

ज्ञानेश्वर, १८, २६७, २४८, ३२१,
४९८, ५३१.

व्यक्तिनिर्देशः.

अ
अचोरघंट, २३१.
अजीमर्त, ४०
अगुलीमाल, ४३७.
अबदुल रहमान, १०७.
अलेक्सांडर, ५५६, ५७९, ५८६.
अशोक, ५६४, ५७९, ५८५, ५८६.
अँटिओकस, ५८६.
अश्वपति कैकेय, ३११, ५२१.

आ
आंगिरस, ४३, ४४.
आम्रपाली, ४३७.

इ
इक्ष्वाकु, ९, १० ४५५, ४४८.

उ
उद्दालक, ३११.
उषस्ति चाक्रायण, ५९

ए
एकनाथ, ३८९.

क
कणाद, १४८.
कबीर, ४९८.
कैरायेलनसू, २९, ३०.
कालखंज, ७२.
काशीराज अजातशत्रु, ३११.
कोलंबसू, ५८४.

ख
खनीनेत्र ४६.
खूं-फू-त्से, ३८७

खिस्त, ३५, ८१, ८६, २२८, ३७१.
३८९, ५२८, ५४७, ५५१, ५७३,
५८०, ५८३, ५८४, ५८५, ५८६,
५८७.

ग
गणपतिशास्त्री, ५५५.
गार्गी, २२५.
गार्ग्य बालाकी, ३११.
गौतमबुद्ध, ९९.

च
चंद्रशेखर, ५३१
चारुदत्त, ४१.
चित्ररथ, ४१७.

ज
जनक, १३३, २२५, २७४, २९५.
३१०, ३११, ३२३, ३४०. ३४६,
३४८, ३५६, ३६३, ४६५, ५७३,
५८८.

जनमेजय, १०, ४५४, ५१०, ५५०.
जरत्कारु, २८९.
जरासंध, ५६.
जाबाली, ७७, ७८.
जीमूतवाहन, ४१.
जैगीषव्य, ३१, ३४२.

त
तुलाधार, ५०.

द
दधीचि, ४१.
दक्षप्रजापति, ३३६.
शहाजादा दारा, ४९८.

न

नचिकेत, ९३, ११५, ११७, ३०८.
 नागार्जुन, ५६३, ५७८.
 नागमेन, ५६७.
 नागद, २०५, २१७, २१८, २२३.
 ३३६, ४०९, ४७५.
 निकोलस नोटोग्राम, ५८७.
 नेपोलियन, १२८.
 नेस्टर, ५८५.
 नद, ५६३.
 न्यूटन, ४०८.

प

परशुराम, ४५, ६०२.
 पायथागोरस, ५८३.
 पॉल, ३५.
 पृथु, १०.
 प्रतर्दन, ७३.
 प्रह्लाद, १०, ३२, ३३, ४४, ४५, ७२,
 ११८, १२५, ४१७.
 प्रियव्रत, १०.
 पैल ५२०.
 पौलोम, ७२.

ब

बलि, ३२.
 बाह, ४०५.
 बाणकली, ४०५.
 बुद्ध, ५६३, ५६६, ५७७, ५८३, ५८४,
 ५८५, ५८६, ५८७, ५८८.
 बृहस्पति, ११८.

भ

भास्कराचार्य, ४८८.
 भृगु, ४१७.

म

मनु, ९, १०, ५९, ४४८.
 मरीचि, ४६५.
 महंमद, ५४२.
 महावीर, ४४२.
 महेंद्र, ५७९, ५८६.
 मार्केड्य, ४७५.
 मार, ५८४.
 मिनांदर, ५६७.
 मेर्यास्थनी, ५५८.
 मैत्रया, ८१, २२५.

य

याज्ञवल्क्य, ८१, २२५, २२६, ३४१,
 ३४५, ३५६, ४६५.

येशू ख्रिस्त (ख्रिस्त पहा)

र

रामचंद्र (राम), ३८, ४३, ७२, ७७,
 ३००, ३१४, ३६२, ४३३.
 रामशास्त्री, ४१२.
 रावण, ४३३.
 राहुलभद्र, ५६३, ५७८.

ल

लव, ७०.
 लक्ष्मण, ३१४.
 ला-भ्रो-स, ३८९.

व

वरेण्य, ३००.
 वामदेव, ४०.
 विदुला, ४१.
 विवस्वान्, ९, ५९, ४४, ४४९.
 विश्वामित्र, ३९, ४०.

वृष, ३८.

वेन, ४६.

वैशंपायन, १०, ४५४ ४६५, ५१९.

५२०, ५३१, ५५०

श

शबलाश्व, ३३६

शिविराजा, ४१, ७३, १२५, ४०१.

शिवजी, ४२१, ४३५ ४९८.

शुक्राचार्य, ४८, ७०, ११८.

शुक्र. २०५, ३११, ३१४, ४६५, ५३१.

५४०.

श्रीभगवान्,

श्वेतकेतु, १४, ४८, ७८, १९३.

शौनक, २१४.

स

सनत्कुमार, २१७, २२३, ४६५.

सरदेसाई (नरहर गोपाल) ५६०.

सांक्रिटीस, २०प्र, ८६, ८७.

सुदामा, ८८.

सुमंतु, ५२० ५३१.

सुलभा, २७४.

सैतान, ७२, ५८४, ५८७.

सोनकोलीवस, ५६३.

स्कंद, २१७.

स्यूमरसिम, ३३६.

ह

हशिचंद्र, ३८.

हर्यश्व, ३३६.

हैम्लेट, २९.

हिरण्यगर्भ, ३०३, ३०४.

युरोपियन ग्रंथकारः—

आ

ऑरिस्टोटल, ६८ ७३ ८९, ३००टी,

३०१, ३६७, ४८१.

आगस्ट कोट, ६३टी., ६४, ७७, २१०.

२७८, ३००, ३०१, ३३१

आर्थर लिर्ला, ५८४, ५८५, टी ५८७टी.

इ

इनॉक रोजिनाल्ड, ५८४टी.

ए

एमिल, ५८७.

क

काँट, ६३, ६४, ६८, ८९ टी., १२१,

१३५, १४५, १४६, १६७, २१०,

२१२टी, २१३ २. ४ टी., २१९,

२५१, २२३, २५५ २६१टी. ३०१,

३७१, ३८१, ४७९, ४८१, ४८२

४८५ ५००.

कॅरस, (पाल) ८टी, १०८ ४८२

टी. ४८५

किंग, ५८६.

कोलब्रुक, १६०टी., ५८४.

केर्न, (डॉ.) ५६४, ५६६, ५७१, ५७६,

५७८,

ग

ग्रीन, ३५, ३६टी, ३७, ६८, ८९, १२१

१४६, २१५, २२३, २२४, ४८०,

४८१.

गेण्टे, ४९०.

गॅडो, (डॉ. एच्) १८२टी.

गार्बे, ५३५, ५५८, ५६४

गिगर, (भायगर) ५६६.

ज

जेम्स सली, ३०१टी., ४९१टी.

जेम्स मार्टिनो, १२३, १७०.

ज्यूवेट, ३००.

ट

टककसू, (डॉ.) १५१.

ड

डायसेन, २८, १८७, ४७०, ४८१टी.

डार्विन, १०३, १४९, १५०, १६८, १७५.

डॉल्टन, १४९.

डिडरो, ८०.

थ

थॉमसन, ५२६.

थिबो, ५३४.

न

नित्को, २६३, ३०१, ३७१, ३९०, ४९६

निकोलस नोटोगिहस, ५८७.

न्यूटन, ४०८.

प

पायथ्यागोरस, ५८३.

पालसेन, ३९८, ४९०

प्लूटार्क, ५८७.

प्लेटो, ११५, १३९, ३३१.

ब

बटलर, ८०.

बेन, ३७, ९१, ३६७

बैथेम, ८४टी.

ब्रुकस, ३८०.

बुल्हार, ५१५, ५४२, ५४६, ५५६, ५६१, ५६६.

बुरनुफ, ५८७.

म

मैकिंडल, ५५७टी.

माँडस्ले, ४२३.

मार्टिनो, १२३टी., १७०.

मोर्ले, ८०.

मैक्समुल्लर, ४४, १३५, २९२, ४२४, ४८२, ५४६, ५६६, ५८१.

मैक्मीलन, १०७टी.

मिल्मन, ३६.

मिल, ३६, ४०. ६४, ७७, ८४, ८९, ९०, ११५, ३०१, ४८५

र

रॉकहिल, ९९, ५५४.

रोस्नी, ५८७

ल

लामार्क, १४९

लॉरिनसर, ५८०

व

विल्यम जेम्स, २३०.

विल्सन, १६०टी.

वेबर, २५४, ५४७, ५५५.

विह्वल्लेट स्मिथ, १९१.

व्हेव्हेल, ३७.

श

व्याख्या (पारिभाषिक शब्द.)

शिलर, ४७४.

शेक्सपियर, २९.

शोपेन हायर, ६४, १०६, १०८,
२०१, २२२, ३००, ३०१, ४८१,
४९०, ४९६ ५०१.

श्रद्धा, ५८७.

स

सिडिक्, ३६, ३७, ८४, ४०१.

साक्रोटस ८६, ८७

स्पेन्सर, ६४, ७७ ९१, १११, २१०,
३०१, ३२६, ३६३, ३६७, ४८९,
५०१.

सेल, ५०३, ५७३.

स्टीफन, (लेस्ले) ३६.

सेनार्त, () ५४१ टी.

ह

हॉलस, ४०, ७०, ८१, ८२, ८३.

ह्यूम, ८१ टी ८९.

हेकेल, १५०, १५९, १६८, १७०,
१८२, १९४, २४१, २४५, २६५.

हेगेल ८४, २१०, २२२.

हेल्थेशिअ, २२, ८०.

हॉर्टमन, ३०१.

हिड्स डेविड्स, ५६६, ५६८, ५७८,
५८५.

हौडा, (डॉ.) ७२.

अ

अदृष्ट, २६८,

अद्वैतवाद, १४,

अधिकार, ३३२,

अंतरंगपरीक्षण, ७ ८.

अध्यवसाय, ११३.

अध्यात्म, ६५,

अध्यात्मपक्ष, ६२, ६३

अनंत, २४४.

अनादि, २६२.

अनारब्धकार्य, २६९, २७०

अनुभवद्वैत, ३६३.

अनुमान, ४०५.

अनृत, २४१, २४२.

अज्ञमयकोश, २५८.

अपूर्व, २६८.

अपूर्वता, १६८.

अभ्यास, २२, ४६३.

अमृत, २२०, ३५८, ३६९, ३६०,
३६१.

अमृतत्व, ४८२, ४८९

अमृताक्ष, २८८

अमृताक्षी, ३८३.

अर्थवाद, २२, २३, ४६३.

अर्हत्, ४७६.

अविद्या, २०७, ३५७, ३५८, ३५९,
३६०, ५२३.

अव्यक्त, १५६

अशुभकर्माचे भेद, २६८.

अष्टधा प्रकृति, १७९

असत्, १५३, २४२, २४९.

असंभूति, ३५७.

अहंकार, १०१.

अहंकारबुद्धि, १११.

अहिंसाधर्म, ३१.

अज्ञान, १७, २३५, ५२३.

अद्वैतब्रह्मज्ञान, १६, १७.

अस्तेय, ३९.

आ

आचारसंग्रह, ४६९.

आचार सारसंग्रह, ४७४८.

आत्म, ३९.

आत्मसंरक्षण, ४१, ४२.

आत्मनिष्ठबुद्धि, ५३९.

आत्मनिष्ठा, ५७१.

आत्म्याचा स्वतंत्र प्रवृत्ति, २७६.

आध्यात्मिक विवेचन, ६२.

„ मार्ग, ३७८.

„ पंथ, ४८४.

आध्यात्मिक सुखदुःख, ९७.

आधिदैविक विवेचन, ६२.

„ मार्ग, ३७७.

„ पंथ, ४८४.

आधिदैविक सुखदुःख, ९६.

आधिभौतिक विवेचन, ६२.

„ मार्ग, ३७७.

„ पंथ, ४८४.

आधिदैवतपक्ष, ६२, ६३, १२३-१२६.

आधिभौतिकपक्ष, ६२, ६३, १२४-

१२६.

आधिभौतिक सुखदुःख, ९६.

आधिभौतिक सुखवाद, ७६.

आनंद, २२८.

आनंदमय, २२८.

आनंदमय कोश, २५८.

आपद्धर्म, ४९.

आप्तवचन प्रमाण, ४०७.

आर्कीटर डिक्टा, २३टी.

आर्तिभू, २२०, २२१.

आरब्ध कार्य, २६९, २७०.

आरंभवाद, १४९, २३८.

आर्यसंघ, ५६९.

आशावादी, ५९१.

आसुरी भंपत्, १०९.

इ

इच्छा स्वातंत्र्य, २६६, २७७.

ईंद्रिय, १७२.

ई

ईश्वराची शक्ति, २६१.

उ

उदात्त किंवा शहाणा स्वार्थ, ८३, ८४.

उत्क्रांतितत्व, १३२टी, १६८.

उपक्रम, २१.

उपपत्ति, २३, ५६३.

उपवाद, २३.

उपसंहार, २१, ४६३.

उपासना, ३५९, ४०८.

ऋ

ऋग्वेद, ५१२.

ए

एकान्तिक धर्म, १०.

एषणा, ३१०, ३१८.

एसि-एसिनपंथ, ५८३.

क

कर्तव्यमूढ, २७, २८, २९.
 कर्तव्यधर्ममोह २४, २५, २६, २७,
 २८.
 कर्म, ५३, ५६, २५९, २६०, २६९.
 कर्मठ, २९२,
 कर्मत्याग, (तामस) ३१६.
 कर्मत्याग, (राजस) ३१६
 कर्मत्याग, (सगन्धक) ३१७.
 कर्मनिष्ठा, ३०१, ४५२
 कर्म, (निवृत्ति) ३४६, ३५४.
 कर्म, (प्रवृत्ति) ३४६, ३५४.
 कर्मप्रवाहाच्च पर्यायशब्द, २६४, २६५
 कर्मभोग, २६९
 कर्ममुक्ति, २७१.
 कर्मजिज्ञासा, ५१.
 कर्मयोग, ५९, १०९, २९८, २९९,
 ३०१, ३६५, ४०१, ४३२, ४४४,
 ४५१, ४५२, ४६२, ४६५, ४६९,
 ४९४, ४९७, ५२६.
 कर्मयोग, (गीतैतिल) ३०३
 कर्मविपाक, २६२.
 कर्मयोगशास्त्र, ५३, ६१, ४६९.
 कर्मयोगशास्त्रार्ची लौकिक नाविं, ४६९
 कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ, ३७२.
 कर्मत्यागनिषेध, ११३, ११४.
 कर्मसंन्यास, २९८.
 कर्मेन्द्रिय व्यापार, १३०, १३५.
 कर्माकर्मविवेचन, ५०६.
 काम, १११, ३२३, ३२५.
 कार्याकार्यनिर्णय, ६४, ६५, ६७.

कापिलसांख्य, ८४९, १५२, १५६.
 काम्य, ३४६.

काल, २९४.

कृष्ण मार्ग २९३.

कृष्णार्पण ०१२.

कृष्णार्पणवृत्ति कर्म ४३०.

कर्मशुक्ति ०९५.

क्रियमाण, २६९, ४२९.

ख

खरं ज्ञान २१२, २४६.

खिस्ती सिद्धान्त, १५२, १५४.

खिस्ती संन्यास मार्ग, १५६, ५८७.

ग

गति किंवा सृति, २९४.

गीता स्मृति, ५२९, ५३०, ५३१,
 ५५२.

गीताशङ्का, ३.

गीताधर्माची चतुःसूत्री, ११४.

गीतातात्पर्य, ९, १०, ११.

गुण, २००, २३७.

गुणपरिणामवाद, किंवा गुणोत्कर्ष,
 १६९, २३८.

ग्रंथपरिक्षण, ६

ग्रंथतात्पर्यनिर्णय, २१.

च

चतुर्विध पुरुषार्थ, ६८.

चतुर्व्यूह, ४५१-४५२.

चित्, २२७, २४१.

चित्त, १३४.

चेतना, १४१.

चोदना, ६९-७०.

चोदनाधर्म, ६९, ७०.

चातुर्वर्ण्यधर्म, ६६.

चार्याकधर्म, ७७, ७८.

ज

जडाद्वैत, १५९.

जय, ३०, ५१९, ५२०.

जशास तमें, ३९२ ३९७, ४०१.

जीव, १७९, २०७.

जीवन्मुक्त, २९७.

जीवन्मुक्तावस्था, ३३२.

जीवात्मा, २६३.

जें पिडीं तें ब्रह्मांडा, २२५.

ट

टीका, १२.

त

तत्त्वमासि, १५.

तत्, २४३.

तन्मात्रें, १७३.

तप, २५३, २८९.

तम, १५५.

तामसबुद्धि, १३८.

तिसरामार्ग, २९५.

तुष्टि, ११७.

तृष्णा, ९९.

त्याग, ३४६, ४६१.

त्रयीधर्म, २८७.

त्रयी विद्या, ३८७.

त्रिगुणातीत, १६४, २४७, ३७१, ४६०,

४८७.

त्रिगुणात्मक प्रकृति, २६०.

त्रिगुणांची साम्यावस्था, १५५, १५६.

त्रिशृत्करण, १८२.

द

दातव्य, ३९१.

दुःख, ९६.

दुःखनिवारक कर्ममार्ग, ४३०.

देवयान, २९२, २९३, २९४, २९६.

दैव, २६५, ३२४.

दैवामाया, २३७.

द्वैताद्वैती संप्रदाय, १७.

ध

धर्म (पारलौकिक,) ६५.

धर्म (देवता,) १२५.

धर्मप्राकृत, ६९,

“(व्यवहारिक अर्थ) ६९.

धर्म (यहुदि), ५८२.

“(सामाजिक अर्थ), ६६.

धर्म (अनेक अर्थ), ४६३, ४९९

धर्म (जैन), ५६५, ५६७.

धर्मप्रवचन, ६५.

धर्म (उपनिषद्,) ५७७.

धर्मशास्त्र, ५९.

धर्म, (गार्हस्थ्य), ५७०.

धर्माधर्मनिरूपण, ५०६.

धर्माधर्म, २८, २९.

धातु, ५५६.

धारणधर्म, ६६, ६७.

धर्माधर्मनिर्णय नियम, ७१, ७३.

धृति, १४२.

न

नानात्व, १५६.

नामरूपे, २१३.

नारायणीय धर्म, (सात्वत, एकातिक-
भागवत) ३३८, ५०९, ५३९, ५४२,
५४९.

नामदीय सूक्त, २४८.

नित्यसंन्यासी ३४६.

निराशावादी, ४९१.

निर्गुण, २३७.

निर्गुणपरब्रह्म, ४०७.

निर्गुणभक्ति, १६५.

निवृत्ति, ३५४, ३५५.

निवृत्तिपर, १७.

निवृत्तिमार्ग, १४.

निर्वाण, ५७०.

निर्वाणस्थिती, २२९.

निर्वाणाची शांति, ११७.

निर्वैर, ३९१, ३९२, ३९३.

निष्काम गीता धर्म, ७३, ७४.

निष्ठा, ३११, ३१२, ४५३.

नीतिधर्म, ५०६.

नीतिशास्त्र, ५०,

नैष्कर्म्य, २७१.

नैष्कर्म्यसिद्धि, २७१.

प

परार्थ प्रधानपक्ष, ८४ ८५.

पंचीकरण, १८३.

पंचमहाभूते, १७५, १८०.

परमात्मा, १९७, ४८२.

परमाणुवाद (कणाद), १४८, १४९.

परमार्थ, ४०२.

परमेश्वराचें, अपरस्वरूप, १७९.

पंचरात्र धर्म, ५३९, ५४२, ५४८.

पाशुपते पंथ, १९७.

पातंजलयोग, ५६४.

पिंड, १४२.

पितृयाण, २९२, २९३, २९४, २९६.

पुरुष, १५९, १६३, ४६९.

पुरुषार्थ, ५४, ६५.

पुरुषोत्तम, १२७.

पुष्कळांचें पुष्कळ मुख, (हित किंवा क-

ल्याण), ८४टी. ८५, ३७४, ३७७,

३७८, ३८३, ३८७, ४०२, ४७६,

४७८, ४८५.

पुष्टि, १७, ११७, ११८.

पुष्टिमार्ग, १७.

पृथक्त्व, १७१.

पोषण, १७.

पौराणिक कमें, ५४.

प्रकृति, (सत्व) १७५, ४५९, २६०.

" (रज), १५१, १५६, २६०.

" (तम), १५१, १५६, २६०.

प्रकृति (अष्टधा), १७९.

प्रकृति, (त्रिगुणात्मक) २६०.

प्रकृति, (मूल) १७७.

प्रकृति-विकृति, १७७.

प्रतीक, २०४, ४१६, ४१८.

प्रतिज्ञापालन, ३८.

प्रवृत्ति-स्वातंत्र्य, २३६, २७८.

प्रवृत्तिपर, १७.

प्रस्थानत्रयी, १२.

प्राण म्हणजे इंद्रिये, १७५, १७६.

प्रारब्ध, २६८, २७०, ४२९.

प्रारंभ, ४६३.

प्रेय, ९३, ११६, ११७.

फ

फल, २२, ४६३.
फलाशा, १११, ३२३,
फलाशात्याग, ८३०.

व

वंहिरंगपरीक्षण, ७.
बुद्ध, १६३, ३७३.
बुद्धि, १२०, ४७८, ८७९, ४८०, ४८२.
बुद्धीर्ची कामें, १३६, १३८
बुद्धि (आत्मानष्टा.) १३९.
" (तामस.) १३८.
" (राजस) १३८.
" (वासनात्मक.) १३६, १३७,
४९०.
" (व्यवसायात्मक,) १३३ ४८९.
" (मदमद्विवेक,) १२३.
" (मार्तत्त्वक,) १३८
बुद्धीर्ची नावें, १७१.
बुद्धिभेद, ३२८.
बुद्धियोग, ३७९.
ब्रह्म, २२१
ब्रह्मानिष्ट,
ब्रह्मानिर्वाण मोक्ष, २१६.
ब्रह्मवृक्ष किंवा ब्रह्मवन, १७६-१७७.
ब्रह्मसूत्रें, १२.
ब्रह्मसृष्टि, २५७.
ब्रह्मार्पण, ११२.
ब्रह्मार्पणपूर्वक कर्म, ४३०.
बौद्धसिद्धांत, ५७८.

भ

भक्ति, ४०८, ५२४.
भक्तिभार्ग, ६५, ४११, ४१२, ४२७,
४७८, ४७९, ५२४.
भक्तियोग, ४५२.
भग, ११९.
भागवत, ३४०.
भागवत धर्म, ३३८, ३४९, ४९८, ५४२

म

मन, १३१, ४३६,
मनाची कामें, १३४, १३८.
मन, (व्याकरणात्मक) १३३.
मनःपूत, १२५.
मनोदेवता, १२३, १२६.
मनोमय कोश, २५८.
मरणार्थें मरण, २३१, ५७०.
महा-भारत, ३०, ५१९
महायानपंथ, ५७६.
माणुसका, ९२.
मात्रा, १००.
मानवधर्म, ५००.
माया, १५८, २०७, २१७, २२१,
२५९, २६०, २६१, ५२३.
माया, (दैवी) २३७.
मायासृष्टि, २५७.
मिथ्या, २१४.
मीमांसक मार्ग, २८७, ५३६.
मीमांसा किंवा मीमांसासूत्रें, २८७.
मुक्त, १६३, ४६०.
मुक्ति (क्रम,) २९५.
मुक्ति (विदेह), २९५.

मूलप्रकृति, १७७.

मृत्यु, ३५८.

मोह, २१७, २३५.

मोक्ष (सांख्यांचा अर्थ), १६२.

„ (ब्रह्मनिर्वाण), २४६, ४६३, ४८६.

मोक्ष (धर्म), ६५.

य

यज्ञ, २८९, ४६६.

योग, ५६, ५७.

योग (गीतार्थ), ५७, ३०१; ३२६,
३३९, ३४९, ३६९, ४४४, ४४६,

४४७, ४५२, ४५३.

योग (धात्वर्थ), ५६.

योगभ्रष्ट, २८१.

योगविधि, ११८.

योगशास्त्र, ६०, ४६९.

र

रज, १५५.

राग, ३२५.

राजगुह्य, ४१४, ४१५, ४५६, ४५८.

राजविद्या, ४१४, ४१५, ४२२, ४५६,
४५८.

राजसबुद्धि, १३८.

ल

लिंग किंवा सुक्ष्मशरीर, २५८.

लोकसंग्रह, ३२७, ३२८, ३३१, ३५८.

४०१.

व

वर्णाश्रमधर्म, ५०६.

वस्तुतत्त्व, २१४टी. २१६, २२३, २४२.

वासनात्मकबुद्धि, १३६, १३७, ३७७.

४४६.

वासना-स्वातंत्र्य, २६६

वासुदेव परमात्मा, २०५.

विकल्प, १३८, १३९.

विकृति, १५५.

विघस, २८८

विद्या, २०४, २७२, २७३, ३५७, ३५८,
३५९, ३६०, ४१५.

विदेह मुक्ति, २९५.

विनाश, ३५८.

विवर्तवाद, २३८. २३९, २६५.

विशेष, (पंचमहाभूते) १७५, १८०.

व्यक्त, १५६.

व्यवसाय, १३३.

व्यवसायात्मकबुद्धि १३३, ३०७, ४४८

व्याकरणात्मक मन, १३३.

विशिष्टाद्वैत, १५, १६.

वेदान्ती, २८७.

“ (कर्मयोगी) ३४९.

“ (संन्यासी) ३४९.

वैदिकधर्म, ५७७.

वैष्णव पंथ, १६, १७.

व्यावहारिक धर्मनाति ६५.

श

शास्त्रीयप्रतिपादनपंथ, ६१.

शान्ति, ११७, ११८.

शारीरआत्मा, २४४.

शारीरिकसूत्रे, १२

शास्त्र, ७४ ४६९.

शुक्रमार्ग, २९३,

शुद्धाद्वैत, १७.

शुद्धवासना, ३६७.

शैवपंथ, ५१७.

श्रद्धा, ४२४.

श्रेय, ९३, ११६, ११७.

स

सत, २२७, २४२, २४३, २४९.

सत्तासामान्यत्व, २१३.

सत्कार्यवाद, १५३, २३४, २४१.

सत्त्व, १५५.

सदसद्विवेक देवतापक्ष, १२२, १२४.

सदसद्विवेकबुद्धि, १२३.

सत्य, ३३, २१४, २१५, २२१.

समत्वबुद्धियोग, ३७९.

समता, ३९१.

संभूति, ३५७.

संसार, २६३,

संकल्प, १३२.

संग, १११, ३२३, ३२५.

सत्यानृताविवेक, ३३, ३४.

संग्रह, (कोशार्थ) ३२७.

संग्रह, (राष्ट्रांचा) ३२७

संघात, १४४.

संचित, २६८.

संन्यास, ३०१, ३०२, ३१६, ४३२,

४४४, ४५१, ४६१, ४९७.

संन्यासी, ३०२.

संन्यासनिष्ठा, १४, ४२.

संन्यासी स्थितप्रज्ञ, ३७२.

संपत्, (आसुरी), १०९.

सर्वभूतहित, ८४, ८५.

सात्त्वत धर्म १०.

सात्त्विक बुद्धि, १३५, १३६.

सांख्य (दोन अर्थ). १५०,

सांख्य (धात्वर्थ), १५१.

सांख्य (ज्ञानी), ३०१, ३४९, ३६१.

४४४ ४४७, ४५२, ४५३, ४६२,

४६६.

साम्य, ४७५.

स्मार्ति ३३७, ३३९, ३४०.

स्मार्ति कर्मे, ५४.

स्मार्ति यज्ञ, ५४.

स्वधर्म, ४९२.

सिद्धावस्था, २४७.

स्थितप्रज्ञ, ३७१, ४६०.:

सुखदुःख, ९६.

„ (अध्यात्मिक) ९७.

„ (आधिदैविक) ९६.

„ (आधिभौतिक) ९६.

सुखवाद (आधिभौतिक) ७६.

सूक्ष्म १५६.

सूक्ष्मशरीर, २५८.

सेश्वर नैय्यायिक, १४९.

स्थूल, १५६.

स्वार्थ.

„ (निव्वळ चार्वाक) ७७, ७८, ८९.

„ (दूरदर्शी हॉन्स) ८०, ८१.

„ (शाहाणा-उदात्त,

सिज्विक-हेल्वेशियस्.) ८३, ८४.

हीनयान, ५७६.

क्ष

क्षमा, ३२.

क्षर आणि अक्षर, १४१.

क्षराक्षर विचार किंवा व्यक्ताव्यक्त

विचार, १४१, १४५, १४६.

क्षेत्र, १४२.

क्षेत्रज्ञ (आत्मा) १४५.

क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार १२९, १४१.

ज्ञ

ज्ञ, १५९.

ज्ञान, १९८, २७२, २७३, २७४.

ज्ञानोद्भ्रिये व्यापार, १३१, १३६.

ज्ञानी, २९५.

ज्ञान आणि विज्ञान, १०८, ४५८, ४५९.

ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष, ३०६, ४३०.

ज्ञानकांड, २८७.

ज्ञाननिष्ठा, १४, ३०१, ४१२, ४५२.

ज्ञानाची पूर्णावस्था, २३०.

ज्ञान भक्तियुक्त कर्मयोग, ४६८.

ज्ञानमय कोश, २५८.

ज्ञान मार्ग ४११, ४१२, ४२५, ४५८.

हिंदु धर्मग्रंथांची सामान्य माहिती.

हिंदु धर्माला मूलभूत असणाऱ्या ग्रंथांमध्ये महत्त्व आणि कालानुक्रम या दृष्टीने वेद हे श्रेष्ठ व आय असून यांतच संहिता, ब्राह्मणे व उपनिषदे यांचा अंतर्भाव केला जातो. यज्ञयागादिकांचे कर्मकांड व परमार्थविचारांचे ज्ञानकांड या दोन्हींचा उगम वरील त्रयांत आहे. तथापि ज्ञानकांडाला मूलभूत आधारग्रंथ उपनिषदे होत. हिंदु धर्माच्या सामाजिक व्यवहारांचे नियंत्रण स्मृतिग्रंथांच्या द्वारे केले जाते, पण यांचा मूलाधार गृह्यसूत्रे आहेत. गृह्यसूत्राखेरीज अनेक सूत्रग्रंथ आहेत; परंतु त्यांचा धर्म-व्यवहारांशी संबंध नसून केवळ विश्वाचे कोडे उलगडण्याकरितां सुरू झालेल्या विविध विचारपरंपरेशी संबंध आहे. या विविध विचारपरंपरेलाच षड्दर्शने म्हणतात. गौतमाची न्यायसूत्रे, वैशेषिकसूत्रे, जैमिनीची पूर्वमीमांसासूत्रे वादरायणांची वेदान्त किंवा ब्रह्मसूत्रे, पातंजलीची योगसूत्रे इत्यादिकांचा षड्दर्शनात समावेश होतो. पण षड्दर्शनाखेरीज अनेक सूत्रग्रंथ आहेत. त्यांतच पाणिनीसूत्रे, शांडिल्यसूत्रे, नारदसूत्रे वगैरेची गणना होते. प्राचीन मूर्तिपूजाशून्य व निर्मळ पारमार्थिक स्वरूपाच्या वैदिक धर्मात पालट होऊन उपास्यदेवता मानण्याची प्रवृत्ति सुरू झाल्यावर, पुराणे जन्मास आली. महाभारत, रामायण हीं पुराणे नसून इतिहास आहेत. पुराणांतच गीता आलेल्या आहेत. गीतारहस्य ग्रंथांत या विषयाचा प्रसंगानुसार उद्‌घापोह आहे, पण वाचकाना याचे एकत्र ज्ञान व्हावे म्हणून खाली ही माहिती यादीच्या रूपाने सादर केली आहे:—

(१) वेद अगर श्रुतिग्रंथः—

संहिता (ऋचांचा किंवा मंत्रांचा संग्रह)	} कर्म किंवा यज्ञकांड
ब्राह्मणे (आरण्यके)	
उपनिषदे	

(ज्ञानकांड)

(२) शास्त्रे:—

(१) धर्मग्रंथः—गृह्यसूत्रे. स्मृतिग्रंथ (मनु, याज्ञवल्क्य व हारीत).

(२) सूत्रे:—(षड्दर्शने), जैमिनी (मीमांसा अथवा पूर्वमीमांसा) ब्रह्म (वेदान्त, शारीरक किंवा उत्तरमीमांसा), न्याय (गौतम), योग (पातंजल), सांख्य-वैशेषिक (सांख्यकारिका).

(३) इतर सूत्रे:—व्याकरण (पाणिनी). (नारद, शांडिल्य) भक्तिमार्गाचे सूत्रग्रंथ

(३) इतिहासः—रामायण, महाभारत (हरिवंश).

(५) पुराणे:—अष्टादश महापुराणे, उपपुराणे व गीता.

यामर्थ्ये अष्टादश महापुराणें व अष्टादश उपपुराणें असें वर्गीकरण अमुन निरनिराळ्या गीतांना जन्म झालेला आहे. गीताग्रहस्यात निदेशिलेल्या वेद-वृत्ति-पुराणादि ग्रंथांच्या याद्या पुढील पानावर दिलेल्या आहेत —

वेद.—

अथर्व.
ऋग्वेद.

संहिता:—

तैत्तिरीय
मनु.
वाजसेनयी
सूत.

ब्राह्मणें:—

आथर्व.
पेतरैय.
कौषिक.
तैत्तिरीय.
कौषीतकी.
अतपय.

उपनिषदें:—

अमृतबिंदु.
ईश (ईशावास्य)
पेतरैय.
कठ.
केन.
कैवल्य.
कौषीतकी (कौ. ब्राह्मण).
गर्भ.
गोपालतापनी.
छांदोग्य.
छुरिका.
जाबालसंन्यास.

तैत्तिरीय.

ध्यानबिंदु.

नारायणीय.

नृसिंहोत्तरतापनीय.

प्रश्न.

वृहदारण्यक.

महानारायण

मांडुक्य.

मुंडक (मुंड).

मेत्री (मैत्रायणी).

योगतंत्र.

रामपुर्थ (तापिनी).

वज्रसूची.

श्वेताश्वतर.

सर्व.

स्मृति:—

मनु.
याज्ञवल्क्य.
हारीत.

सूत्रें:—

आपस्तंब.
आश्वलायन.
गृह्यशेष.
गीतम-न्याय.
तैत्तिरीय.
नारद.
नारदपंचरात्र.

पाणिनी.
 पातञ्जलयोग,
 बौधायनधर्म.
 बौधायनगृह्य.
 ब्रह्म वेदांत (शारीरक).
 मीमांस.
 वेदांत (ब्रह्म, शारीरक).
 शारीरक. (ब्रह्म, शारीरक).
 शांडिल्य..

कारिका:—
 सांख्यकारिका.

व्याकरण:—
 पाणिनी.

इतिहास:—
 रामायण.
 महाभारत (हरिवंश).

पुराणै:—
 अग्नि.
 कूर्म.
 गणेश.
 गरुड.
 गौडीय पञ्चोत्तर.
 देवीभागवत.
 नारद.
 नृसिंह.
 पद्म.
 ब्रह्माण्ड.
 भागवत.
 मत्स्य.
 मार्कण्डेय.
 लिंग.

वराह.
 विष्णु
 स्कंद,
 हरिवंश.

गीता:—
 अवधूत.
 भट्टावक्र.
 ईश्वर.
 उत्तर.
 कपिल,
 गणेश.
 देवी.
 पराशर.
 पांडव.
 पिंगल.
 ब्रह्म.
 बोध्य.
 भिक्षु.
 मंकि.
 यम.
 राम.
 विचिख्यु.
 व्यास.
 वृत्र.
 शिव.
 शंपाक.
 सूत.
 सूर्य.
 हरि.
 हंस.
 हारीत.

पालीग्रन्थः—

अमितायुसुतसूत्र.
उदान.
चुल्लवग्ग.
तारानाथ.
तेविज्जसुत्त (त्रेवज्जसुत्त)
थेरगाथा.
दशरथजातक.
दीपवंस.
धम्मपद.
ब्रह्मजालसूत्त.

ब्राह्मणधमिका.
महापरी निब्बानसुत्त.
महावंस.
महावग्ग.
मिलिंदप्रश्न.
वत्थुगाथा.
सद्धर्म पुंडरीक.
सुत्त निपात.
सलसुत्त.
सब्बासवसुत्त.
सौंदरानंद.

लोकमान्य टिळकांची कुंडली.
लोकमान्यांची जन्मकुंडली व राशिकुंडली स्पष्ट ग्रहासह
खाली दिल्या आहेत.

शके १७७८ आषाढ कृष्ण ६, सूर्योदयात् गत घ. २, प. ५.

जन्मकुंडली

के. ६	६	बु. ३ श.	२
	शु. ४ र.		
मं. ७	१०	रा. चं.	गु. १२
८	९	११	

राशिकुंडली

१	११		
२	गु. १२	१०	
शु. र. ४	बु. श. ३	के. ६	
५	७ मं.	८	

जन्मकालचे स्पष्टग्रह.

र.	चं.	मं.	बु.	गु.	शु.	श.	रा.	के.	ल.
३	११	६	२	११	३	२	११	५	३
८	१६	४	२४	१७	१०	१७	२७	२७	१९
१९	३	३४	२९	५२	८	१८	३९	३९	२१
५१	४६	३७	१७	१६	२	७	१६	१६	३१
५७	८५०	३४	८४	२	७२	७	३	३	
९	२३	२	५२	३२	३७	१०	११	११	

गीतारहस्याच्या मूळ हस्तलिखित प्रतीची अधिक माहिती.

गीतारहस्याचा मूळ खर्डा चार वधांत लिहिलेला आहे या चार वधां-
विषयी अधिक माहिती खाली दिली आहे:—

वही.	मजकूर.	पाने.	लेखनाचा काल
१	रहस्य.प्र. १ ते ८	१ ते ४१३	नव्हेंबर १९१० ते डिसेंबर १९१०
२	रहस्य.प्र. ९ ते १३.	१ ते ४०२.	{ १३ डिसेंबर १९१० ते १५ जानेवारी १९११
३	रहस्य.प्र. १४ ते १५.	१ ते १४७.	{ ११ जानेवारी १९११ ते ३० जानेवारी १९११
	बहिरंगपरीक्षण,	{ १११-२४४ व ४०१-४१०.	
	मुखपृष्ठ, समर्पण व	२४५-२४७.	
	श्लोकांचे भाषांतर	२४९-३९९.	
	अध्याय १-३.		
४	श्लोकांचे भाषांतर	{ १-३६०, ३४४-३७४, ३८५-४०७.	{ १० मार्च १९११ ते ३० मार्च १९११
	अध्याय ४ ते १८.		
	व प्रस्तावना.	{ ३४१-३४३, ३७५-३८४.	

पुस्तकाची अनुक्रमणिका, समर्पण व प्रस्तावनांदर्वाळ लोकमान्यांनीं तुरुंग-
गांतच लिहिली होती व ठिकठिकाणी कोणत्या मजकुरापुढे कोणता मजकूर घ्याव-
याचा यांच्या सूचना लिहून ठेवल्या होत्या व अशा रीतीने ग्रंथ परिपूर्ण करून
ठेविला होता. यावरून त्यांना आपण तुरुंगांतून जिवंत सुटूं किंवा नाही याची
खात्री नव्हती व न मुटल्यास आपण परिश्रमपूर्वक मिळविलेले ज्ञान व त्यापासून
सुचलेले विचार फुकट न जातां पुढील पिढीस मिळावे अशी त्यांची अत्युत्कट
इच्छा होती असे दिसते. पुस्तकाची अनुक्रमणिका पहिल्या दोन वधांचे सुरवा-

नीस त्या त्या वद्यांतील मजकुरापुरती आहे. पुस्तकाचें मुखपृष्ठ व समर्पण तिसऱ्या वहीत २४५ ते २४७ पानांत आहेत व प्रस्तावना चवथ्या वहीत ३४१ ते ३४३ व ३७५ ते ३८४ या पानांतून आहे. तुरुंगांतून मुटल्यावर प्रस्तावनेत थोडी भर घालण्यांत आली व ती फक्त प्रकाशनकाली उपयोगी पडलेल्या व्यक्तिनिर्देशा-पुरतीच आहे. हा मजकूर म्हणजे प्रथमावृत्तीच्या प्रस्तावनेपैकी शेवटच्या अलीकडचा परिग्राफ होय. शेवटचा परिग्राफ तुरुंगांतच लिहिलेला आहे.

यांतील पहिल्या वहींतील पहिल्या आठ प्रकरणांना 'पूर्वार्ध' अशी संज्ञा दिलेली आहे (हें वहीच्या पानाच्या फोटोवरून दिसून येईल). दुसऱ्या वहीस उत्तरार्ध भाग १ ला व तिसरीस उत्तरार्ध भाग २ रा अशा संज्ञा आहेत. यावरून ग्रंथाचे प्रथम दोन भाग करण्याचा त्यांचा विचार होता असे दिसते. यापैकी पहिल्या आठ प्रकरणांची वही फक्त मुमारे महिन्यांत लिहून तयार झाली व हीच प्रकरणे अतिशय महत्त्वाची आहेत. यावरून लोकमान्यांच्या विषयाच्या ओतप्रोत तयारीचें व लेखनाच्या अस्खलित ओघाचें यथार्थ ज्ञान वाचकांस सहजच होईल. वद्यांचीं पाने फाडण्याला किंवा नवीं जोडण्याला तुरुंगाच्या नियमान्वये त्यांस परवानगी नव्हती; पण विचारान्तीं मुचलेल्या नव्या मजकुराचीं पाने मध्यें घालण्यासाठी त्यांना परवानगी मिळाल्याची माहिती दुसऱ्या व तिसऱ्या वहीच्या पुढ्याच्या आंतल्या वाजूस दिलेली आढळते. पहिल्या तीन वद्यां एकेक महिन्याच्या अवधीत लिहिलेल्या असून शेवटची वही अवघ्या पंधरा दिवसांत लिहून काढली आहे. मुख्य मजकूर उजव्या हाताकडच्या पानावर लिहिलेला असून त्या पानांमागल्या कोऱ्या पानांवर पुढील पानांतल्या मजकुरांत वाढणारा मजकूर जोडला आहे. मूळ प्रतीविषयींची जिज्ञासा वरील माहितीच्या योगानें पूर्ण होईल अशी उमेद आहे.

या ग्रंथाचा जन्म होण्यापूर्वी प्रस्तुत विषयासंबंधी त्याचा व्यासंग चालू होता याचें उत्तम प्रमाण त्यांचे दुसरे दोन ग्रंथ होत. 'मासानां मार्गशीर्षोह' (गीता १०-३५. गी. र. पान ७६०) या श्लोकाचा अर्थ वसवीत असतां त्यांनी वेदाच्या महोदधींत उडी मारून, 'ओरायन' हें रत्न जनतेच्या स्वाधीन केलें आणि वेदोदधीचें पर्यटन करीत असतां 'आर्यांचे मूलवसतिस्थान' शोधून काढलें. कालानुक्रमानें गीतारहस्य ग्रंथ शेवटचा असला तरी महत्त्वाच्या दृष्टीनें त्यालाच, वरील दोन पुस्तकांचा पूर्ववृत्तांत ध्यानांत ठेवल्यास आद्यस्थान द्यावें लागतें. गीतेसंबंधीच्या व्यासंगांतून ही पुस्तके निर्माण झालेली आहेत. 'ओरायन' पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत लोकमान्यांनी गीतेच्या अभ्यासाचा उल्लेख केला आहे.

वरील दोन पुस्तकें यथावकाश प्रसिद्ध होऊन त्यांचा जगभर बोलवाला झाला, पण गीतारहस्य ग्रंथाच्या लेखनाला मुहूर्त लाभण्याला लोकमान्यांचा तिसऱ्या वेळचा दीर्घ तुरुंगवास हें कारण आहे. गीतारहस्याच्या अगोदरच्या भावंडाचा संभव देखील तुरुंगांतलाच. सार्वजनिक कार्यांचा व्याप सुटून ग्रंथलेखनाला लागणारी स्वस्थता तुरुंगांत मिळाली, पण प्रत्यक्ष ग्रंथलेखनाचा टप्पा गांठण्यापूर्वी त्यांस बऱ्याच अडचणीशीं टक्कर यावी लागली त्या अडचणी त्यांच्याच शब्दांत सांगणें या स्थळां वर चित्त आहे:- 'ग्रंथासंबंधी तीनदां तीन हुकूम आले..... मर्व पुस्तकें माझ्याजवळ व्हाण्याचें कांही दिवसांनीं बंद होऊन फक्त चार पुस्तकेंच मजजवळ एका वेळां ठेवावीं असा हुकूम झाला. त्यावर बर्मी सरकारकडे मी अर्ज केल्यानंतर ग्रंथलेखनामाठीं म्हणून मर्व पुस्तकें मजजवळ ठेवावीं असा हुकूम झाला. पुस्तकांची संख्या मी तेथून निघालों तेव्हां ३५० पासून ४०० पर्यंत झाली होती. ग्रंथलेखनामाठीं जे कागद देत तेहि सुट्टे न देता वांधलेलीं बुकें आतील पानें मोजून त्यावर पाठपोट आंकडे घालून देत असत व लिहिण्याकरिता शार्ड न देतां शिसपेन्सलाच व त्याही करून देत असत.' (लो. टिळकांची सुटकेनंतरची मुलाखत. केमरी ता. ३० जून, १९१४.)

वाचकांनी कल्पनाशक्तीला थोडा ताण दिल्यास ग्रंथ लिहितांना लोकमान्याला किती अडचणी व त्राम मोसावा लागला असेल याचें चित्र डोळ्यांपुढें उभें रहाण्यास शकत नाही. तथापि त्यांस भाक न घालतां १९१० च्या हिवाळ्यांत इस्तलिखित प्रत त्यांनी लिहून तयार केली. पुस्तकाचा कच्चा खर्चा तयार झाल्याची माहिती त्यांनीं १९११ सालच्या प्रारंभा एका पत्रांत दिलेली असून तें पत्र १९११ साली मार्च महिन्यामध्ये 'मराठा' पत्राच्या एका अंकांत ममग्र प्रसिद्ध झालिलें आहे. गीतारहस्यांतलें विवेचन लोकांस अधिक सुगम व्हावें म्हणून टिळकांनीं १९१४ सालच्या गणेशोत्सवांत चार व्याख्यानें दिली, व नंतर ग्रंथ छापण्याच्या कामास प्रारंभ होऊन १९१५ च्या जून महिन्यांत त्याचा पूर्णवतार झाला. या पुढचा तिहास सर्वांच्या परिचयाचा आहेच.



